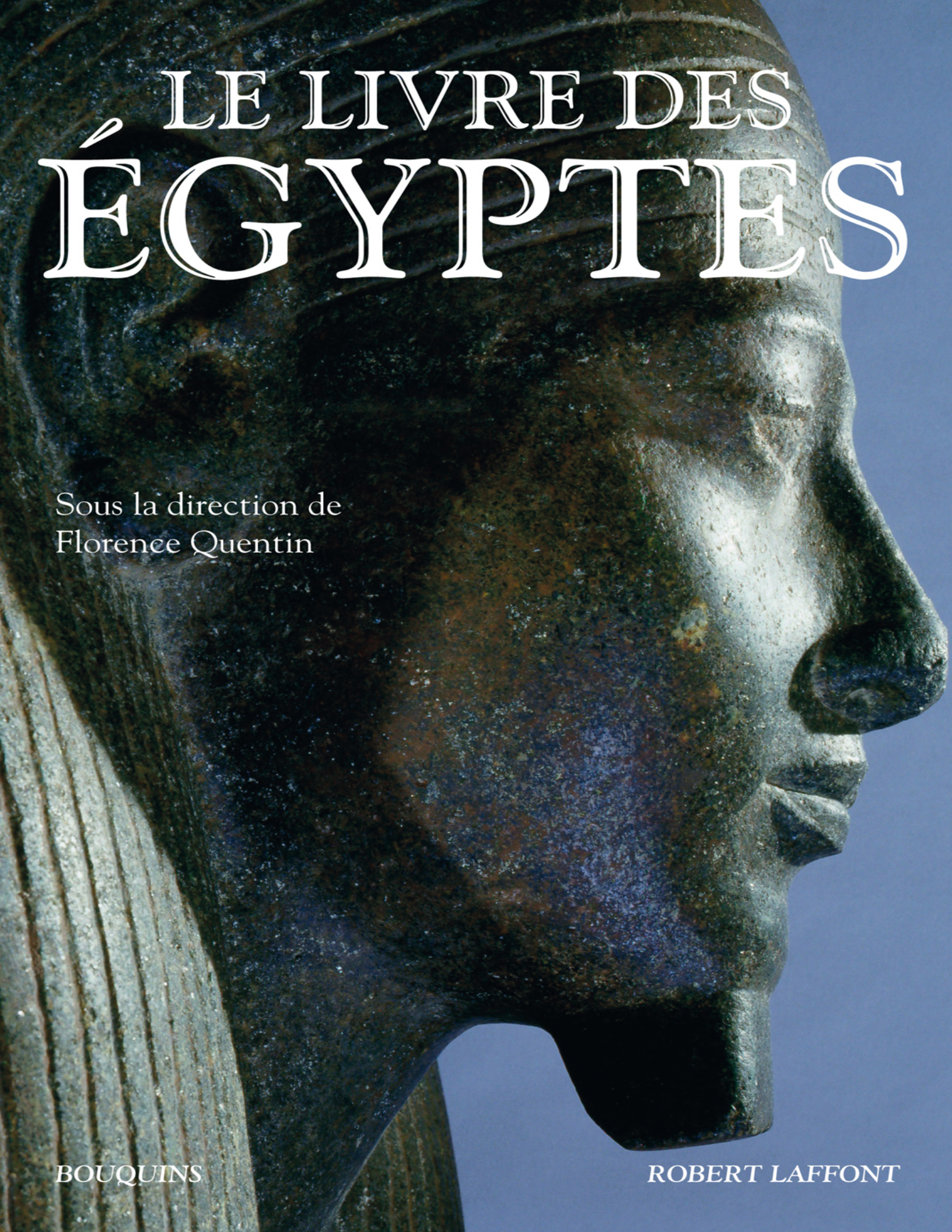


A close-up, profile view of an ancient Egyptian bronze statue head, likely of a pharaoh, facing right. The statue has a dark, patinated surface with some lighter, possibly inlaid or polished areas on the face. The background is a solid, light blue-grey color.

LE LIVRE DES ÉGYPTEES

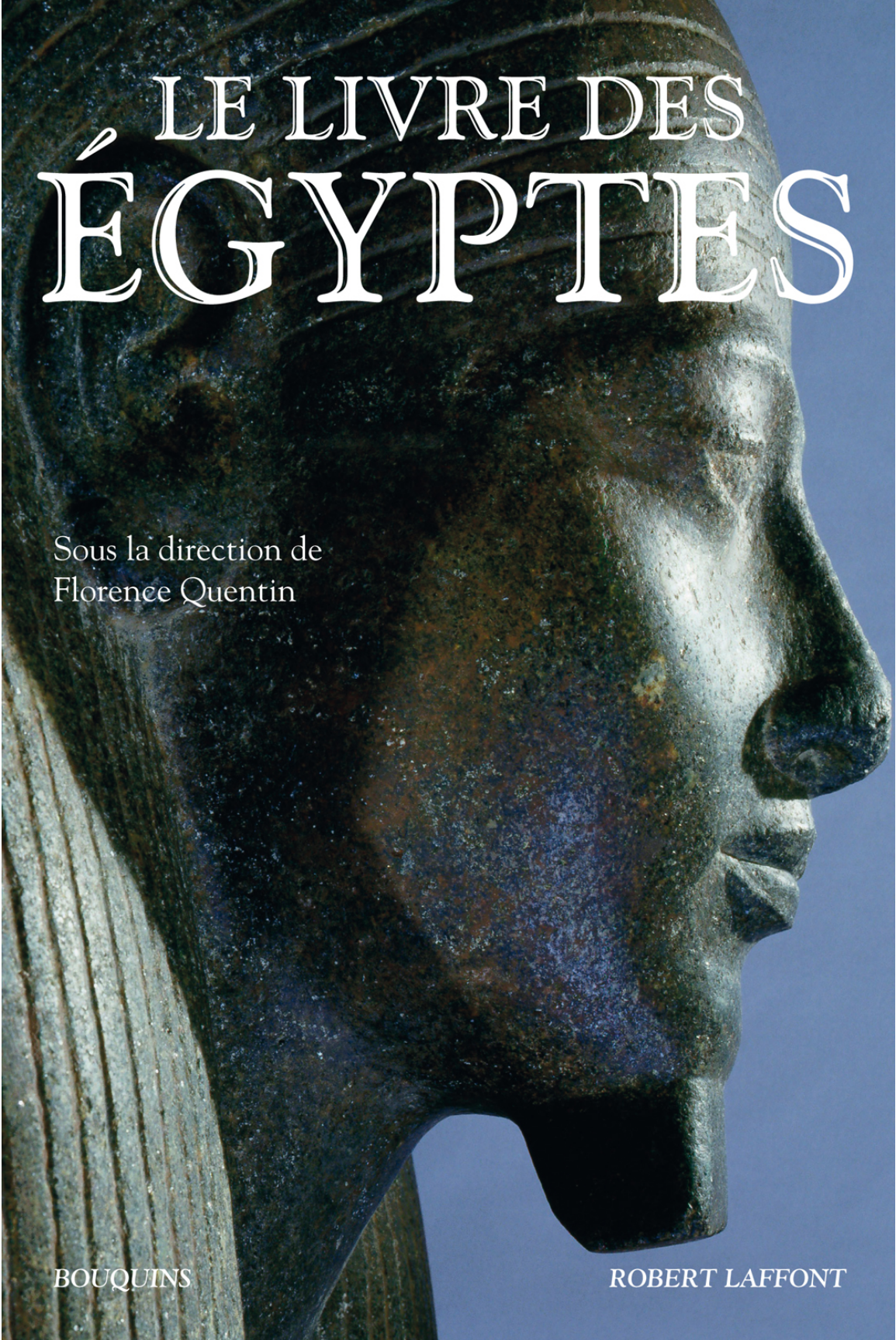
Sous la direction de
Florence Quentin

BOUQUINS

ROBERT LAFFONT

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM



LE LIVRE DES ÉGYPTE

Sous la direction de
Florence Quentin

BOUQUINS

ROBERT LAFFONT

BOUQUINS

*Collection fondée par Guy Schoeller
et dirigée par Jean-Luc Barré*

**À DÉCOUVRIR AUSSI
DANS LA MÊME COLLECTION**

Alexandre le Grand. Histoire et dictionnaire, sous la direction d'Olivier Battistini et Pascal Charvet

Dictionnaire des lieux et pays mythiques, sous la direction d'Olivier Battistini, Jean-Dominique Poli,
Pierre Ronzeaud et Jean-Jacques Vincensini

Dictionnaire des symboles, par Jean Chevalier et Alain Gheerbrant

Dictionnaire du Coran, sous la direction de Mohammed Ali Amir-Moezzi

Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, sous la direction de Geoffrey Wigoder

L'Ésotérisme, par Pierre A. Riffard

Ésotérismes d'ailleurs, par Pierre A. Riffard

La Franc-maçonnerie. Histoire et dictionnaire, sous la direction de Jean-Luc Maxence

Histoire et art de l'écriture, par Jérôme Peignot, Charles Paillason et Marcel Cohen

Les Langages de l'humanité, par Michel Malherbe avec la collaboration de Serge Rosenberg

Le Voyage en Égypte. Anthologie de voyageurs européens de Bonaparte à l'occupation anglaise,
édition établie par Sarga Moussa

LE LIVRE DES ÉGYPTES

Édition établie sous la direction de
FLORENCE QUENTIN



ROBERT LAFFONT

« Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre, est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la Propriété Intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales. »

*Cet ouvrage a été publié sous la direction de
Jean-Philippe de Tonnac*

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

© Éditions Robert Laffont, S.A., Paris, 2014.

En couverture : © Photo 12 / Universal Images Group / Werner Forman

EAN : 978-2-221-15751-0

Dépôt légal : octobre 2014 – N° d'édition : 51004 / 01

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#).

ONT COLLABORÉ À CET OUVRAGE

Corinne Alexandre-Garner : maître de conférences habilitée à diriger des recherches à l'université Paris-Ouest-Nanterre-La Défense, responsable de la bibliothèque Durrell, qu'elle a fondée en 1995, et directrice du centre de recherches Espaces / Écritures.

Kaja Antonowicz : travaille à Paris dans le domaine de la documentation et a publié diverses contributions dans des ouvrages collectifs ou des revues, notamment sur Rainer Maria Rilke, Robert Walser, Ingeborg Bachmann et Jean Potocki.

Jan Assmann : docteur en philologie, professeur émérite en égyptologie à l'université de Heidelberg et professeur honoraire en histoire culturelle et théorie des religions à l'université de Constance.

Christophe Ayad : journaliste au *Monde*, spécialiste du monde arabe et du Proche-Orient.

Claude Aziza : professeur de langue et littérature latines à l'université Sorbonne-Nouvelle (Paris-III).

Marie-Cécile Bruwier : directrice en archéologie et en histoire de l'art, directrice du Musée royal de Mariemont.

Régis Burnet : professeur à l'Université catholique de Louvain.

Olivier Cachin : journaliste et écrivain.

Marta Caraion : maître d'enseignement et de recherche en littérature française à l'université de Lausanne.

Alessandro Cavagna : chercheur à l'université de Milan (département des études linguistiques, littéraires et philologiques).

Michel Cazenave : écrivain, cofondateur et vice-président du Centre international de recherches et d'études transdisciplinaires (CIRET), il dirige depuis 1984 la traduction en français des œuvres complètes de C. G. Jung.

Baudouin Decharneux : membre de l'Académie royale de Belgique, docteur en philosophie (diplômé en philosophie et histoire des religions). Maître de recherches du Fonds national de la recherche scientifique de Belgique et professeur à l'Université libre de Bruxelles.

Daniel De Smet : directeur de recherche au CNRS, rattaché au laboratoire d'études sur les monothéismes (UMR 8584, Villejuif), où il dirige l'équipe « Canons et hétérodoxies ».

Jean-Daniel Dubois : directeur d'études à l'École pratique des hautes études depuis 1991 et membre du laboratoire d'études sur les monothéismes (CNRS, UMR 8584, Villejuif).

Sibylle Emerit : égyptologue, médiatrice scientifique à l'Institut français d'archéologie orientale, codirige depuis 2012 un programme de recherche, « Paysages sonores et espaces urbains de la Méditerranée ancienne », en partenariat avec l'École française de Rome et l'École française d'Athènes, qui l'amène à élargir ses travaux à la perception auditive des phénomènes sonores dans le monde égyptien ancien.

Sébastien Galland : professeur de philosophie en classes préparatoires aux grandes écoles, chargé de cours magistraux en arts plastiques à l'université Paul-Valéry Montpellier-III, chercheur au Centre d'études en rhétorique, philosophie et histoire des idées, ENS lettres et sciences humaines à Lyon.

Éric Geoffroy : islamologue arabisant à l'université de Strasbourg, enseigne également dans des institutions telles que l'Université ouverte de

Barcelone et l'Université catholique de Louvain.

Gamal Ghitany : écrivain égyptien, ancien grand reporter de guerre, fondateur de la revue littéraire *Akhbar al-Adab*, l'une des plus importantes revues intellectuelles du monde arabe.

Jean-Claude Grenier : docteur ès lettres, ancien conservateur du Département des antiquités égyptiennes des Musées du Vatican (Museo Gregoriano Egizio), directeur d'études à l'École pratique des hautes études (section des sciences religieuses), professeur d'égyptologie à l'université Paul-Valéry Montpellier-III.

Nadine Guilhou : égyptologue, chercheur associé à l'Institut d'égyptologie François-Daumas (Montpellier-III). Elle a participé à huit campagnes de fouilles de la Mission archéologique française de Saqqarah de 2000 à 2008.

Fayza Haikal : docteur en philosophie (Oxford) et professeur d'égyptologie à l'Université américaine du Caire.

Jean-Marcel Humbert : docteur en histoire (égyptologie) de l'université Paris-IV Sorbonne et docteur d'État ès lettres et sciences humaines, il a été conservateur puis directeur de plusieurs musées et a terminé sa carrière professionnelle de conservateur général à l'Inspection générale des musées.

Richard Jacquemond : professeur de langue et littérature arabes à l'université d'Aix-Marseille, traducteur de nombreux romans et essais d'auteurs égyptiens contemporains (notamment de la plupart des œuvres de Sonallah Ibrahim).

Jean-Pierre Laurant : chargé de conférences à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, de 1975 à 2000, membre statutaire du Groupe de sociologie des religions et de la laïcité (CNRS Paris) puis associé après sa retraite. Il est aussi fondateur et directeur scientifique en 1987 de la revue annuelle *Politica Hermetica*.

Daniel Lançon : professeur de littératures française et francophones à l'université Stendhal Grenoble-III, directeur des ELLUG (Éditions

littéraires et linguistiques de l'université de Grenoble).

Jean-Gabriel Leturcq : auteur d'une thèse sur les usages politiques du patrimoine en Égypte, il est secrétaire scientifique du Centre français des études éthiopiennes à Addis-Abeba.

Pierre Lory : arabisant et islamologue, directeur d'études à l'EPHE, chaire de Mystique musulmane.

Jean-Pierre Mahé : agrégé de grammaire, docteur ès lettres, directeur d'études à l'École pratique des hautes études depuis 1988 et membre de l'Institut (Académie des inscriptions et belles-lettres) depuis 2001.

Stefano Micunco : diplômé en philologie grecque à l'université de Bari, docteur de l'université de San Marino, de l'université Reims Champagne-Ardenne (cotutelle internationale) et de celle de Bari en 2012.

Fabrice Midal : écrivain, philosophe et éditeur.

Sarga Moussa : directeur de recherche au CNRS, membre de l'unité mixte de recherche LIRE (CNRS-université Lyon-II), il codirige avec Daniel Lançon la collection « Vers l'Orient » des ELLUG.

Silvia Naef : professeur à l'unité d'arabe de l'université de Genève.

Luc Nefontaine : agrégé en sciences religieuses et docteur en philosophie et lettres. Il a enseigné à l'Université libre de Bruxelles, où il donnait un cours sur la franc-maçonnerie.

Fabien Nobilio : philosophe et historien des religions, responsable des activités philosophiques à l'Instruction publique de la Ville de Bruxelles, collaborateur scientifique au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL) de l'Université libre de Bruxelles et *honorary senior lecturer* à l'université du KwaZulu-Natal (Afrique du Sud).

Claude Obsomer : docteur en philologie et histoire orientales, professeur d'égyptologie et de langue grecque à l'Université catholique de Louvain et

à l'université de Namur.

Khaled Osman : traducteur, critique littéraire et cinématographique et romancier.

Paul-Hubert Poirier : professeur titulaire et directeur de l'Institut d'études anciennes à la faculté de théologie et de sciences religieuses de l'université Laval au Québec et correspondant de l'Institut.

Sylvie Quentin-Bénard : diplômée de l'école des beaux-arts de Saint-Étienne, journaliste et auteur d'articles sur l'art et le patrimoine romans.

Florence Quentin : diplômée d'égyptologie (Montpellier-III, Paris-IV-Sorbonne), journaliste spécialisée, elle a contribué au *Monde des religions* (rédactrice en chef par intérim en 2012) et à ses hors-séries, ainsi qu'à ceux du *Nouvel Observateur* et du *Point*. Elle est aussi conférencière (histoire et sociologie des religions) et a enseigné l'histoire des religions à l'École supérieure de commerce de Montpellier.

Site internet : www.florence-quentin.fr

Donald Reid : professeur émérite d'histoire à la Georgia State University et professeur affilié au département de langues et littératures du Proche-Orient à l'université de Washington.

Anne Rey († 2012) : journaliste et auteur, notamment, de *Satie* (Seuil, 2001). Elle avait également contribué à *Mozart et ses masques* (Omnibus, 2006).

Julie Reynaud : professeur de philosophie en classes préparatoires aux grandes écoles, chargée de cours magistraux en arts plastiques à l'université Paul-Valéry Montpellier-III. Docteur en histoire de la philosophie, elle est aussi chercheur au Centre d'études en rhétorique, philosophie et histoire des idées, ENS lettres et sciences humaines à Lyon.

Thomas Römer : historien, professeur au Collège de France, chaire des « Milieux bibliques ».

Ashraf-Alexandre Sadek : archéologue et historien copte, professeur habilité à diriger des recherches à l'université de Limoges. Fondateur d'une collection encyclopédique sur la culture copte intitulée « Le Monde copte », qu'il dirige depuis trente-cinq ans avec son épouse Bernadette.

Robert Solé : écrivain et journaliste français d'origine égyptienne.

Mohammed Taleb : philosophe algérien, enseigne l'écopsychologie à l'École supérieure en éducation sociale, à Lausanne.

Bertrand Vergely : philosophe, écrivain et enseignant.

Irini-Fotini Viltanioti : chargée de recherches du Fonds de la recherche scientifique (FRS-FNRS) à l'Université libre de Bruxelles et chercheur associé à l'université d'Oxford.

LA PERMANENCE ÉGYPTIENNE

GAMAL GHITANY

Il y a quelques années, tandis que je me tenais en bordure du Nil du côté de la ville antique d'Akhmîm, j'ai assisté à une scène des plus étranges. Cette bourgade, qui était initialement le haut lieu de la dévotion au dieu Min, symbole de la fertilité et de la régénération, est célèbre pour sa tapisserie dont les motifs remontent à l'époque où l'Égypte a embrassé le christianisme. L'accumulation des strates d'histoire successives confère à la ville une présence très particulière et le temps y acquiert une densité incroyable, héritage des populations qui se sont succédé ici, sur les deux rives du Nil, pour y vivre une grande aventure spirituelle. Nous sommes là sur le dernier tronçon du fleuve, avant qu'il se ramifie pour se jeter dans la Méditerranée.

Je me sentais apaisé à la vue de ces eaux qui s'écoulaient dans un doux roucoulement. Nous étions en août, c'est-à-dire à l'apogée de la crue, l'atmosphère était tranquille et le ciel nocturne grouillait d'étoiles – bref, il y avait là tous les éléments qui caractérisent le Saïd – la Haute-Égypte.

Soudain, j'ai entendu une voix féminine s'élever non loin de moi. En me retournant, j'ai découvert une femme qui se tenait sur la berge ; penchée vers le Nil, elle accompagnait ses mots de grands gestes. J'ai d'abord cru qu'elle s'adressait à un interlocuteur invisible qui nageait dans l'onde, mais bien vite, j'ai dû me rendre à l'évidence : elle parlait bel et bien au fleuve...

« Je te jure, ô vénérable, lui disait-elle, que je suis innocente de ce dont on m'accuse, absolument innocente ! »

J'étais en présence d'un rite remontant à l'Antiquité, lorsque le Nil était considéré comme l'une des manifestations de la présence divine dans la vie des Égyptiens. Ils lui avaient donné le nom de Hâpi et le figuraient sous une forme à la fois masculine et féminine : un buste de femme sur un corps d'homme. J'ai remarqué que, dans les temples, le dieu Nil est systématiquement représenté sur le panneau le plus près du sol, de sorte que toutes les autres scènes qui représentent la vie quotidienne sont placées au-dessus de lui. Le fleuve était une source de vie, l'artère principale du pays.

Les paroles prononcées par cette femme ont fait jaillir dans mon esprit maints usages similaires où la vie est mêlée intimement à la mort. Depuis longtemps, je m'emploie à les recenser et à les rassembler : ils constituent un corpus qui permet de répondre à une question que j'entends bien souvent, non seulement dans la bouche d'étrangers mais aussi dans celle de mes compatriotes eux-mêmes : qu'est-ce qui nous relie à ces anciens Égyptiens, bâtisseurs d'une civilisation qui, aux côtés de la Mésopotamie, a posé les fondements de la quête spirituelle de l'humanité ?

La langue de ces hommes a changé à deux reprises, de même que leur foi religieuse, d'abord avec le christianisme, puis avec l'islam. Quant au judaïsme, c'est une religion qui est née de la matrice même de la croyance égyptienne antique. Il n'en est pas de meilleure preuve que les mille et un détails de la vie quotidienne qu'il m'a été donné de vivre depuis que ma conscience s'est éveillée, que ce soit dans le vieux Caire, où j'ai grandi, ou bien dans le Saïd, avec lequel je n'ai jamais rompu les liens depuis qu'il m'a vu naître, à Guhayna plus précisément, un petit village près de Sohag établi à la lisière entre le désert et les terres cultivées. Il n'y a guère qu'en Égypte qu'on peut sentir avec autant d'acuité la séparation entre la vie et la mort : au Saïd, on peut se tenir à la limite du jaune et du vert – un pied sur les sables arides, un autre sur la terre verdoyante. Des lignes franches, tracées au cordeau, qui se sont traduites par une sorte de sacralisation des frontières, que l'on trouve déjà dans l'insistance des pharaons à baliser les villes, les provinces et, plus largement, tout le territoire de l'Égypte.

Là, la vie côtoie la mort, l'humidité alterne avec la sécheresse, tout comme la nuit succède au jour. Cette dualité est un concept essentiel dans la pensée égyptienne antique. Or, la coexistence de deux éléments opposés exige en permanence d'évaluer l'un et l'autre pour parvenir à les jauger et à établir entre eux un délicat équilibre.

C'est de là qu'a jailli l'idée de la balance – c'est-à-dire de la justice, qui en Égypte s'est incarnée en Maât. Il s'agit d'une vision particulière de l'ordre cosmique et humain, dont la représentation a pris les traits d'une déesse trônant avec une plume d'autruche – la plume de Maât – au-dessus de la tête. Aujourd'hui encore, lorsqu'un Égyptien est confronté à une personne par trop imbue d'elle-même, il l'interpelle ainsi : « Eh bien, tu as cru que tu avais une plume sur la tête ? » La signification sous-jacente de cette expression est directement dérivée du concept de Maât, qui donne son cadre et sa structure à notre monde où règne le plus grand chaos, quand bien même il s'agirait d'un chaos organisé et régi par une force supérieure.

Cette force occulte échappe à nos sens, nous ne saurions la percevoir ; tout ce qui nous est possible, c'est d'essayer de comprendre, de poser les bonnes questions en tentant d'y apporter des réponses. Ce sont les questions à propos des phénomènes cosmiques, déjà soulevées par les anciens Égyptiens, qui ont marqué le début de cette tentative de compréhension, ce sont ces questions qui sont à l'origine des trois grandes religions monothéistes.

À Louqsor, je me suis habitué à prendre mes quartiers dans une vieille maison sur la rive occidentale du Nil ; cette région est celle qui, de toutes les régions du monde, revêt le plus de signification à mes yeux. Le temps y paraît particulièrement dense, de même que la lutte contre l'extinction, contre le néant, contre cette force occulte – je veux parler du temps – qu'hélas nul ne saurait terrasser, dont on ne peut même pas infléchir le rythme, ni en la ralentissant ni en l'accélérant. On ne peut qu'en voir les manifestations indirectes en termes de vie et de mort, de jeunesse et de vieillissement, de succession de la nuit et du jour, d'alternance des saisons.

Je suis sorti de la maison, proche de la Vallée des Reines, pour me rendre jusqu'au Nil et, soudain, j'ai vu le disque solaire qui accomplissait sa ronde dans l'espace : un cercle plein et parfaitement dessiné, dont le mouvement était visible à l'œil nu. Ses rayons puissants faisaient fondre tous les éléments de la Création, transformant les pierres, les arbres et le fleuve en lumière et rien d'autre, leur conférant au passage une sorte d'invisibilité. Il était en effet impossible d'en soutenir la vue plus de quelques instants, après quoi il fallait détourner le regard. Je me suis immobilisé, fasciné par ce lever de soleil que nous ne connaissons plus dans les villes surpeuplées et polluées. J'ai essayé de me représenter l'homme

qui avait pu vivre ici il y a sept mille, ou six mille, ou cinq mille ans, afin de mieux le connaître.

L'espace démesuré, avec tous les phénomènes naturels qui l'habitent, est à l'origine de la représentation égyptienne du monde. Celle-ci s'articule autour de deux axes fondamentaux qui sont chacun liés aux mouvements des astres. Le premier est orienté est / ouest et centré sur la course du soleil ; le second, nord / sud, sur le Nil. Il y a un temps pour le soleil et un temps pour le Nil, et chacune de ces deux échelles est continue, répétitive, régulière. C'est de là qu'est venue l'idée d'une force motrice invisible à l'œil. La première fois que je l'ai vue représentée symboliquement, c'était dans l'Osireion, cette structure rattachée au temple de Séthi I^{er}, à Abydos, dont je considère l'architecture et les bas-reliefs – particulièrement ceux qui ont été gravés dans le stuc sous le règne de Séthi I^{er}, le père de Ramsès II – comme l'apogée de l'art égyptien, toutes époques confondues.

Le cercle... Dans toutes les sculptures, dans tous les temples égyptiens, il y a nécessairement un cercle et, la plupart du temps, il est gravé dans le granit rose. C'est que le cercle est considéré comme une forme parfaite, on ne lui connaît ni commencement ni fin – chacun de ses points peut en figurer l'origine comme il peut en incarner la fin : il symbolise l'Univers entier.

Mais, s'il ne s'agissait que d'un cercle, cela signifierait l'immobilité, le néant. Pour que le cercle prenne véritablement corps, il faut qu'il tourne, d'où les deux mains qui le tiennent entre elles, visibles jusqu'aux poignets – le reste se perd hors du cadre. Les mains effleurent le cercle et symbolisent la force motrice occulte. Elles nous affirment que ce monde n'est pas sorti de rien, il a fallu un Créateur, un ordonnateur capable de lui insuffler le mouvement. Cependant, cet ordonnateur est invisible, aucun regard ne peut le percevoir, d'où le nom Amon, qui signifie « le Caché », ou « l'Inconnaissable ». À noter que dans les trois religions monothéistes, la prière se conclut par l'interjection « Amen » – « Disparition ». Les Égyptiens ont ainsi atteint au sommet de l'abstraction, de sorte qu'il faut voir dans la représentation imagée des dieux de simples signes mis à la portée des humains afin qu'ils puissent imaginer leurs divinités.

Non seulement le cercle occupe une place immense dans la symbolique égyptienne, mais j'ai pu constater, durant mon long compagnonnage avec les architectures islamique et copte, qu'il formait également un élément essentiel de leur ornementation. Bien sûr, le recours à ce motif paraît banal

et en usage dans bien d'autres écoles artistiques, mais je parle ici du cercle dans sa relation avec l'espace environnant, sans parler de la matière dans laquelle il est gravé, le granit rose. L'architecture de l'Égypte illustre avec force cette permanence de la culture égyptienne en dépit des bouleversements intervenus dans la croyance et dans la langue.

Cette architecture apparaît de fait comme un fidèle reflet de l'ancienne conception égyptienne du monde, selon laquelle tout édifice était nécessairement relié au cosmos. Les entrées des temples qui donnent sur le Nil ou qui sont établis en bordure du désert sont toutes orientées vers le nord, vers l'Étoile polaire. Quant aux pyramides, elles concrétisent jusque dans la pierre l'image d'une ascension spirituelle en direction des cieux. Ce qu'elle a pu me fasciner, cette Grande Pyramide que j'ai contemplée de si longs moments à toutes les heures du jour ! J'ai même passé une nuit entière à l'intérieur, étendu dans le sarcophage du roi Kheops, dans la chambre funéraire : je voulais voir de mes yeux ce fameux rayon qui traverse un long tunnel pour relier le sarcophage à la lumière des étoiles, et qui apparaît aux derniers instants de la nuit. Partout, il incombe de s'arrimer au cosmos, de s'orienter vers l'infini en passant par le fini, cela même au plus profond de la terre.

Dans la tombe d'Horemheb, au cœur de la Vallée des Rois, je me suis arrêté longuement devant les motifs dessinés par les prêtres dans la chambre funéraire, à une profondeur de cent vingt mètres. Dans ce lieu où l'on perd la notion des directions cardinales, on est surpris de voir les représentations venir les ressusciter : le gisant doit pouvoir, depuis son éternité, s'orienter vers le lever du soleil, vers le cosmos incommensurable. Il s'agit là de l'Égypte ancienne ; aujourd'hui quand les Égyptiens musulmans enterrent leurs morts, ils les tournent dans la direction de la Kaaba.

Le deuxième concept fondamental de l'architecture égyptienne est celui de la progression. On en trouve l'illustration dans tous les temples, quel que soit leur style. L'idée provient de la crue du fleuve, qui ne survient pas d'un seul coup, mais commence avec une simple goutte d'eau. La goutte d'eau initiale est suivie de beaucoup d'autres. Dans le mythe fondateur qui a conduit l'Égypte à sacrifier le symbole de la maternité – Isis –, nous lisons que la crue provient des larmes de la fidèle épouse pleurant son mari Osiris, le maître de l'au-delà, avant qu'elle parte en rassembler le corps dispersé en quarante-deux morceaux sur tout le territoire d'Égypte. À l'endroit de chaque morceau retrouvé, Isis érigeait un sanctuaire et, lorsqu'elle retrouvait

l'organe sexuel de son époux, elle se féconda avec. En d'autres termes, son fils Horus a été conçu d'un mari décédé, fils qu'elle dut cacher pour le mettre à l'abri de la vindicte de son oncle Seth.

*

J'ai maintes fois admiré les fresques délicates où Isis se tient derrière Osiris, qui apparaît toujours enveloppé dans un linceul blanc, les mains croisées sur sa poitrine. Cette position, que l'on connaît sous le nom d'« osirique », rappelle étroitement celle qu'adoptent les croyants des trois grandes religions monothéistes au moment de prier. Isis se tient derrière lui telle une gardienne qui veille son enfant martyr. Je me suis plu à contempler le geste tendre et raffiné de son doigt effleurant l'épaule de son mari. Cet effleurement, nous le retrouvons dans toutes les scènes qui représentent la famille égyptienne, aussi bien dans la peinture que dans la sculpture. La femme est de même taille que l'homme, et leur enfant se tient entre eux. Ce profond sens de la famille est l'une des clés pour comprendre la personnalité égyptienne.

Ce qui m'a le plus frappé dans le temple d'Abydos – qui par miracle nous est arrivé presque intact en dépit de toutes les déprédations qu'il a subies particulièrement à l'époque où l'Égypte a embrassé le christianisme –, c'est cette fresque située dans la niche consacrée à Osiris : on peut y voir représentés des spermatozoïdes, ce qui laisse supposer que les Égyptiens disposaient d'une lentille grossissante grâce à laquelle ils ont pu observer ces cellules porteuses de vie. Hélas, le moyen qu'ils ont utilisé pour ce faire n'est pas parvenu à notre connaissance. Si on peut penser que l'idée de progression a été inspirée aux Égyptiens par le phénomène de la crue, il est également possible qu'ils l'aient simplement tirée de l'observation de la vie, puisque celle-ci ne se constitue pas d'un seul coup, mais au cours d'un processus évolutif qui conduit du nouveau-né jusqu'à l'adulte.

L'architecture égyptienne est une tentative désespérée pour lutter contre l'anéantissement, c'est pour cela qu'elle est tellement chargée de symbolisme. L'Égyptien a entrepris de construire afin que son nom reste présent après lui, une fois qu'il aura sombré dans le néant. Le phénomène vaut encore pour les Égyptiens d'aujourd'hui, et pas seulement pour les plus nantis d'entre eux : les gens les plus simples apposent parfois sur leur

tombe, aussi modeste soit-elle, une inscription priant les passants de ne pas les oublier.

Cette volonté de durer est également présente chez les Égyptiens qui émigrent à l'étranger, de plus en plus nombreux depuis la fin des années 1970, afin d'y gagner leur vie. Le phénomène était inédit pour cette Égypte qui, dans son Histoire, n'avait jamais connu d'émigration de masse – du reste, même si elle remonte à une quarantaine d'années, on peut dire que cette tendance n'en est qu'à ses débuts. Eh bien, même chez les émigrés, je remarque que leur rêve est de rentrer un jour au pays après avoir accumulé de quoi faire construire une demeure, que ce soit pour y vivre, ou pour y mourir : le souhait de posséder une maison est quelquefois égalé, voire battu en brèche par celui de disposer d'une tombe. Pis, cette dernière requiert encore plus de soin et d'attention, puisqu'elle doit durer éternellement, quand les demeures d'ici-bas sont éphémères.

L'architecture – au même titre que la peinture, la sculpture et la momification des corps – apparaît donc comme une manière de refuser l'anéantissement. Ce refus a conduit les Égyptiens à imaginer pour le voyage dans l'au-delà des étapes directement inspirées de celles de la vie terrestre. Dans la tombe de Sennedjem, l'artiste de Deir el-Medina, on voit ce dernier arpenter les champs d'Ialou – le nom égyptien du paradis – en compagnie de son épouse, se livrant à la récolte du lin et du blé, dans une scène que je tiens pour l'une des plus belles représentations artistiques de l'histoire humaine. Sous la fresque, on peut lire cette inscription : « Un territoire libre de tout ennemi. » Au paradis, on accède à un monde de paix éternelle mais, pour y accéder, il faut d'abord en passer par l'épreuve du tribunal. Ce tribunal est présidé par Osiris, qui trône devant une balance, tandis que, tout autour de lui, des scribes sont chargés de recueillir les déclarations du défunt au sujet de ses bonnes et mauvaises actions. C'est ce qu'on peut appeler « l'aube de la conscience », selon le beau titre que le célèbre égyptologue américain James Henry Breasted a donné à l'un de ses ouvrages.

Le refus du néant, donc, et la découverte de l'autre monde bâti sur la gratification et le châtement. C'est le moment suprême dans l'histoire de l'humanité, celui où l'homme décide que l'existence terrestre n'est qu'une période de transition et de patience. Cette idée s'est transmise aux religions ultérieures, jusque dans les détails les plus ténus. On est ainsi stupéfait de découvrir, dans le temple de Séthi I^{er} et dans celui de Ramsès VI, des

descriptions imagées de la félicité éternelle et du châtiment infernal qui rappellent étrangement celles que nous connaissons grâce aux grands livres saints, particulièrement le Coran : les tourments infligés aux infidèles, la traversée du pont au-dessus de l'Enfer, le supplice de la peau brûlée, les amputations, tout cela est décrit avec précision et intensité sur les murs ceignant les tombes des anciens rois d'Égypte.

*

À Boulaq, un quartier populaire du Caire, j'ai vu un jour surgir une procession de femmes vêtues de noir, qui avaient peint leur visage de *nîla* – cette teinture bleue extraite d'une plante qui était déjà en usage il y a des millénaires. Une jeune femme a retenu mon attention : elle était jeune et se trouvait au centre de la procession ; manifestement, c'était elle qui était frappée par le deuil. Ses mouvements ressemblaient à une danse, elle ondulait des bras au-dessus de sa tête qui ballottait de côté et d'autre. Elle m'a immédiatement fait penser à la célèbre fresque qui se trouve dans la tombe de Ramose – un des vizirs d'Akhenaton – une de ces « tombes des Nobles », établies sur la rive ouest de Thèbes. La fresque met en scène des pleureuses en train de se lamenter : elles saluent le défunt après sa momification en agitant leurs mains et leur corps selon une danse qui annonce exactement celle que je venais de voir ce matin-là dans une ruelle de Boulaq.

Le cri exprime le chagrin qu'on éprouve pour le défunt, mais c'est en même temps une manière de s'insurger contre la mort, cette force qu'on ne peut ni entraver ni stopper : c'est une affirmation de la valeur de la vie et non une soumission à la toute-puissance de l'anéantissement. Le dernier rituel qu'accomplissaient les prêtres égyptiens, après avoir momifié le défunt et avant de le déposer dans le tombeau, était d'ouvrir sa bouche avec un instrument spécial. Alors, le grand-prêtre lui criait au visage : « Lève-toi, la mort n'a pas eu raison de toi ! » De la même façon, lorsque mon père est décédé, l'un de nos proches, un homme âgé, s'est penché vers son oreille afin de lui inculquer les versets coraniques qu'il lui conviendrait de réciter lorsqu'il rencontrerait les obstacles attendus sur le chemin vers l'éternité : « Ne crains rien, lui disait-il ainsi, tes bonnes actions plaideront pour toi. » Ce sont les mêmes mots qu'on retrouve dans *Le Livre de la sortie au jour*, que d'aucuns ont appelé à tort *Le Livre des morts*.

La conception que les Égyptiens – qu'ils soient musulmans ou chrétiens – se font aujourd'hui de la mort est, dans son essence, inspirée de la croyance antique. Les rites qui l'accompagnent manifestent la tristesse profonde en même temps que la protestation contre l'injustice du monde. C'est ainsi que les Égyptiens crient leur détresse même s'ils croient profondément qu'il existe une autre vie et qu'il ne s'agit que d'un passage vers la résurrection et le Jugement dernier – après quoi les bons croyants iront au Paradis et les pécheurs en Enfer.

La mort revêt ainsi chez eux une importance sacrée ; lorsqu'elle survient, il convient de présenter ses condoléances. À la campagne, les voisins offrent à manger aux proches du défunt, chaque famille du village fait porter un plateau empli de mets, sachant que les visiteurs ont parfois parcouru de très longues distances pour venir consoler leurs proches. Autant on peut être indulgent avec ceux qui n'auraient pu assister à la célébration d'une occasion heureuse – qu'il s'agisse d'un mariage, d'une circoncision ou d'un retour de pèlerinage en Terre sainte –, autant on ne pardonne guère le manquement au devoir de condoléance.

*

Parmi les éléments qui ont préservé le rite égyptien dans ce mouvement de va-et-vient entre la permanence et l'interruption, figurent les fêtes du *mouled* célébrant la naissance d'un saint, qu'il soit musulman, chrétien ou juif. Chaque lieu a ainsi son saint qui protège le village, la ville, voire la région tout entière. À force de m'intéresser à ce phénomène, tantôt par l'étude, tantôt par l'expérience vécue, j'ai remarqué que la célébration des *mouled* obéissait à un système parfaitement structuré qui reflète exactement l'organisation politique de l'État. Si l'on examine la carte des saints de l'islam, on s'aperçoit que, au Caire, à la fois la première ville d'Égypte et sa capitale, donc son centre politique, se trouve le mausolée de Sayedna el-Hussein – petit-fils du prophète Mahomet.

Lorsque les Égyptiens ont embrassé le christianisme au début de notre ère, puis l'islam au VII^e siècle, ces religions se sont imprégnées de croyance égyptienne, et il a fallu plusieurs siècles d'adaptation avant qu'on parvienne à une harmonie entre la foi nouvelle et l'héritage ancien.

Du fait que Sayedna al-Hussein est mort en martyr pour avoir voulu défendre ses valeurs, en l'occurrence la conservation du califat dans la

descendance du prophète, celui-ci a pris dans le cœur des Égyptiens la place qu'avait occupée avant lui Jésus, qui s'est sacrifié pour sauver l'humanité. Or, ce dernier lui-même s'était substitué à Osiris, mort en martyr après avoir combattu Seth, le symbole du mal. Bien qu'Osiris fût devenu le « maître de l'au-delà », il n'en était pas moins un symbole de la continuité de la vie et de son renouvellement permanent. Son épouse Isis avait conçu et mis au monde leur fils Horus après sa disparition – processus qui évoque fortement celui de l'Immaculée conception et de la naissance de Jésus. Le mausolée cairote qui abrite – dit-on – la tête de Sayedna el-Hussein tranchée à Karbalâ' est ainsi devenu le centre spirituel de l'Égypte, et le lieu le plus sacré de l'islam égyptien, tout comme le lieu le plus sacré de l'Égypte ancienne se trouvait à Abydos. Là, Isis, dans son parcours pour retrouver les restes de son défunt époux, avait découvert la tête d'Osiris.

Dans cette représentation, le corps d'Osiris symbolise le territoire de l'Égypte dont les frontières ont été dessinées par la force, l'une des premières responsabilités de pharaon étant de préserver celles-ci.

Dans l'Égypte antique, le territoire était subdivisé en deux États – la Haute-Égypte (le Saïd) et la Basse-Égypte (le Delta) jusqu'à ce que le roi Men (Ménès, en grec) vienne les réunifier durant la I^{re} dynastie. Le centre spirituel du Saïd est aujourd'hui le gouvernorat de Qena, qui abrite la dépouille de Sidi 'Abd al-Rahîm de Qena (originaire du Maroc), tout comme le centre spirituel du Delta se trouve à Tanta, là où repose la dépouille de Sidi Ahmad al-Badawi (lui aussi originaire du Maroc – il semble que, durant l'ère islamique, le fait de venir de loin était une condition pour prétendre à la qualité de saint).

Les célébrations du mouled, qu'elles soient musulmanes ou chrétiennes, suivent le même modèle : on y trouve une foire où s'échangent les marchandises, des attractions pour les couches sociales défavorisées, une occasion pour les petites gens d'échapper à leur routine. Le mouled qui illustre de la manière la plus remarquable la pérennité des rites est celui d'Abû l-Haggâg Yûsuf al-Uqsûrî. Cette célébration se déroule chaque année à Thèbes – aujourd'hui Louqsor –, autrefois la capitale de l'Empire égyptien après l'expulsion des Hyksos. Aucun lieu n'est aussi emblématique de la civilisation égyptienne que le temple de Louqsor construit par Ramsès II, dans lequel se trouve une église édifiée au temps de l'occupation romaine, ainsi que la mosquée consacrée au même sidi Abû l-Haggâg, saint patron de Louqsor.

Le rite le plus emblématique de ce mouled est celui que l'on connaît sous le nom « la procession » : les gens chargent des barques sur leurs épaules et commencent à défiler, ainsi lestés, d'abord dans la mosquée bâtie au-dessus du temple, puis à travers la ville. La barque est un symbole hérité de l'Égypte antique, elle renvoie à l'idée de passage – le passage de l'homme, de la vie à l'éternité, le passage du soleil traversant le ciel, le passage d'un temps terrestre à un temps céleste. Ce symbole, les Égyptiens l'avaient puisé dans leur environnement quotidien, la barque étant à l'époque le seul moyen de traverser le fleuve.

*

Tous ces rites continuent d'être pratiqués en dépit de la montée du wahhabisme. Ce courant extrémiste, qui a vu le jour dans le désert du Najd, au XIX^e siècle, et est devenu depuis le courant dominant en Arabie Saoudite, a fortement influencé les nombreux Égyptiens qui s'étaient expatriés là-bas pour travailler – peut-être parce qu'ils l'ont inconsciemment associé à la prospérité que connaissait le pays grâce à la manne pétrolière. Il se trouve que le wahhabisme voue une profonde hostilité à la civilisation égyptienne antique, qu'il tient pour athée, ou du moins païenne. Or, il s'agit là d'une vision contraire à la vérité, inspirée de l'Ancien Testament. Bien que le prophète Moïse eût grandi dans ce pays, où il avait été éduqué après que pharaon l'avait pris sous son aile, cela n'a pas empêché le livre saint du judaïsme de décrire le roi d'Égypte comme un parangon de despotisme.

Cette hostilité s'est retrouvée telle quelle dans les livres saints ultérieurs. Cependant, grâce à la mise au jour des textes sacrés de l'Égypte ancienne – au premier rang desquels *Les Textes des pyramides* et *Le Livre de la sortie au grand jour* –, les Égyptiens d'aujourd'hui découvrent que leurs ancêtres ne vivaient pas dans un monde païen, que leur univers était gouverné par des lois et régi par des forces invisibles, que ce qu'on avait pris pour des signes témoignant d'une croyance polythéiste n'était en réalité qu'un moyen de symboliser l'invisible par des signes visibles. Plutôt que de s'arrêter à l'arbre en soi, comme le faisaient les païens, il convient de le dépasser pour y voir une signification bien plus profonde, le symbole de la vie qui se régénère et celui de la fertilité.

*

Un dernier aspect important de la préservation de la croyance égyptienne à travers le temps, qui a contribué à ancrer la permanence en dépit de l'interruption, réside dans la capacité de cette civilisation à absorber ses envahisseurs et à leur faire adopter ses valeurs essentielles. L'Histoire regorge de tels exemples : ainsi Alexandre le Grand est venu en Égypte comme conquérant, avant d'y installer une dynastie de gouvernants issus de l'étranger, les Ptolémées. Cette période nous a légué deux temples importants, celui de Dendérah, dédié à la déesse Hathor, et celui d'Edfou, dédié à son mari Horus ; tous deux ont été édifiés à l'époque ptolémaïque mais tant leur conception que les inscriptions ornementales gravées sur leurs murs sont authentiquement égyptiennes. C'est dire à quel point l'Égypte a réussi à imposer son puissant patrimoine spirituel à ces gouvernants venus d'ailleurs, de sorte qu'ils sont eux-mêmes devenus égyptiens.

Le second exemple est tiré de mon expérience personnelle, puisque j'ai longtemps vécu dans le vieux Caire, dont j'ai exploré les venelles en long et en large et appris à en connaître les habitants. J'ai ainsi pu constater que maints artistes et artisans opérant sur le célèbre marché de Khân el-Khalîli étaient des étrangers, venus pour une raison ou pour une autre s'installer en Égypte : il y avait parmi eux des Indiens, des Iraniens, des Afghans, des Soudanais – avant eux, il y avait eu des Turcs, des Tcherkesses, bref, des gens de toutes origines. Pour la plupart, ceux-ci ont conservé un certain temps leur identité d'origine, puis ils ont commencé à parler l'égyptien dialectal et à suivre les habitudes locales, jusqu'à se fondre peu à peu dans la culture autochtone, à s'égyptianiser en quelque sorte. Après quoi ces immigrés ont donné le jour à une nouvelle génération qui n'avait déjà plus de rapport avec la culture de ses parents. Aujourd'hui, il ne reste par exemple plus aucune trace des petits-enfants des mamelouks, qui pourtant ont gouverné l'Égypte pendant plusieurs siècles.

Bien sûr, ce processus n'était pas univoque, puisque ces immigrants transmettaient également à leurs hôtes une partie de ce qu'ils avaient abandonné – mais, en définitive, la victoire était du côté du plus fort, et le plus fort en l'occurrence, c'était la vision égyptienne du monde...

Traduit de l'arabe [Égypte] par Khaled Osman

Addendum :

Gamal Ghitany a écrit ce texte quelques mois avant la « Révolution du Nil ». Depuis, il s'est exprimé à plusieurs reprises sur cet événement et plus particulièrement sur la journée du 11 février qui, selon lui, « fera date dans la mémoire égyptienne et dans celle de l'humanité ».

Pour celui que l'on considère comme le plus grand écrivain vivant de son pays, les Égyptiens ont longtemps gardé le silence mais lorsqu'ils se sont éveillés, le 25 janvier 2011, ils sont « devenus un, tous en un », selon l'expression consacrée de l'Égypte ancienne pour parler de « l'anéantissement de l'individu limité dans le cosmos illimité ».

Telle est la conclusion qu'il nous livre aujourd'hui :

Sans lire et méditer *Le Livre des morts*, dont les textes accompagnaient ceux qui partaient vers l'Éternité, sans saisir la vision égyptienne du monde qu'expriment les textes anciens, les chansons populaires et les dictons comme celui-ci : « Endure le mauvais voisin car, soit il finira par lui arriver malheur, soit il partira », sans comprendre en profondeur cette parole antique, « tous en un », on ne peut véritablement comprendre la Révolution qui vient de se dérouler en Égypte, et que je tiens pour une des manifestations du génie des Égyptiens.

Extrait de « Transeuropéennes », 21 février 2011

ÉGYPTE, MÈRE DU MONDE

Florence Quentin

« Ton rêve est une Égypte et toi c'est la momie avec son masque d'or. »

Jean Cocteau

Misr Oum el Dounia : « L'Égypte est la mère du monde », affirment non sans fierté les Égyptiens, conscients d'être nés dans l'un des plus vieux pays que l'humanité ait connus. Mais cette maternité-là a largement dépassé les frontières de la vallée du Nil ; elle a enfanté de singuliers rejetons dont certains ont oublié que cette terre de tous les savoirs était leur berceau et, tels des déracinés, de quel rhizome ils descendaient. C'était sans compter sur l'œuvre souterraine, quasi alchimique (le terme viendrait de *Kemet*, la terre noire et limoneuse), de l'Égypte qui a travaillé et travaille encore à leur insu, à notre insu.

Car, si « l'histoire commence à Sumer », notre mémoire collective ne retient que l'éclat et la longévité exceptionnelle de « cette vieille civilisation à laquelle l'Europe doit le principe de toutes ses connaissances » (Jean-François Champollion). Le découvreur inspiré du système hiéroglyphique disait juste : l'Égypte pharaonique représente sans doute celle qui a le plus hanté l'imaginaire de l'Occident.

À travers un prisme inattendu, elle s'est diffractée de manière prodigieusement riche mais complexe dans l'inconscient de l'homme moderne, s'incarnant dans l'égyptophilie tout autant que dans

l'égyptomanie qui puise son originalité dans la réutilisation de thèmes antiques dont la permanence depuis cinq mille ans témoigne d'une incomparable force d'évocation.

Cette fascination peut parfois même confiner à la *mania*, au sens antique du terme, c'est-à-dire à une « folie » qui ne dit pas toujours son nom et dont l'Égypte est le prétexte névrotique avec ses délires de grandeur et son ésotérisme de pacotille.

Mais, tout délire écarté, comment ne pas être « subjugué » ? Sphinx, pyramides, trésors, tombes fastueuses, momies, fuite des Hébreux, écriture hermétique aux profanes ou encore Toutankhamon, Ramsès ou Cléopâtre agissent comme autant d'évocations envoûtantes. Le voile de mystère qui recouvre une sagesse et une connaissance encore à décrypter a non seulement hanté les spéculations des alchimistes de la Renaissance, des francs-maçons et des philosophes et poètes allemands de la *Naturphilosophie* mais il a aussi fait le lit d'un ésotérisme toujours vivace. Depuis l'Antiquité, cette civilisation s'impose, championne toutes catégories, comme la source et le modèle de toutes les initiations (ainsi l'adage maçonnique : « Toute lumière vient de l'Orient, toute initiation de l'Égypte »). Autant d'ingrédients qui font énigme – pour les Grecs et les Romains, logiciens pour les uns, pragmatiques pour les autres, l'adjectif « mystérieux » qualifiait déjà ce pays qui consacrait la plupart de ses forces aux dieux et à l'immortalité – et qui alimentent depuis toujours le « goût de l'Égypte », une disposition quasi ininterrompue dans le temps.

De surcroît, d'autres cultures, d'autres religions, qui ont découvert un terrain fertile dans ce pays (« L'Égyptien est le plus religieux des hommes », écrivait déjà Hérodote), s'y sont aussi épanouies : à leur tour, elles l'ont enrichi et ont contribué à forger son identité. Hébreux, Phéniciens, Grecs, Romains ont emprunté à cette université millénaire les germes dont ils ont nourri l'histoire. L'Occident judéo-chrétien et l'Orient musulman ont également recueilli ce savoir subtil, cette sagesse remarquable et les ont absorbés dans leur patrimoine culturel et spirituel. En cela, au-delà du prestige indéniable attaché à la civilisation de l'Égypte ancienne, nous devons aussi rendre hommage à tous ces peuples qui ont bu à sa source mais qui, chacun à leur manière, ont participé à sa grandeur, à son rayonnement et à la transmission de ses traits fondamentaux. Tous ces fils tissés ensemble se sont finalement incorporés au patrimoine collectif de l'humanité.

C'est encore l'Orient égyptien et sa géographie imaginaire qui inspirèrent et inspirent encore les écrivains, les poètes, les photographes et les peintres, comme une étape incontournable à la source de la civilisation. Ce « Grand Tour » qui hante les mémoires occidentales transforme l'homme en écrivain, l'homme en artiste accompli, car « l'Orient est une création de l'Occident, son double, son contraire, l'incarnation de ses craintes et de son sentiment de supériorité tout à la fois, la chair d'un corps dont il ne voudrait être que l'esprit », relevait le théoricien et critique littéraire Edward Said.

Transtemporelle Égypte

Le virus égyptien, disons-le d'emblée, n'est pas récent, qui a « contaminé » avec plus ou moins de bonheur l'Antiquité classique avant de saisir le monde entier.

Plutôt qu'user du terme d'intemporalité, ne serait-il alors pas plus juste de parler de transtemporalité de l'Égypte, cette capacité qu'a une œuvre d'art ou une civilisation d'être, non pas d'aucune époque, mais de plusieurs, et de les traverser ?

Nous-mêmes, contemporains, avec nos certitudes nées à l'ère du Progrès et de la science souveraine, ne faisons pas exception : l'attraction est toujours aussi puissante quand il s'agit de cette « mère du monde » qui fait encore et toujours entendre sa voix. Comme tant de philosophes, de conquérants – d'hommes des Lumières pourtant nourris au sein de la déesse Raison, tel Vivant Denon s'agenouillant avec l'armée de Bonaparte devant le temple de Dendérah et s'exclamant : « Tout annonce que ces temples contenaient, pour ainsi dire, l'essence de tout, que tout en émanait » – comme tant d'artistes et même d'idéologues avant nous, nous avons chacun « notre » Égypte, secrète et parfois irrationnelle, qui nous prend dans ses rets.

Résister à la mort, la sublimer, inviter l'immortalité dans le quotidien : cela aussi, cette civilisation hantée par l'au-delà l'a fait avec panache, nous accompagnant parfois dans nos propres deuils. En 1967, face à l'incroyable succès de l'exposition « Toutankhamon », au Louvre, François Mauriac l'avait bien compris : « Ces visiteurs patients sont à leur insu moins attirés par des objets que par ce qu'ils signifient : une résistance à la mort, qu'ils pressentent vaine et condamnée d'avance. »

Pour l'Occident en quête de lui-même, sécularisé pour le meilleur et pour le pire, la tentation est donc grande de « trouver son Orient » du côté de cette terre originelle qui se fait miroir où réfléchir ses rêves d'éternité.

Mais rêver de l'Égypte, rêver « notre Égypte », comme Alexandre, Bonaparte, Nerval, Lesseps ou Freud, ne nous dispense pas de nous interroger : existe-t-il un *continuum*, un lien avoué ou souterrain entre la civilisation pharaonique et celle de ce creuset de la pensée et des sciences que fut l'Alexandrie gréco-romaine, celle de l'Égypte judéo-chrétienne, celle de l'Égypte musulmane ? En dépit des césures apparentes, une réelle continuité de l'Égypte s'est-elle imposée ?

La recreation de l'Égypte

Sur le socle des savoirs anciens, dont on apprend de plus en plus grâce à la « jeune » science égyptologique, se sont bâtis des imaginaires immensément féconds de par le monde.

L'Antiquité classique, déjà, avait exploré l'Égypte comme une terre exotique. C'est donc une Égypte renouvelée par un ensemble d'artifices qui s'est superposée à l'Égypte historique. Le prestige grandissant de cette civilisation inconnue, donc mystérieuse, est devenu une véritable obsession. Une Égypte fantastique a vu le jour.

Théophile Gautier (1859), pour l'écriture de son *Roman de la momie*, grand classique de l'égyptomanie, l'illustre parfaitement dans une lettre à Ernest Feydeau, où il montre un itinéraire réalité-fiction, à double sens : « Vous avez soulevé devant moi le voile de la mystérieuse Isis et ressuscité une gigantesque civilisation disparue. L'histoire est de vous, le roman est de moi. » À l'érudition, à l'exactitude historique, se mêlent le mythe et la recreation du romancier, nostalgique d'une Antiquité qu'il imagine comme un âge d'or.

Les travaux égyptologiques aussi bien que les multiples variations, caricatures ou hommages de l'égyptomanie font souvent l'objet d'une reconstitution de l'Égypte ancienne : toutes ces démarches, des plus louables aux plus nébuleuses, sont une manière d'anamnèse psychologique, ces informations relatives au passé du patient recueillies par un psychologue. C'est donc bien d'une Égypte reconstruite *a posteriori* dont il s'agit et dont la vérité est relative au présent de celui qui la regarde.

On peut alors s'interroger : de quel héritage égyptien, conscient ou fantasmé, l'Occident est-il vraiment le dépositaire ?

À quelles sources se sont nourris ces imaginaires qui n'ont cessé de réinventer l'Égypte et ont pris rang à côté de ce qui est attesté, avec autant de force que les savoirs ?

Comment se sont-ils élaborés à travers le temps et l'espace ? Quelles formes revêtent-ils aujourd'hui ?

Enfin, de quel héritage l'Égypte contemporaine peut-elle à son tour s'enorgueillir ? Comment s'approprie-t-elle, dans le contexte multiconfessionnel et géopolitique qui est le sien, la puissance et la grâce de ces grands (et parfois encombrants) ancêtres pharaoniques, elle qui peine parfois à trouver son identité au sein du monde arabe ?

« Sommes-nous tous des Égyptiens » ?

Telle est l'ambition du présent *Livre des Égyptes* : tenter de répondre à ces questions en rassemblant dans un projet original plusieurs facettes d'une même réalité. Pour l'approcher au plus près, nous avons confié une centaine de contributions à cinquante des meilleurs spécialistes de chaque période et de chaque discipline, à la manière d'un chant choral qui interpréterait autant de parties musicales différentes : l'Égypte, qui demeure « une » à travers ses variations.

L'esprit n'est donc pas à un nouveau dictionnaire de la civilisation pharaonique, dont il existe déjà de sérieuses tentatives. Mais plutôt, à partir de ce que l'on sait de manière avérée sur l'Égypte ancienne, de s'interroger de la façon la plus exhaustive possible (mais le sujet se pourra-t-il jamais cerner ?) sur tous les courants ultérieurs qu'elle a nourris, qu'ils soient scientifiques, philosophiques, théologiques, politiques ou encore artistiques. Qu'ils soient réels tout autant que sublimés, fantasmés. Qu'il s'agisse de l'hermétisme, des Pères du désert, des soufis, de l'égyptophilie qui donnera des textes et des dessins qui serviront eux-mêmes de base à l'égyptomanie, de la naissance de l'égyptologie, comme des délires graphomanes de l'*heroic fantasy* ou encore des visions hollywoodiennes de la terre des Pharaons.

En somme : quand les savoirs ne supplantent pas les imaginaires dans la mesure où les uns et les autres nous parlent, en définitive, et avec autant de légitimité, de l'Égypte que nous nous sommes construite. De celle que,

définitivement, nous aimons. Et dont Paul Morand disait qu'elle était « un jour de bonheur que les dieux ont offert aux hommes » (préface à *Harem*, 1937).

Par souci de clarté, *Le Livre des Égyptes* est composé de huit parties chronologiques :

1. La première partie, « **L'Égypte pharaonique et son héritage** », donne la parole à l'égyptologue allemand Jan Assmann, qui a étendu les limites de sa spécialité à une réflexion approfondie sur la « mémoire culturelle » et sur l'empreinte laissée par l'Égypte ancienne jusqu'à nos jours. Il lui incombe d'introduire la double problématique des imaginaires et des savoirs, en dressant le décor d'origine – l'Égypte pharaonique – dans lequel les siècles futurs vont installer leurs propres mises en scène, déclinées à l'envi. C'est ainsi qu'en « historien de la mémoire », Jan Assmann liste et étudie en dix premiers points les images que la postérité s'est faites de l'Égypte, balayant ainsi ce qui relève des imaginaires. Puis, en dix autres points, l'égyptologue exigeant qu'il est développe les fondements et les caractéristiques de l'Égypte ancienne telles que les conçoit l'égyptologie contemporaine, celle des chercheurs et des scientifiques, en somme, celle des savoirs.

2. La deuxième partie aborde la période dite « tardive » de l'Égypte, c'est-à-dire grecque (332 av. J.-C.-30 av. J.-C.) et romaine (30 av. J.-C.-395 apr. J.-C.). Elle débute sur ce qui fut « **Un mythe antique** » pour les auteurs, les historiens et les philosophes de l'Antiquité : si la terre des Pharaons reste le lieu qui s'est imposé, plus que tout autre, comme fondateur pour les Grecs, elle a évoqué, sous la plume des auteurs classiques comme Virgile, tout à la fois l'altérité, la répulsion et « une attraction proportionnelle à leurs préventions » ([Baudoin Decharneux et Fabien Nobilio](#)). Cette Égypte « ptolémaïque » tient son nom des généraux d'Alexandre qui y firent naître une brillante civilisation dont l'histoire du pays n'a pas à rougir : on y croise Alexandre qui, en dépit de son passage météoritique sur les traces des pharaons, prit le temps de se faire saluer du nom de « Fils d'Ammon », à Siwa. Deux ans et demi après sa mort à Babylone, ses successeurs interceptèrent la « glorieuse relique » en route vers les tombeaux royaux de Macédoine pour la conduire... en Égypte : une

« appropriation de la dépouille du fondateur de l'hellénisme [qui] donna aux Lagides la légitimation politique du pouvoir acquis et leur procura une généalogie divine » ([Alessandro Cavagna](#)).

Une « **Macédonienne en Égypte** » : Cléopâtre en était une, digne descendante de sa lignée. Polyglotte, elle parlait couramment plus de sept langues différentes et fut l'auteur, notamment, du *Canon de Cléopâtre*, l'un des premiers traités d'alchimie. On imagine alors quelle fut l'incroyable rencontre entre cette reine de légende (objet de fascination et d'aversion pour les siècles des siècles), incarnation terrestre d'Isis-Aphrodite et Marc Antoine, « nouveau Dionysos »... ([Michel Cazenave](#)).

Ville grecque dans sa structure, Alexandrie devint, sous Ptolémée, *Philadelphos*, le centre culturel le plus important de son temps, une nouvelle Athènes. Faire revivre « **Le rayonnement d'Alexandrie** » ? Le roi y construisit le Musée et les savants les plus renommés y furent conviés. Sa Bibliothèque de tous les savoirs parvint à réunir tout ce que le monde d'alors comptait d'œuvres, avec la réquisition des livres appartenant aux étrangers débarqués à Alexandrie, auxquels on faisait restituer des copies confectionnées à cet effet. C'est ainsi que celle qui fut le phare (au sens propre et figuré) de l'Antiquité compta parmi ses savants aussi bien Callimaque, qu'Ératosthène, Apollonius de Rhodes et les auteurs parmi les plus célèbres de l'époque hellénistique. Dans ce creuset perpétuellement en ébullition naquit l'alchimie, les cultes à mystères s'épanouirent, ainsi que le néoplatonisme et le néopythagorisme. Et bien sûr l'hermétisme, « voie » plutôt que système philosophique qui connaîtra une pérennité exceptionnelle en Occident. Jean-Pierre Mahé nous donne ici une traduction inédite des deux traités du ([Corpus hermeticum](#)). Enfin, nous refermerons cette section sur l'égyptomanie ou l'égyptophobie des empereurs romains.

3. La troisième partie de ce *Livre* ne saurait négliger la richesse de la période judéo-chrétienne (III^e siècle av. J.-C.-641 apr. J.-C.), celle de ces « **Fils d'Israël en Égypte** », qui élaborèrent la Bible hébraïque autour de l'événement fondateur que constitue la sortie d'Égypte. La « vision négative de l'ancêtre égyptien est contrebalancée par l'histoire de la descente du patriarche Abraham en Égypte », mais aussi par le roman de Joseph, « véritable plaidoyer pour la cohabitation entre Juifs et Égyptiens » ([Thomas Römer](#)).

Il n'est donc pas surprenant que ce soit dans cette Alexandrie de tous les raffinements intellectuels, de toutes les floraisons philosophiques, qu'est née, au III^e siècle avant notre ère, la Septante, première traduction de la Bible réalisée en langue grecque à l'usage de la diaspora juive du delta égyptien et toute « nimbée d'une aura légendaire d'où elle tire son nom, rappel des soixante-dix traducteurs qui auraient œuvré dans des circonstances exceptionnelles » ([Baudoin Decharneux et Fabien Nobilio](#)).

À quelques encablures, sur les rives du lac Maréotis, Philon, philosophe juif et sa communauté d'ermites (les « thérapeutes ») vécurent une forme de mystique ascétique que certains prêtres du clergé égyptien antique avaient déjà pratiquée sur ces terres... Visées théologiques différentes, certes, mais *continuum* tout de même.

L'Évangile de Matthieu, qui parle de la fuite en Égypte de la Sainte Famille va quant à lui réhabiliter l'image parfois négative de ce pays dans les Écritures : « L'Égypte retrouve sa destination première de terre du salut : elle n'est plus le lieu de l'esclavage, mais celui de la délivrance de l'opresseur » ([Régis Burnet](#)).

Mais la première théologie chrétienne comporte aussi ses alternatives qui se déploient « **Des gnostiques aux Pères de l'Église et aux Pères du désert** ». La gnose égyptienne en est un exemple avec sa dimension de connaissance du salut et son ensemble de doctrines attestées par des textes rédigés entre le II^e et le V^e siècle de notre ère. Le corpus de Nag Hammadi, collection rassemblée par et pour des gnostiques (on y trouve entre autres écrits les fameux « Évangiles apocryphes » selon Thomas ou Marie Madeleine) demeure l'une des plus précieuses découvertes du XX^e siècle (1945) en terre d'Égypte.

Basilide, gnostique qui enseigna à Alexandrie, fut le premier intellectuel chrétien connu de l'histoire de l'Église d'Égypte. Carpocrate, son contemporain, enseigna que « le monde avec ce qu'il contient a été fait par des anges de beaucoup inférieurs au Père Inengendré ». Valentin, quant à lui, chercha à donner une interprétation philosophique de la foi chrétienne. Autant de voix qui seront combattues comme des hérésies par les Pères de l'Église mais qui témoignent « du christianisme du II^e siècle dans toute sa bigarrure » ([Paul-Hubert Poirier](#)).

Clément, Cyrille, Origène font justement partie de cette « bigarrure », à travers ce qu'il est convenu d'appeler « l'École théologique d'Alexandrie ».

Cette dernière (II^e-VI^e siècle apr. J.-C.) influencera tout l'avenir du christianisme avec son approche symbolique qui « donne au Christ et à son histoire une profondeur métaphysique inédite en les hissant au niveau d'une théologie de grande envergure. Grâce à ce souffle métaphysique, l'Égypte [...] retrouve sa vocation de "haute terre d'initiation" » ([Bertrand Vergely](#)).

Loin des polémiques théologiques de la ville, va aussi prospérer l'érémisme : Antoine, Pacôme, Macaire, archétypes des « Pères du désert » (*Abba*) mais aussi – et on les connaît moins – Théodora ou Talis « Mères du désert » (*Amma*) ensemencent l'Occident et donnent naissance au monachisme chrétien, à travers la diffusion qu'en fit Jean Cassien par exemple. « Une aventure anthropologique et mystique fascinante, dont le rayonnement sur l'histoire des hommes est incommensurable : telle est la prodigieuse histoire des Pères du désert. Loin d'appartenir au passé, elle continue de brûler au cœur des déserts d'Égypte, mais aussi dans les innombrables foyers monastiques du monde » ([Ashraf Sadek](#)).

Mais imposer le christianisme ne se fit pas sans violence, ni opposition : en témoignent « **Les dissidents** », telle la philosophe Hypatie, qui sera massacrée et qui « rejoint la grande histoire d'une intelligence féminine qui se profile chez les béguines, ces femmes du Moyen Âge qui voulaient vivre une vie spirituelle en dehors des cloîtres et de l'espace domestique, les sorcières, qui furent assassinées par dizaines de milliers aux XVI^e et XVII^e siècles, et jusqu'aux écoféministes de notre époque, qui essaient de lier la cause des femmes et la cause de la Terre mère » ([Mohammed Taleb](#)). De même, les manichéens que l'on connaît mieux grâce aux papyrus retrouvés en 1929 dans le Fayoum (Moyenne-Égypte).

C'est aussi la période où l'Égypte ancienne devient muette, et pour longtemps (il faudra attendre 1822 et la découverte de Champollion pour lui redonner voix) : en 391 après Jésus-Christ, la fermeture des temples décrétée par l'empereur Théodose a une conséquence inattendue, celle de rendre incompréhensible l'écriture hiéroglyphique.

4. La quatrième partie explore « **L'Égypte musulmane** » (641 apr. J.-C.) et ses riches particularités. En 642, l'invasion arabe est faite et, avec elle, une culture passionnante voit le jour qui redonne sa place, notamment, à l'alchimie née à Alexandrie. Cette « nouvelle » Égypte accueille aussi le soufisme, la voie spirituelle de l'islam, et l'on découvre là encore le lien

ténu qui relie sa métaphysique à la philosophie de Philon d'Alexandrie ou encore au néoplatonisme.

Les dynasties prestigieuses qui se succèdent en Égypte ne manqueront de s'intéresser aux vestiges pharaoniques. Récits fabuleux, légendes arabes sur la Bibliothèque d'Alexandrie et tentatives d'assimilation à l'histoire prophétique de l'islam témoignent d'une égyptomanie musulmane dès le x^e siècle. Tant et si bien que « d'antiques superstitions païennes survécurent dans la religion populaire des Égyptiens coptes et musulmans, suscitant jusqu'à nos jours l'irritation des courants intégristes » ([Daniel De Smet](#)).

5. La cinquième partie marque une rupture dans l'histoire. Nous quittons les terres égyptiennes pour gagner l'Occident et « **La réception de l'Égypte, source de toutes les sciences** », à partir du Moyen Âge et jusqu'au siècle des Lumières.

Plus personne ne sait alors lire les textes hiéroglyphiques, l'Égypte est musulmane et les Européens ne font que passer. Au Moyen Âge, l'Égypte n'est plus qu'un détour pour les pèlerins de Terre sainte et si les croisades conduisent de nombreux chevaliers jusqu'à la vallée du Nil : « Il s'est manifestement opéré une rupture, et on fait de tous les vestiges une relecture biblique » ([Nadine Guilhou](#)).

De l'autre côté de la mer, en terres chrétiennes, pourtant, « **Le prisme médiéval** » renvoie le lointain souvenir d'Isis, sous les traits des Vierges noires dont certaines sont qualifiées d'« Égyptiennes » : l'une comme l'autre « guérissent et régénèrent dans leurs sanctuaires [...], ce sont des mères auprès de qui l'on vient chercher refuge dans la pénombre des cryptes » ([Sylvie Quentin-Benard](#)).

« **Hermès à la Renaissance** » : singulière rencontre entre le savoir alexandrin et l'Académie florentine. Et pourtant, c'est grâce à Cosme de Médicis que le philosophe Marsile Ficin traduira le *Corpus hermeticum* né à Alexandrie à l'époque hellénistique ; il lui permettra d'être diffusé en Europe, dans une « tentative de rénover le platonisme, le christianisme, mais encore et surtout notre regard sur le monde » ([Julie Reynaud](#)).

Florence, une nouvelle Alexandrie ? À n'en pas douter lorsqu'on lit Giordano Bruno, philosophe imprégné de sagesse orientale et qui finira sur le bûcher après sa condamnation par l'Inquisition, Bruno qui « ne manque pas de rappeler ce qui unit les cultes chrétiens aux cultes égyptiens » et qui

tient « que le christianisme n'est qu'un avatar de la théologie égyptienne » ([Sébastien Galland](#)).

L'époque moderne, passionnée d'Antiquité, va non seulement voir proliférer les « emblèmes », collectionner les « curiosités » égyptiennes mais elle va aussi s'interroger sur les « **Hiéroglyphes, signes mystérieux** ». Une quête longue et aride en vue du déchiffrement de l'écriture égyptienne qui débute dès le v^e siècle de notre ère avec Horapollon et ne trouvera son aboutissement qu'avec la découverte de Champollion au xix^e siècle.

Au xviii^e siècle, celui de « **L'Égypte des Lumières** », les écrivains-voyageurs inaugurent quant à eux une longue tradition. Chacun voit à travers son prisme celle qui est devenue une province ottomane : « victime du despotisme » pour Savary, « terre désertique et inhumaine » pour Volney et aux yeux de Chateaubriand, « le pays où [la] civilisation prit naissance et où règnent aujourd'hui l'ignorance et la barbarie » ([Sarga Moussa](#)).

Avec les Lumières, on assiste aussi à l'émergence de la franc-maçonnerie, égyptienne notamment, inaugurée par un singulier « Grand Cophte » : Cagliostro. Toutefois, « à ce que l'on sache, les francs-maçons n'ont jamais versé dans le goût excessif ou déraisonnable pour la chose égyptienne. Qu'il existe [...] des temples aux décors égyptianisants et des rituels empreints de références à l'Égypte ne signifie pas que toute la maçonnerie soit égyptolâtre, loin s'en faut » ([Luc Nefontaine](#)).

Égyptolâtre la franc-maçonnerie, non, sans doute, mais égyptophile, oui ! *La Flûte enchantée* de Mozart, « opéra initiatique » où sont chantées les louanges d'Isis et d'Osiris en est un des plus beaux fleurons.

6. Avec la sixième partie débute « **La redécouverte de l'Égypte** » au xix^e siècle. Son événement fondateur ? « **L'expédition d'Égypte** » de Bonaparte qui a sorti la terre des Pharaons de son isolement, a relancé l'égyptomanie mais a jeté aussi les bases de l'égyptologie. Cette Égypte dont Napoléon dira un jour qu'elle avait été son grand projet : « Je rêvais toutes choses et je voyais les moyens d'exécuter tout ce que j'avais rêvé. Je créais une religion, je me voyais sur le chemin de l'Asie, parti sur un éléphant, le turban sur ma tête et dans ma main un nouvel Alcoran que j'aurais composé à mon gré » ([Robert Solé](#)).

Une partie de ce rêve d'Orient sera accomplie par les savants que le futur Empereur des Français avait embarqués dans son aventure et qui rapporteront une somme colossale et inédite à travers la *Description de*

l'Égypte : « Quelle entreprise... pharaonique : neuf volumes in-folio de textes de huit cents pages chacun, onze volumes de planches comprenant 892 planches gravées sur cuivre, soit au total plus de trois mille illustrations dont certaines atteignent plus d'un mètre de long ! » ([Florence Quentin](#)). Un travail encyclopédique annoncé par le remarquable *Voyage dans la Basse et la Haute-Égypte* (1802) de Vivant Denon, à la fois écrivain et peintre du sensible et du quotidien.

Dans le même temps, et en parallèle, « **L'essor de l'égyptomanie** » bat son plein : dès le xvi^e siècle, princes, savants et amateurs avaient déjà rassemblé dans leurs cabinets de curiosités des collections égyptiennes qui annonçaient les futurs musées. Avec, au xx^e siècle, une louable évolution des mentalités : « Les Européens, qui, quelques siècles plus tôt, se sont emparés d'objets parfois sous un prétexte conservatoire fallacieux ou pour les rendre accessibles au plus grand nombre, s'appliquent aujourd'hui à préserver les mêmes œuvres *in situ* » ([Marie-Cécile Bruwier](#)).

« *Égyptomanie*, rarement mot a été porteur d'autant de rêve mêlé d'incompréhension. Rêve d'abord par sa composante égyptienne, faite de fascination pour le pays et l'art des pharaons, ainsi que pour les mythes qu'ils évoquent ; incompréhension par sa composante "manie" qui lui apporte une connotation quelque peu péjorative » ([Jean-Marcel Humbert](#)). Ainsi faut-il y voir plutôt la réutilisation dans des usages décoratifs, ludiques, pédagogiques ou pratiques de formes stylistiques nées dans l'antiquité égyptienne. Aux formules parfois délirantes ou factices se sont aussi mêlés d'authentiques chefs-d'œuvre.

Au xix^e siècle, Nerval, Flaubert, Du Camp vont à leur tour tenter cet incontournable du genre : « **Le voyage en Orient** », véritable parcours initiatique pour l'écrivain. En Égypte, ils partent à la recherche d'un fantasme (volupté et exotisme) mais aussi des valeurs perdues de l'Europe. Ou encore de leur « éternel féminin » qui ne peut avoir que les traits de la « sainte et de la fée » Isis. Amelia Edwards, romancière victorienne et suffragette, en donnera, elle, une version très personnelle en revendiquant un rôle d'exploratrice et d'experte en antiquités. Et « si les monuments de l'Égypte pharaonique sont pour Amelia Edwards connus par avance, c'est aussi parce qu'ils semblent correspondre à une réalité intérieure, à un paysage mental existant indépendamment de l'Égypte réelle » ([Kaja Antonowicz](#)).

L'Égypte comme échappatoire mais aussi comme « Orient » : tel est l'horizon des saint-simoniens lorsqu'ils s'embarquent, en 1833, pour Alexandrie. Pour ceux qui se qualifient de « Compagnons de la Femme », en quête d'une « Femme-Messie », l'expérience égyptienne sera très différente de celle des voyageurs contemporains, qui ne restent généralement que quelques mois dans le pays : la plupart des saint-simoniens ne quitteront le pays qu'en 1836 pour rentrer en France. « Ce séjour égyptien de plusieurs années, même s'il laisse un goût d'inachèvement, aura permis à nombre d'entre eux de participer de l'intérieur à la modernisation de l'Égypte » ([Sarga Moussa](#)). Dans une toute autre démarche s'inscriront encore Loti, les écrivains chrétiens ou Rilke, dont le regard oscille entre une Égypte « vue un temps comme le pays de la vie – car elle contient pleinement la mort alors que nous, nous la refusons et perdons tout contact réel à la vie –, pour devenir ensuite le pays de la mort, le pays qui a dressé un monumental mais vain rêve de pierre contre le néant » ([Fabrice Midal](#)). Le XIX^e siècle est aussi celui de « **La naissance de l'égyptologie** » et le triomphe du découvreur du système hiéroglyphique qui se plaisait à signer du nom d'« Aimé d'Amon ». De fait, Champollion ne l'était-il pas ?

7. De quelle nature est donc « **La matrice égyptienne** » où se loge la modernité ? C'est ce que la septième partie tente de cerner à travers ses formes les plus variées, des plus philosophiques (les spéculations sur l'« Isis voilée ») ou psychanalytiques (une « **archéologie de l'inconscient** » où l'on retrouve aussi bien Freud, grand égyptomane, que Jung, qui ne connaissait, au fond, que l'Égypte romaine) aux plus fantaisistes. Ainsi, le spectacle vivant (théâtre parlé et chanté, danse et variétés) où l'« Égypte occupe une place tout à fait particulière : “[...] elle sait s'adapter avec bonheur à tout un éventail de relectures, de l'archéologie pure à sa recreation artistique, et du drame historique à la fantaisie la plus débridée” ([Jean-Marcel Humbert](#)). L'opéra de Verdi, *Aïda*, sera, dans ce style, un sommet du genre... « **Occultisme : la tentation de l'Égypte** » : voilà l'un des domaines où l'égyptomanie (qui se fait parfois égyptolâtrie) se déploie avec bonheur. On y retrouve pêle-mêle les sciences occultes, les démarches spirituelles les plus variées, la magie, et les rosicruciens américains, mais aussi de grands inspirés comme René Guénon, qui, après une période vouée

à l'occultisme, se convertira au soufisme et finira ses jours au Caire en 1951.

« **Quand la momie fait retour** », que ce soit comme remède à tous les maux, dans le roman que lui consacre Théophile Gautier ou dans les films d'horreur, tout à la fois corps embaumé et cadavre maudit, elle fait l'objet de répulsion et de fascination. Si « c'est un remède souverain, du moins si l'on en croit Avicenne [...]. Il faudra attendre le *Discours de la mommie* du célèbre Ambroise Paré pour que les malades abandonnent un remède dont l'efficacité relevait plus de la superstition imaginative que de l'observation scientifique » ([Claude Aziza](#)). Le mystère attaché à la mort et l'extrême conservation de ce corps emmaillotté vont devenir un thème de prédilection pour le cinéma : dès 1899, le pillage de la tombe de Cléopâtre, filmé par Georges Méliès (1861-1938), suggère qu'un fantôme vengeur s'est échappé d'une momie profanée. Avec l'ère du numérique et des jeux vidéo « la momie ne fait plus peur : elle n'est que le prétexte à des cabrioles amusantes qui font sourire plutôt que de frissonner » ([id.](#)).

Entre péplum et carton pâte, « **L'Égypte fait son cinéma** » à travers des chefs-d'œuvre comme *Cléopâtre* de Joseph Mankiewicz tout autant que dans les exploits de Maciste, le bon colosse, les « aventures » d'un archéologue plein d'humour, Indiana Jones, ou encore avec « la Vierge » du *Cinquième Élément* d'un Luc Besson qui retrouve dans ce film tous les ingrédients liés au manichéisme du Fayoum ([Michel Cazenave](#)).

L'Égypte, on le sait, est « **Un fabuleux réservoir d'images** ». La BD va s'en emparer avec plus ou moins de bonheur dans ces variations sur un thème égyptien : *Tintin*, *Blake et Mortimer*, *Alix* et, contre toute attente, les mangas japonais. « Il est évidemment curieux d'observer dans tous ces albums, datés pour la plupart des années 2000, des transpositions de l'univers et de l'esthétique égyptiens dans le monde nippon » ([Jean-Marcel Humbert](#)).

« Alexandrie, la capitale de la mémoire », écrivait Lawrence Durrell, l'auteur du célèbre *Quatuor* : belle entrée en matière que cette ville palimpseste pour s'interroger sur le lien entre la littérature moderne et l'Égypte et répondre à la question : « **Le Sphinx parle-t-il encore ?** »

Alexandrie, qui « reste, comme le dit Michel Foucault dans son article « Le langage et l'espace », notre lieu de naissance... », est aussi « une de ces villes au sein desquelles pour un temps et à diverses époques des hommes venus d'horizons très variés semblent avoir partagé un certain bonheur du

vivre-là ensemble. Leurs destins et leurs rêves se sont croisés et ont tissé le mythe de la ville lié au cosmopolitisme et à un espace qu'on aime comme un amoureux, qu'on ne peut jamais se consoler d'avoir quitté et perdu, dont il faut néanmoins accepter la perte... » ([Corinne Alexandre-Garner](#)).

Égypte des écrivains du ^{xx}^e siècle où Gide, Dorgelès, Malraux, Daumal, Cocteau ou Yourcenar vont encore et toujours interroger cette énigme et « se nourrir d'une présence défunte et toute-puissante, chaque époque ayant perçu les passés culturels en fonction de ses horizons de pensée » ([Daniel Lançon](#)).

Quel lien peut-il bien exister entre la musique électroacoustique d'un Pierre Henry (né en 1927) et la rap génération ? Une même admiration et des compositions qu'on pourrait qualifier de « **Pyramides sonores** ». Ainsi « Qu'entend-on dans cette cassette *Concept*, et dans presque tous les disques d'IAM qui ont suivi ? Des raps brillants, truffés de références qui ne sont pas uniquement là pour faire lettré, et des échantillons multiples du texte de Gaston Bonheur mis en musique par George Delerue dans ce vinyle séminal qu'est *Thèbes aux cent portes / Son et lumière, Temples de Karnak* » ([Olivier Cachin](#)).

8. Parmi toutes ces « Égyptes », il en est une très précieuse, que la huitième et dernière partie de ce *Livre* ne pouvait occulter, celle de « **L'héritage égyptien** ». A-t-il survécu ? En voit-on les traces, même infimes, dans l'Égypte contemporaine ? Peut-il, sous sa bannière, et dans un sentiment commun d'appartenance, réunir des communautés qui, consciemment ou non, s'abreuvent à sa source mais ne cessent de s'opposer idéologiquement ?

« **Le domaine politique** » en est un des aspects, qui s'ouvre sur la construction du canal de Suez, œuvre du Français Lesseps, mais construit par la main-d'œuvre égyptienne au prix d'un bilan humain très lourd. Ce percement sera pourtant l'occasion de se souvenir du prestigieux passé du pays : « Dès le moment où le percement du canal est engagé, les auteurs de récits de voyage reprennent les historiens antiques et leurs multiples versions du canal ancien » ([Daniel Lançon](#)).

Se réapproprier son héritage pharaonique deviendra pour les Égyptiens du début du ^{xx}^e siècle un enjeu politique : se libérer de la mainmise des puissances occidentales, avoir ses propres égyptologues et redéfinir son rapport au passé. Un dossier qui n'est pas clos : « les débats du ^{xxi}^e siècle

concernant le retour des trésors culturels reflètent-ils encore, par exemple, les thèmes nationalistes ou impérialistes de l'époque coloniale » ? ([Donald Reid](#)). De même « musulmans et chrétiens, croyants ou laïques, hommes et femmes, citadins et paysans, habitants de Haute-Égypte ou Caiotes, riches et pauvres, continuent à présenter des variantes dans leur approche du passé pharaonique » ([id.](#)). Pour autant : « Aucun de ces dirigeants [*i.e.* Nasser, Sadate, Moubarak] n'a su combler le sentiment de frustration né des conditions dans lesquelles l'Égypte a accédé à la modernité occidentale et à l'indépendance », explique ([Christophe Ayad](#)).

Restent les réalisations, qui classent Ramsès II et Nasser parmi les héros de la nation égyptienne : « Ramsès II et Nasser n'échappent pas à l'histoire. Au contraire, ils en sont les acteurs. Ils ont en commun la même volonté ou compétence d'édifier. C'est par leurs monuments qu'on leur découvre une dimension héroïque, et qu'ils transcendent leurs personnages » ([Jean-Gabriel Leturcq](#)).

« **La religion** », elle, prend des visages divers et parfois inquiétants dans l'Égypte contemporaine. Elle semble ne pas pouvoir se déprendre de son glorieux passé en intégrant, dans le cas de l'islam par exemple, de nouveaux prophètes aux noms pour le moins antiques : Horus-Thot ou encore le pharaon Akhenaton. « Précisons que cette vision est créditée par des professeurs d'al-Azhar, au Caire, qui reste une référence pour le monde sunnite » ([Éric Geoffroy](#)). Et l'on s'étonnera donc à peine de voir se profiler, encore aujourd'hui, derrière le *mouled* (fête d'un saint musulman) d'Abû l-Haggâg, à Louqsor, le souvenir de la procession de la barque du dieu Amon-Rê...

Mais l'Égypte est aussi terre chrétienne, n'en déplaise aux fondamentalistes salafistes : « Égyptiens autochtones », les Coptes se sentent opprimés depuis des années mais ils gardent l'espoir dans une « société respectant et protégeant tous ses citoyens. Même si on est encore loin de la démocratie civile dont rêvent de nombreux jeunes, le spectre de l'islamisme semble pour l'instant écarté et l'espoir d'un avenir plus juste domine le paysage égyptien. Les Coptes partagent cette confiance avec leurs concitoyens musulmans. Puissent les événements à venir ne pas décevoir leurs attentes » ([Ashraf Sadek](#)).

Enfin, « **La culture** » parviendra-t-elle à offrir un langage commun à ceux qui foulent la même terre depuis plus d'un millénaire ? Il est encourageant de voir la littérature égyptienne aujourd'hui pleine de verve et

de sève et qui s'est proménée du côté du pharaonisme (à travers le roman historique égyptien). Pour autant, « l'Égypte ancienne dans sa réalité sociale, dans le vécu matériel et spirituel de sa population, semble irrémédiablement inaccessible » ([Richard Jacquemond](#)).

La musique n'échappe pas à la règle de la « recreation » de l'Antiquité : « par exemple, *El-Tenboura* de Port-Saïd [a] fabriqué des harpes de style égyptisant [qu'il a] intégrées à [son] répertoire en les modernisant [...]. En multipliant les références au passé, l'objectif est également d'inscrire l'Égypte contemporaine dans une histoire prestigieuse, porteuse de sens et d'identité nationale » ([Sibylle Emerit](#)).

Et si « la référence pharaonique a perdu, depuis plusieurs décennies, le rôle central qu'elle avait eu, dans un premier temps, dans la constitution d'un art national et d'un symbolisme de l'Égypte indépendante » ([Silvia Naef](#)), elle a encore de beaux jours devant elle : on la retrouve dans le « Street Art of the New Egypt », un phénomène pictural inconnu jusqu'à la Révolution égyptienne. Graffiti et messages peints couvrent aujourd'hui les murs des villes et célèbrent l'imagination, l'humour, la révolte des jeunes artistes et des activistes. Après des décades d'oppression, une nouvelle énergie et une nouvelle créativité ont vu le jour. Une fois encore, par les détours les plus singuliers, la force évocatrice de l'Égypte ancienne explose, comme dans ce « mural » réalisé par des étudiants des beaux-arts de Zamalek (Le Caire) : une momie serrée dans ses bandelettes, mais la bouche grand ouverte, lance un cri universel : « *I'm free !* »

Un « ventre allongé suçant la Méditerranée »

Quand le projet de ce *Livre des Égyptes* a été lancé, il m'a semblé aller de soi que la préface et la conclusion devaient être confiées à des Égyptiens. Qui, mieux qu'eux, aurait la science, la sensibilité et même la légitimité de nous parler de cette « permanence égyptienne », comme c'est le cas de Gamal Ghitany, le plus grand écrivain égyptien actuel ? De la « transmission » toujours vivante d'une culture ancestrale pour Fayza Haykal, la chef de file de l'égyptologie égyptienne et qui travaille sur la manière de rendre leur héritage antique aux jeunes générations ?

Gamal Ghitany nous explique que la Révolution égyptienne est à ses yeux une « manifestation du génie des Égyptiens ». Souhaitons que celle-ci ne soit pas étouffée, ni confisquée à ces hommes et ces femmes, chrétiens et

musulmans, démocrates ou « Frères » qui sont montés au front ensemble, après ce grand « jour de colère », le 25 janvier 2011. Même fragile, même menacée, la première révolution populaire au pays des pharaons a fait sauter un verrou millénaire. Les Égyptiens n'y renonceront pas facilement.

Enfin, je souhaiterais terminer ce long préambule en forme d'hommage par une citation de Michel Butor qui, dans les années 1950, enseigna le français dans les établissements égyptiens et qui, lui aussi pris d'émerveillement, trouva « l'âme de l'Égypte » dans la province de Minieh.

Je l'ai faite mienne depuis longtemps, elle enserme la totalité de ce *Livre des Égyptes* :

[...] Car, je puis le dire... l'Égypte a été pour moi comme une seconde patrie, et c'est presque une seconde naissance qui a eu lieu pour moi dans ce ventre allongé suçant par sa bouche delta la Méditerranée et ses passages de civilisations, thésaurisant celles-ci et les amalgamant dans sa lente fermentation¹.

¹. Michel Butor, *Le Génie du lieu*, Paris, Grasset, 1958, p. 110-111.

NOTE SUR LA PRÉSENTE ÉDITION

Pour la présente édition, les références bibliographiques ont été placées en fin de volume.

Nous avons respecté des graphies différentes pour les noms propres, selon les indications des différents contributeurs. Ces graphies seront relevées dans l'index.

Trois types d'index renverront le lecteur aux occurrences des termes significatifs qui composent *Le Livre des Égyptes* :

- un index géographique (regroupant à la fois les villes et les sites égyptiens mais encore, en Occident, les « lieux » de l'égyptomanie et de l'égyptologie) ;
- un index des noms de divinités anciennes (égyptiennes et grecques) ;
- un index des noms historiques (ceux des personnages qui ont joué un rôle majeur en Égypte ou en relation avec elle, de l'Antiquité à nos jours).

PREMIÈRE PARTIE

**L'ÉGYPTE PHARAONIQUE
ET SON HÉRITAGE**

IMAGINAIRES ET SAVOIRS

Jan Assmann

J'aimerais aborder le thème de cet ouvrage en suivant deux trajets. L'un nous dévoile en dix étapes les différentes images que la postérité s'est faites de la culture de l'Égypte antique : son thème est l'Égypte imaginaire. L'autre nous présente en dix étapes également les caractéristiques et les conquêtes de la culture de l'Égypte antique telles que les a mises en évidence la recherche moderne en égyptologie. Il ne s'agit donc pas là de l'Égypte imaginaire, mais de l'Égypte des chercheurs.

Premier trajet

Imaginaires. Les souvenirs traditionnels de l'Égypte antique

1. L'« Égypte antique », une invention européenne

La culture de l'Égypte antique est une invention européenne et une création du XIX^e siècle. Certes, il existe aussi une certaine réception de cette culture dans le monde arabe sous forme de légendes et de théories liées aux traditions de la Bible et du Coran et aux ruines gigantesques (EL-DALY), mais l'image scientifique de la culture de l'Égypte antique avec la structure dynastique de son histoire et les caractéristiques de son organisation politique, économique et religieuse n'a pu émerger qu'à la suite d'une recherche systématique qui débute avec l'expédition napoléonienne (1798) et la publication de ses résultats (1809-1827). Depuis la fin du XVIII^e siècle,

l'Europe est prise d'une fièvre archéologique qui s'étend à tous les pays de la partie orientale du bassin méditerranéen – Grèce, Turquie, Palestine, Iraq, Iran, Égypte, Libye – mais ne vient pas de ces pays eux-mêmes. Au cours de leur développement ultérieur, certains pays se sont identifiés de manière croissante au passé que leur ont « implanté » les chercheurs occidentaux, c'est le cas par exemple de la Grèce et de l'État moderne d'Israël, ainsi que de l'Iran avant la révolution islamique de 1979. Pour d'autres, c'est un corps étranger que certains vont jusqu'à rejeter, comme l'Égypte moderne pour laquelle *fira' oûni* (« pharaonique ») est une injure. Contrairement au monde islamique pour lequel l'Égypte antique est le symbole du paganisme, l'Occident s'attribua la culture et l'histoire de l'Égypte antique comme partie prenante de son propre passé. La recherche et la reconstruction scientifiques de l'Égypte antique débutèrent lorsque les Français entreprirent de déchiffrer les hiéroglyphes (Jean-François Champollion, 1822) et d'organiser les fouilles de manière systématique (Auguste Mariette, à partir de 1850) ; bientôt la France fut rejointe par l'Allemagne, principalement avec Karl Richard Lepsius qui perfectionna le système de Champollion et donna une assise solide à l'histoire et à la chronologie de l'Égypte. Puis, dans les années charnières entre le XIX^e et le XX^e siècle, l'« École berlinoise », vieille adversaire de la France, parvint à rendre accessible la grammaire égyptienne dans ses différents niveaux de langue ainsi qu'à créer le dictionnaire qui fait encore autorité aujourd'hui¹. L'égyptologie devint ainsi principalement une philologie et put s'établir en tant que matière universitaire dans de nombreux pays occidentaux (HORNUNG). Cependant, plus la recherche faisait apparaître la culture de l'Égypte antique, plus celle-ci semblait étrange et exotique au grand public. En cela, l'égyptologie fait aussi partie de cette approche occidentale de l'Orient qu'Edward Saïd (en une formule idéologique) a nommée orientalisme. Rien n'illustre mieux ce retournement qu'une comparaison des deux opéras égyptiens, l'*Aïda* de Verdi et *La Flûte enchantée* de Mozart. *Aïda* se déroule dans une Égypte antique mise en scène à travers des décors et des costumes d'une extrême précision historique, *La Flûte enchantée* se passe dans un univers de jardins francs-maçons dans lequel les mystères d'Isis perdurent ou ressurgissent.

2. *L'Égypte des francs-maçons*

L'expédition de Bonaparte qui a mis un terme à l'Égypte imaginaire s'inspirait quant à elle de l'image en vogue à la fin du XVIII^e siècle, celle que

La Flûte enchantée met en scène. Cette Égypte ésotérique des initiations et des transmissions cachées exerça une grande fascination sur le siècle des sociétés secrètes, en particulier les francs-maçons et les *illuminati*. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, des douzaines de traités parurent qui avaient pour thème les mystères de l'Égypte antique. La mode des romans de sociétés secrètes dont les héros se faisaient initier dans les couloirs et les souterrains des pyramides remonte à plus loin encore. En 1731, parut le roman *Sethos* de l'abbé Terrasson qui décrit l'initiation d'un jeune prince sur plus de cent pages et dans tous les détails. Loin sous terre, il doit passer une épreuve par le feu, l'eau et l'air. De multiples romans similaires ainsi que le *libretto* de *La Flûte enchantée* mais aussi des prescriptions de rituels maçonniques et des règlements de loges font référence à cette description de Terrasson qui fut prise pour une source authentique. Les vastes installations souterraines entièrement inscrites que l'on découvrait dans les récits des voyageurs (nous savons aujourd'hui qu'elles étaient des tombeaux de rois ou des tombes privées) étaient interprétées à cette époque comme les lieux de cultes à mystères. Puisque, dès l'Antiquité, l'on pensait que les anciens Égyptiens utilisaient deux écritures, l'une pour la communication normale et l'autre comme écriture chiffrée pour les mystères, l'image d'une culture double dotée d'une face extérieure exotérique et d'une face intérieure ésotérique semblait à présent être confirmée par tout ce que l'on apprenait sur l'architecture et ses deux modes de construction, sur et sous terre. Les francs-maçons et les autres sociétés secrètes du XVIII^e siècle s'y reconnurent comme dans un miroir. De même que les prêtres de l'Égypte antique se terraient au sens propre du terme pour pratiquer leurs mystères, ils se retiraient dans le secret de leurs loges pour travailler au « perfectionnement » de l'homme et de la société (ASSMANN, *Religio Duplex*).

William Warburton, le principal agent de cette identification à l'Égypte antique, livra une interprétation politique de cette division entre une religion publique et une religion privée (ASSMANN, *Religio Duplex*). Selon lui, la religion secrète du « Tout-un », de la nature, ne pouvait pas étayer le pouvoir en place car la nature ne fait pas de différence entre l'ami et l'ennemi ou le Bien et le Mal. L'État et la société civile ont besoin de dieux qui garantissent ces distinctions, veillent sur les lois, récompensent les bons et punissent les méchants, si ce n'est dans cette vie, du moins dans l'au-delà, et qui représentent la collectivité. Comme les États païens furent exclus de la Révélation, ils durent inventer ces divinités en déifiant les rois et les

législateurs. Mais comme ils voulaient conserver la religion vraie et originelle du Tout-un, ils durent la faire passer à l'arrière-plan et en faire une religion secrète afin que le caractère fictif de la religion du peuple ne soit pas découvert et que les fondements de l'État et de la société ne soient pas ébranlés. Cette interprétation fut en particulier reprise par les *illuminati* qui se considéraient comme les héritiers des mystagogues (*i.e.* prêtres qui initiaient aux mystères) antiques. Dans son livre *Die Hebraïschen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey* [« Les mystères hébraïques ou la plus ancienne franc-maçonnerie religieuse »] (1788), le jeune philosophe Carl Leonhard Reinhold (1757-1825) reprit la thèse soutenue par Spencer (v. § 3) d'une origine égyptienne de la religion de l'Ancien Testament. Il interpréta les mots par lesquels Dieu se révèle à Moïse dans la scène du buisson ardent – « Je suis celui qui est » – comme étant synonymes de l'inscription de « L'image voilée de Saïs » : « Je suis tout ce qui est, ce qui fut et ce qui sera » et entendit les deux commel'expression du Tout-un. Schiller, qui connaissait Reinhold, résuma les idées de son livre dans son essai *La Mission de Moïse* et assura leur diffusion bien au-delà des cercles de francs-maçons et d'*illuminati*.

3. L'Égypte des théologiens et des philosophes

L'image d'une Égypte antique à la culture double, divisée en une religion du peuple et une religion secrète, un monde d'en haut et un monde d'en bas, remonte au XVII^e siècle et est liée aux noms de deux savants en particulier qui travaillèrent à la même époque à Cambridge : John Spencer (1630-1693) et Ralph Cudworth (1617-1688). Dans son livre *The True Intellectual System of the Universe* (1678), Cudworth soutenait une thèse que l'on pourrait résumer par les termes de « monothéisme cosmogonique » : toutes les religions de la terre sont monothéistes en ce sens qu'elles reconnaissent un dieu unique comme origine ou créateur du monde. Cela vaut aussi pour les religions polythéistes qui voient ce monde né de l'unité comme un monde régi par de nombreux dieux. Ces religions « païennes » distinguent une « *public theology* » dédiée aux nombreux dieux et une « *arcane theology* » qui vénère le dieu unique. Derrière la représentation de dieu divisée en deux théologies, l'une publique, l'autre secrète, il n'y a cependant pas encore la distinction que fait Warburton entre théologie politique et théologie naturelle mais celle propre à la tradition platonicienne et à sa sociologie du savoir entre le petit nombre d'« amoureux

de la sagesse » qui aspire à une connaissance authentique et la masse qui a besoin des mythes, des images et des allégories. Le monde phénoménologique des apparences est la toile par laquelle la vérité se révèle et celle qui en même temps la voile. *L'Évangile selon Philippe* (§ 67), texte gnostique venant d'Égypte et écrit en copte, l'exprime de la plus belle manière :

La vérité ne vint pas au monde nue,
Elle y vint à travers des symboles et des images.
Le monde ne la recevra pas autrement².

L'Égypte ancienne, dont l'*arcane theology* est transmise par les traités du *Corpus hermeticum* ainsi que par bien d'autres sources grecques et latines et qui peut se résumer par la formule *Hen to pan* (« un est tout » – « tout est un ») constitue le modèle d'une telle culture clivée entre ce qui est public et ce qui reste secret. Cette idée du Tout-un est inhérente à la religion et à la théologie secrètes des Égyptiens anciens, celle qu'ils transmettaient dans leurs mystères. John Spencer comparait dans son livre *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus* (1685) les lois rituelles de Moïse avec ce que l'on pouvait déduire des rituels de l'Égypte antique, à partir des sources antiques. Il en arrivait à la conclusion surprenante que les lois rituelles bibliques et avec elles la structure de la religion révélée par Dieu à Moïse étaient un héritage de l'Égypte. Si ce n'était pas le cas, pourquoi Dieu aurait-il conduit son peuple à vivre quatre cents ans en Égypte et aurait-il mis à sa tête un homme élevé comme prince à la cour du pharaon et, par conséquent, initié aux mystères ? Les lois rituelles énigmatiques de l'Ancien Testament seraient des « hiéroglyphes », exactement sur le modèle égyptien. Quant au sens mystique des rites, qui ne doit se dévoiler qu'au fil du temps, il y serait crypté.

4. *L'Égypte de la Renaissance*

Deux découvertes de textes datant de l'Antiquité tardive, soi-disant égyptiens et rédigés en grec, ont fait fureur au xv^e siècle et ont placé l'Égypte antique au centre de débats philosophiques et théologiques : les deux œuvres de Horapollon sur les hiéroglyphes qu'un commerçant florentin acheta en 1419 dans un monastère sur l'île d'Andros et le *Corpus hermeticum*, recueil de dix-sept traités qui arriva à Florence après la conquête de Constantinople par les Turcs et dans les mains de Marsile Ficin

en 1463³. Ficin interrompit la traduction de Platon à laquelle il était en train de travailler et se mit immédiatement à traduire le *Corpus hermeticum*. Ce texte était à ses yeux bien plus important parce que beaucoup plus ancien. Hermès Trismégiste était, disait-on, un sage qui vécut et enseigna bien avant Moïse. C'était la source à laquelle avait bu Platon, ainsi que Moïse lorsqu'il reçut son éducation de prince à la cour égyptienne. C'était le véritable maître à penser de l'Occident⁴. Ce fut l'association de ces deux découvertes qui déclencha une révolution intellectuelle.

Horapollon vivait au v^e siècle et écrivait en grec mais il fit passer son œuvre sur les hiéroglyphes pour une traduction de l'égyptien. Il décrivait les hiéroglyphes comme une écriture imagée capable de résumer des raisonnements entiers en une seule image. Il faisait totalement abstraction de la valeur phonétique des signes dont il n'avait sans doute pas la moindre idée. Il remplaça ce savoir disparu par une zoologie morale : le lièvre ne ferme jamais les yeux, le canard a un certain sens de la famille, le pélican nourrit ses petits avec le sang de son cœur, le lion est un animal royal, le serpent est immortel parce qu'il rajeunit sans arrêt, etc. Il devient ainsi possible de représenter voire d'« écrire » des concepts abstraits tels que « ouvrir », « famille », « sollicitude », « souveraineté », « immortalité », etc., au moyen d'images concrètes. Pour Horapollon, il faut être initié à ce genre de savoir pour pouvoir comprendre les hiéroglyphes⁵. Celui qui maîtrise les hiéroglyphes connaît les caractéristiques des choses qu'ils représentent : le caractère des animaux, l'action de la nature, la cohérence du monde. La phonologie est remplacée par la physiologie et la connaissance de la langue, par le savoir sur le monde. C'est dans ce sens que Diodore de Sicile écrit aussi : « En s'efforçant donc de découvrir les significations cachées dans ces formes, ils parviennent à force de pratiquer et d'entraîner leur mémoire des années durant à lire tout ce qui est écrit » (*Bibliotheca historica* III, 3-4, d'après MARESTAING, p. 48 sq.).

À la Renaissance, cette fonction (présumée) des hiéroglyphes conduisit à une floraison de l'art héraldique qui se voulait la continuation ou la reprise de la science des hiéroglyphes de l'Égypte ancienne. On se réclamait sur ce point de Plotin qui interprétait les hiéroglyphes comme des signes qui, contrairement à l'écriture par lettres, « n'imitent pas les sons et la prononciation des phrases » mais résument tout un discours en une image qui « est comprise en une action unique et non par une pensée et une organisation d'esprit discursives » (« De la beauté intelligible », *Ennéades*,

V, 8, 6)⁶. Marsile Ficin interpréta ce passage en prenant l'exemple de l'ouroboros (le serpent qui se mord la queue) comme le signe du « temps » :

Vous avez un savoir discursif sur le temps qui est multiple et flexible, lorsque vous dites par exemple que le temps passe et que, après un certain cycle, la fin rejoint le commencement [...]. Les Égyptiens résument cependant tout un discours de ce genre en une image unique, celle du serpent ailé qui se mord la queue (*In Plotinum* V, VIII).

On tenait alors les hiéroglyphes pour une écriture secrète créée pour transmettre les doctrines hermétiques. Aujourd'hui encore, le concept de hiéroglyphe est entouré d'une aura de mystère dans le langage de tous les jours⁷. L'écriture hiéroglyphique apparaissait dans la description d'Horapollon comme une écriture naturelle qui ne dépeignait pas les pensées par le détour d'une langue mais directement au moyen des choses elles-mêmes. La sagesse transmise dans le *Corpus hermeticum* était montrée comme une théologie naturelle qui voyait le divin incarné dans le monde et le monde animé d'un souffle divin. De même que l'écriture naturelle des hiéroglyphes s'opposait aux écritures conventionnelles que l'on connaissait jusqu'ici et qui fonctionnaient grâce à un code, la théologie naturelle, le « cosmothéisme » du *Corpus hermeticum*, s'opposait aux révélations par les écritures des religions connues.

Dans le platonisme chrétien de la Renaissance, chez Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Paracelse et beaucoup d'autres, la théologie naturelle de l'hermétisme et la « sémiotique naturelle » de l'écriture hiéroglyphique vinrent s'associer à la doctrine du « livre de la nature » propre au Moyen Âge tardif. Selon cette doctrine, Dieu ne se serait pas révélé seulement dans le livre des Écritures mais aussi dans le livre de la nature. Ainsi le cosmothéisme de l'Antiquité tardive pouvait-il être rattaché à la philosophie chrétienne. Cela conduisit à la conception d'une théologie originaire (*prisca theologia*) qui plaçait Moïse et Platon dans un groupe de sages et de porteurs de révélations bien plus anciens tels que Zarathoustra et Hermès Trismégiste. Ce n'est que vers la fin du XVI^e siècle que le Vatican repoussa cette idée qu'il qualifia d'hérésie et que la frontière traditionnelle entre le monde païen et le monde chrétien fut renforcée.

Sur une mosaïque du sol de la cathédrale de Sienne, Hermès Trismégiste est représenté comme un « Moïse égyptien », le pendant égyptien de Moïse. Tous deux enseignaient la science divine de la révélation que le premier inscrivait dans la Torah et l'autre dans le *Corpus hermeticum*. Tout comme Moïse était lié au surnaturel, Hermès Trismégiste était lié au naturel ; Moïse

était un prophète, Hermès Trismégiste un « mage » au sens que la Renaissance donnait à ce terme : philosophe, théologien, philologue, médecin, expert en sciences naturelles, astrologue, devin, sorcier, ingénieur⁸.

5. *L'Égypte de l'alchimico-hermétisme et du paracelsisme*

Dans la tradition hermétique, on peut distinguer une orientation philosophique et une orientation pratique. L'orientation philosophique trouve en particulier son expression dans les traités du *Corpus hermeticum* dont quelques-uns tels que l'*Asclépius* en latin ainsi que d'importants extraits d'autres textes étaient aussi connus au Moyen Âge par des citations (surtout chez Lactance). S'y ajoutèrent des textes coptes⁹, arabes, des textes traduits dès le XII^e et le XIII^e siècle en latin tels la *Tabula smaragdina* (la « Table d'émeraude ») de l'Antiquité tardive et le livre du Moyen Âge *Picatrix* (*Ghâyat al-hakîm*), par exemple. L'alchimie, dont les deux branches principales, la chrysopée et la pharmacie, remontent également à l'Antiquité tardive égyptienne, représente le côté pratique de l'hermétisme ; elle est attestée par une foule de manuscrits grecs et arabes durant tout le Moyen Âge. Cependant, les deux faces sont indissociables ; l'alchimie métallurgique et médicale, aussi, s'entend comme un « art divin » et présuppose la vision du monde magico-gnostique de l'hermétisme philosophique dans lequel tout est interdépendant. La technique de la « sublimation » des métaux fut toujours liée à la représentation de la sublimation intérieure et psychique de l'alchimiste, selon le principe des correspondances entre les éléments terrestres et les corps célestes d'une part, le système physico-psychique de l'être humain, d'autre part. Le but de la sublimation ou du perfectionnement de l'homme était d'atteindre l'immortalité.

L'important n'est pas de savoir si l'alchimie provient bien d'Égypte mais de savoir qu'elle a été reliée à l'Égypte et qu'on l'a fait remonter à Hermès Trismégiste. Cette tradition était bien moins orientée vers la philosophie que vers la pratique, c'est-à-dire principalement vers la médecine et l'alchimie et se répandit surtout au nord des Alpes ; son représentant le plus remarquable fut Theophrastus von Hohenheim, dit Paracelse (c'est pour cette raison que cette tradition est aussi appelée alchimico-paracelsisme).

Les divers discours théoriques et pratiques de l'hermétisme ne tirent pas leur autorité de la force persuasive de leurs arguments mais de ce qu'ils en appellent à une révélation plus haute, soustraite à la raison courante. Un âge

plus avancé signifie une vérité plus profonde. La meilleure des connaissances est la plus ancienne. Ainsi le savoir hermétique passe-t-il pour le savoir originaire qui a été sauvé, la sagesse d'Adam qui, d'une manière ou d'une autre, a survécu au Déluge. Sur ce point l'on pouvait s'appuyer sur diverses légendes antiques. Flavius Josèphe raconte que les petits-fils d'Adam et fils de Seth auraient écrit ce savoir originaire sur deux piliers, l'un de briques au cas où il y aurait un incendie, l'autre de pierre au cas où il y aurait un déluge. Le pilier de pierre aurait résisté au Déluge et pourrait encore être observé en Syrie. (Pseudo-)Manéthon distingue deux personnages portant le nom d'Hermès. Le premier aurait inscrit sa sagesse au moyen de hiéroglyphes sur des stèles. La *Tabula smaragdina* rejoint aussi cette légende. Après le Déluge, le second Hermès, fils d'Agathos Daimon et père de Tat, aurait traduit ces textes en grec, en aurait fait des livres, et les aurait déposés dans les temples. Ammien Marcellin écrit enfin que les sages égyptiens auraient construit des couloirs et des voûtes souterrains en prévision d'une inondation catastrophique et les auraient recouverts d'inscriptions hiéroglyphiques dans lesquelles résiderait toute leur sagesse. De telles légendes commencèrent à se propager dès l'Antiquité tardive autour des monuments égyptiens devenus énigmatiques, furent grandement enjolivées par des auteurs arabes du Moyen Âge et parvinrent alors, *via* ces sources, à l'alchimico-paracelsisme, aux rosicruciens et aux francs-maçons.

6. Les mystères d'Isis dans l'Antiquité tardive gréco-romaine

La sixième étape nous ramène dans l'Antiquité gréco-romaine. C'est ici que naît l'image de l'Égypte, transmise à la modernité européenne par les Moyen Âge occidentaux, arabes et byzantins. Ses deux principaux aspects sont de nature théologique et grammatologique : l'idée d'une divinité Tout-un qui est dans le même temps l'un et le tout, et l'idée du hiéroglyphe qui communique et cache à la fois. L'idée de la divinité qui est tout et un, déjà rencontrée dans les écrits du *Corpus hermeticum*, se rattache surtout au nom d'Isis dans l'histoire des religions de l'Antiquité (tardive). Les « mystères » de cette déesse commencèrent à se répandre dans tout le monde connu de l'époque à un moment où l'Égypte elle-même avait perdu son importance politique après la conquête par les Perses (525 av. J.-C.) et les Grecs (323 av. J.-C.). À l'époque hellénistique, Isis fut promue au rang de divinité universelle qui incarnait de fait toutes les divinités féminines, de Vénus, Minerve et Cérès jusqu'à la Maya indienne. Tous les peuples et toutes les

religions de la terre vénèrent Isis dans leurs langues et leurs rites sous différents noms « mais les Éthiopiens et les Égyptiens – ainsi que l’énonce la déesse sous la plume d’Apulée dans son *Âne d’or* – qui ont le savoir originel me vénèrent selon les rites qui me sont propres et c’est de mon vrai nom qu’ils m’appellent, Isis Reine » (APULÉE). La déesse a beaucoup, voire « infiniment » de noms (on l’appelle *myrionyme*, la déesse aux dix mille noms) parce que tous les noms de dieux renvoient à elle en dernier lieu, mais parmi tous ces noms innombrables se trouve un seul nom véritable : Isis. Isis demeura égyptienne, même en tant que divinité globale, universelle et internationale. Ce fait paradoxal est important. On ne peut prendre connaissance de son *verum nomen* que par l’initiation aux rites égypto-éthiopiens. Cette religion se considérait comme étant égyptienne, même si elle n’avait que peu à voir avec la tradition égyptienne et qu’elle était si répandue dans le monde de l’époque.

Isis est « l’Une », *moune*, qui est en même temps « tous », *hapasai*, par quoi l’on entend « toutes les déesses » (hymne d’Isidôros). Sur une inscription de Capoue, elle est même appelée « *una quae es omnia* », « toi l’une qui est tout ». À présent, Isis n’est plus seulement le symbole et la somme de toutes les divinités mais est dans un sens quasiment panthéiste le « tout » par excellence. Toutefois, l’inscription sur « l’image voilée de Saïs » revêt pour l’Isis panthéiste une importance toute particulière. Plutarque mentionne cette inscription au chapitre IX de son traité *D’Isis et d’Osiris*. À Saïs, écrit-il, « l’image assise [*tò hédos*¹⁰] d’Athéna [le pendant grec de l’égyptienne Neith], qu’ils tiennent aussi pour Isis, porte l’inscription suivante : “Je suis tout ce qui fut, est et sera ; et nul mortel n’a jamais soulevé mon vêtement [*tòn emòn péplon*]¹¹.” »

Proclus cite une autre version de la même inscription. Il la localise dans l’*adyton* (le saint des saints) du temple, nomme le vêtement de la déesse *chitón* (un sous-vêtement léger en lin) au lieu de *péplos* (un vêtement lourd en laine), traduit le « nul mortel » de Plutarque par « personne » (ce qui inclut les dieux) et ajoute une phrase qui donne une autre tournure au motif :

Le fruit de mes entrailles est le soleil¹².

Ici, le constat « personne n’a soulevé mon vêtement » se rapporte au fait que la déesse a créé le soleil sans contribution masculine. Proclus ne peut pas tenir sa version de Plutarque. Lorsque l’on se penche sur la tradition égyptienne, on serait tenté de donner la préférence à Proclus. De fait, Neith

passé aussi pour être une incarnation de l'océan originel, duquel a surgi le soleil. En revanche, si l'on jette un œil sur la réception plus tardive, la version de Plutarque de l'inscription de Saïs s'avère avoir été celle qui a eu de loin le plus d'impact. Elle seule relie le panthéisme et le mystère, le Tout-un et le dissimulé.

Dans les mystères d'Isis, il s'agissait surtout de l'espoir d'une vie éternelle. Dans ce rôle, la déesse apporte de son passé égyptien un héritage particulièrement important. Elle est celle qui a éveillé Osiris à une vie nouvelle par la force de ses formules magiques. Et, comme dans la foi égyptienne, tout homme devient un Osiris après l'exécution des rites mortuaires, il espère également recevoir d'Isis l'immortalité. De nombreux éléments laissent à penser que dans les mystères d'Isis de l'époque hellénistique subsistent des rites funéraires de l'Égypte antique qui ne sont pas mis en scène et interprétés comme l'enterrement de défunts mais comme l'initiation de vivants.

Seul Apulée, qui décrit l'initiation nocturne par allusions énigmatiques, nous donne des informations sur l'initiation aux mystères d'Isis¹³.

*Accessi confinium mortis
et calcato Proserpinae limine
per omnia vectus elementa remeavi
nocte media vidi solem
candido coruscantem lumine
deos inferos et deos superos accessi coram
et adoravi de proxumo*

J'ai touché aux portes du trépas ;
mon pied s'est posé sur le seuil de Proserpine.
Au retour, j'ai traversé tous les éléments.
Dans la profondeur de la nuit,
j'ai vu rayonner le soleil.
Dieux de l'enfer, dieux de l'Empyrée, tous ont été
vus par moi face à face
et adorés de près¹⁴.

L'initiation a ici clairement le sens d'une mort anticipée qui confère au myste une proximité avec dieu telle qu'elle n'est accordée, sinon dans la représentation égyptienne, qu'au mort « purifié » de manière rituelle. Il semble s'agir d'un voyage souterrain symbolique dans lequel le monde d'en bas est le royaume du soleil de minuit, tout comme dans la tradition égyptienne.

7. Mystères et écriture :

Porphyre, Jamblique, Plutarque, Clément d'Alexandrie

Deux particularités de la culture écrite égyptienne fascinèrent les Grecs par-dessus tout : l'existence (apparente) de plusieurs écritures totalement

différentes dans leur aspect extérieur et l'aspect concret et imagé de l'une de ces écritures, les hiéroglyphes. Nous savons aujourd'hui qu'il s'agissait là uniquement de variantes d'un seul et même système scriptural, dont les unes, imagées, étaient utilisées pour les inscriptions et les autres, cursives, pour les manuscrits ; les Grecs en firent pourtant leur propre interprétation et attribuèrent l'écriture manuscrite à tous, à l'usage général, et l'écriture monumentale, uniquement aux prêtres (d'où le terme *hiéroglyphe*, de *hieros*, « sacré », « prêtre »). Hérodote, qui parcourait l'Égypte vers 450, écrivait déjà que les Égyptiens « utilisent deux sortes de signes scripturaux, les uns sont appelés “sacrés”, les autres “populaires” (démotique)¹⁵ ». Diodore de Sicile (I^{er} siècle av. J.-C. selon Hécatee d'Abdère) s'exprime de manière semblable :

Les Égyptiens possèdent deux écritures : l'une appelée « démotique » que tous apprennent, l'autre appelée « sacrée ». Parmi les Égyptiens, seuls les prêtres connaissent cette dernière pour l'avoir apprise des pères lors des mystères¹⁶.

Les Mystères apparaissent comme une institution vouée à l'apprentissage des hiéroglyphes comme écriture sacrée.

Cependant, comme nous l'avons déjà mentionné, les Égyptiens de l'époque gréco-romaine ne faisaient pas usage de deux écritures mais de trois : hiéroglyphique, hiératique et démotique. Le Père de l'Église Clément d'Alexandrie, qui écrivit deux siècles après Diodore, détaille cette triade d'écritures de manière beaucoup plus précise (*Stromata* V 4,20,3)¹⁷. Il décrit l'apprentissage de ces écritures comme un chemin initiatique menant du simple écrivain au scribe initié (*hierogrammateus*). L'étudiant apprendrait tout d'abord l'écriture épistolaire, puis celle des prêtres ou hiératique, et enfin la hiéroglyphique. Clément appelle l'écriture hiéroglyphique *hystatēn kai teleutaian*, l'écriture « apprise et perfectionnée en dernier lieu ». Elle est le couronnement d'une culture de l'écriture sacrée élevée au rang d'art majeur et d'une virtuosité extrême. L'expression *teleutaia* fait indéniablement allusion à *teletē* (« mystères, ordination, initiation »). Porphyre traite lui aussi des écritures égyptiennes dans le contexte de l'initiation aux mystères égyptiens, dans ce cas précis, de l'initiation de Pythagore dont on dit qu'il a étudié des dizaines d'années auprès des prêtres égyptiens. Tout comme Clément, il distingue trois types d'écritures qu'il nomme « épistolographique », « hiéroglyphique » et « symbolique » (*De vita Pythagorae*, 11-12). Clément et Porphyre rattachent l'écriture des

hiéroglyphes à la représentation d'un secret ou d'une cryptographie qui est en relation avec sa fonction dans les mystères.

Le second objet de fascination dans la culture écrite égyptienne réside dans le pouvoir symbolique réel des hiéroglyphes. Les Grecs en conclurent que l'écriture se rapportait directement aux choses et aux concepts et non aux phonèmes. La théorie des hiéroglyphes comme pure idéographie sans rapport avec les sons d'une langue particulière est basée sur l'œuvre précédemment citée (voir § 5) de l'Antiquité tardive, les *Hieroglyphica* d'Horapollon du Nil, Égyptien qui vécut au début du v^e siècle alors que la connaissance de l'écriture hiéroglyphique s'était déjà perdue en Égypte (livre II). Il ne faut toutefois pas oublier qu'il pouvait avoir recours à des œuvres plus anciennes, aujourd'hui perdues, comme les *Hieroglyphica* de Chérémon¹⁸ en particulier qui reposaient sur une connaissance encore vivante des hiéroglyphes.

Bien que dans l'interprétation que donne Horapollon des hiéroglyphes comme pure idéographie sans valeur phonétique il s'agisse d'un malentendu qui empêcha longtemps leur déchiffrement, certaines caractéristiques de l'écriture hiéroglyphique ont favorisé ce malentendu. En premier lieu leur symbolisme concret. De fait, ils représentent quelque chose que l'on peut reconnaître. Ce ne sont donc pas des signes arbitraires comme l'écriture alphabétique mais une sorte d'écriture de choses, si bien que l'on fut tenté de croire qu'ils se rapportaient, par le biais d'une transposition métaphorique, non seulement aux choses représentées elles-mêmes mais aussi à tous les autres concepts possibles. Ce n'est effectivement pas tout à fait faux, si ce n'est que le mode de transposition n'est pas un système métaphorique basé sur le contenu mais l'homophonie, la consonance phonique. De plus, parmi les hiéroglyphes, il existe des signes qui n'ont pas de valeur phonétique mais seulement une valeur de signification, ou déterminatifs. Nous appelons déterminatifs des signes qui se réfèrent à des catégories de signification telles que les « dieux », les « personnes », le « mouvement », l'« espace », le « temps », le « liquide », les « plantes », etc. Ces signes n'ont aucune valeur phonétique et, le plus souvent, ils ont une valeur de signification pour laquelle la langue égyptienne ne dispose d'aucun mot¹⁹.

Mais l'idée d'une signification immédiate et iconique des hiéroglyphes repose surtout sur une conception que les Égyptiens eux-mêmes se faisaient déjà de leur écriture. Elle s'exprime dans un procédé que l'on pourrait nommer « étymographie » par analogie avec l'étymologie²⁰. Lorsque les

Égyptiens réfléchissaient à la signification d'un mot, ils partageaient la plupart du temps de la graphie. Dans le mythe démotique de l'œil du soleil, par exemple, on trouve plusieurs explications de signes qui suivent la méthode étymographique de Horapollon : « Si l'on veut écrire le mot “miel”, on dessine une image de Nout un roseau à la main, elle est en effet celle qui purifie les temples de la Haute et de la Basse-Égypte lorsqu'ils sont refondés » (LOPRIENO, t. 3-5, p. 1054). « Lorsqu'on veut écrire le mot “année”, on dessine l'image d'un vautour car elle [la déesse représentée par le vautour] fait advenir les mois. La déesse originelle est celle qui fait advenir tout ce qui existe sur la terre : c'est d'elle que tout procède²¹. » L'énoncé « On nomme aussi l'abeille “reine” » réfère à la graphie du titre royal *hjt* utilisant l'abeille. D'autres explications de hiéroglyphes se trouvent dans le décret de Canope (SPIEGELBERG, p. 74 et 91) et sur le papyrus Jumilhac. Concernant les trois signes unilitères j – n – p, avec lesquels on écrit le nom du dieu Anubis, on y lit : « En ce qui concerne le “J”, c'est le vent ; le “N” est l'eau ; le “P” est la montagne » (Papyrus Jumilhac VI.7)²². Un autre passage raconte comment l'ennemi des dieux, Baba, s'est suicidé d'un coup de hache, ce que les dieux commentent ainsi : « “Son arme est dans sa tête” et c'est ainsi qu'est né le mot *hfty* (“ennemi”) » : il s'écrit avec le signe d'un homme à terre qui s'est fendu lui-même le crâne avec une hache (*heauton timōroumenos*) (Papyrus Jumilhac XIV.20). Ce qui « est né » ici n'est donc pas le mot mais le signe scriptural – une preuve éclatante de la pensée étymographique. Devant le mot *hfty* (« ennemi »), l'Égyptien ne pensait pas à l'étymologie du mot (de *hft*, « en face », donc comme l'allemand *Gegner*, le grec *enantios*, le français *adversaire*) mais à sa graphie.

L'Égyptien voulait représenter par son écriture non seulement les choses mais également l'ordre des choses comme en attestent des textes comme le *Monument de théologie memphite* qui y tient une place de premier plan (SETHE)²³. Il y est question d'une représentation de la création par la parole qui s'avère être, à y regarder plus précisément, une création par l'écriture. L'univers est né de Ptah, de son cœur qui le conçut et de sa langue qui le formula. « Et Ptah fut ainsi satisfait », résume le texte, « après qu'il eut créé toutes les choses et tous les hiéroglyphes ». « Toutes les choses et tous les hiéroglyphes » – cela doit signifier l'équivalent des formes de la nature et de leur retranscription dans les signes scripturaux, donc *res* et *signa*. Le cœur imagine les formes (*signa*), la langue les vocalise en *verba* et, grâce au

pouvoir créateur divin, les paroles se réalisent comme choses dans le monde sensible en cours de formation. Le cœur qui imagine équivaut à Horus, la langue qui parle à Thot. Thot est le dieu de l'écriture, dont les Grecs ont fait leur Hermès. Il parvient à transformer les pensées du cœur en langue parlée et écrite. La création est un acte d'articulation : de pensées, d'icônes et de phonèmes. Les hiéroglyphes sont les images primitives des choses qui forment l'ensemble de la réalité. En concevant les images primitives des choses, Ptah inventa aussi en même temps l'écriture que Thot n'a plus qu'à dessiner, de même que, dans son rôle de langue, il ne lui reste plus qu'à formuler les pensées du cœur. Un onomasticon, c'est-à-dire une liste de mots triés par thèmes, est de ce fait intitulé liste « de toutes les choses que Ptah a créées et que Thot a écrites » (GARDINER, p. 1). Dans le *Monument de théologie memphite*, nous avons affaire à un pan de la philosophie de l'écriture égyptienne. L'idée d'une création par la parole prit, tout naturellement, chez les Égyptiens qui pensaient de manière étymographique ou hiéroglyphique, la forme d'une création par l'écriture, d'une construction scripturale de la réalité, d'une concordance entre la totalité des choses et la totalité des signes scripturaux.

C'est dans la phase finale de la culture de l'Égypte antique, lorsque les hiéroglyphes s'éloignèrent de l'écriture cursive et qu'au hiératique vint s'ajouter le démotique, que l'idée d'une écriture symbolique, et avec elle le discours sur les hiéroglyphes, a dû voir le jour. Ce n'est donc pas en Grèce mais en Égypte même qu'est né le discours hiéroglyphique occidental. Dans la culture de l'Égypte antique elle-même se développaient déjà les points de départ de ce débat grammatologique dont les Grecs déployèrent ensuite la théorie. Sa reprise à la Renaissance influença finalement l'art et la philosophie du monde occidental jusqu'à nos jours.

8. L'« égyptologie » grecque et l'autoreprésentation égyptienne

La façon qu'eurent les Grecs d'étudier la culture égyptienne prit véritablement les traits d'une égyptologie²⁴. Le second livre des « Histoires » d'Hérodote, qui parcourut l'Égypte en 450 av. J.-C., est une description détaillée de ce pays avec des digressions dans les domaines historique, religieux, des us et coutumes, géographique et chronologique. L'histoire d'Égypte en quatre volumes d'Hécatée d'Abdère, qui vécut à la fin du iv^e siècle av. J.-C. à Alexandrie, doit avoir été bien plus détaillée encore. Diodore de Sicile, un contemporain de Cicéron, a repris dans sa *Bibliotheca*

historica d'importantes parties de ce manuscrit. Strabon a consacré le dix-septième livre de sa description de la terre à l'Égypte (JONES ; YOYOTTE, CHARVET et GOMPERTZ). Ces œuvres traitent de l'Égypte d'une manière très détaillée, abordant l'État, la constitution, la religion, la culture, l'histoire, les coutumes, la géographie, la mythologie entre autres choses. Elles sont toutes dominées par la fascination et l'admiration malgré un étonnement et un rejet occasionnels. C'est peut-être chez Hécatée et Diodore que cette tendance positive se fait le plus sentir. Cette représentation de la culture de l'Égypte antique est aussi ce qui a eu de loin le plus d'influence sur l'image de l'Égypte au siècle des Lumières.

Avec l'annexion de l'Égypte comme colonie de l'Empire romain, le pays perdit son attrait politique pour les Grecs. En revanche, la religion et la culture scripturale à laquelle on la rattachait étroitement devinrent le centre de leur attention. Parmi les œuvres les plus importantes de l'égyptologie grecque qui nous soient parvenues de cette période, on compte le traité de Plutarque *De Iside et Osiride* (*Écrits de philosophie des religions*, p. 135-292) ainsi que le manuscrit du néoplatonicien Jamblique qui se présente comme la réponse d'un prêtre égyptien, Abammon, à la *Lettre à Anébon* de Porphyre et que l'on connaît depuis la Renaissance sous le titre *Les Mystères d'Égypte*.

Naturellement, les « égyptologues » grecs ne pouvaient pas disposer d'un savoir de première main sur la religion égyptienne. Ils ne connaissaient pas la langue et ne pouvaient pas déchiffrer l'écriture. C'est pourquoi l'égyptologie moderne a largement contesté à cette littérature le statut de source authentique sur la religion égyptienne. L'on oublie toutefois ce faisant que des Égyptiens cultivés écrivant le grec, et très familiers de l'écriture, de la langue et de la religion égyptiennes, ont aussi pris part à ce discours égyptologique, en particulier les prêtres Manéthon de Sebennytyos (première moitié du III^e siècle av. J.-C.) et Chérémon d'Alexandrie (I^{er} siècle apr. J.-C.)²⁵. La majeure partie de leurs œuvres ne nous est certes pas parvenue mais Plutarque, Jamblique et d'autres encore purent les utiliser. Des informations authentiques peuvent aussi tout à fait être arrivées de cette manière dans leurs manuscrits. Il est donc possible que se trouvent plus d'idées et de motifs authentiquement égyptiens que nous le pensons dans l'image de l'Égypte que les « égyptologues » grecs nous ont transmise.

À ces écrits « égyptologiques » gréco-égyptiens s'ajoute dans l'Antiquité tardive une littérature religieuse gréco-égyptienne très abondante,

parmi laquelle on peut citer en particulier les « papyrus magiques²⁶ » et les traités du *Corpus hermeticum*. Cette littérature se présente le plus souvent comme une traduction de l'égyptien, mais elle est si imprégnée de motifs et de concepts néoplatoniciens que l'on a volontiers écarté ce qui était égyptien comme une mascarade²⁷. Cependant, Jamblique souligne formellement que les écrits « hermétiques » ont été lors de leur traduction en grec transcrits aussi « dans la langue [c'est-à-dire l'appareil conceptuel] des philosophes » (*De mysteriis* VIII.3). Cela veut dire que les choses pourraient être inversées : l'« emballage » n'est pas l'égyptien mais le grec ; en tout cas, les parties égyptiennes de ce discours aussi sont aujourd'hui considérées sous un jour tout autre (FOWDEN)²⁸.

Toutefois, la littérature grecque écrite par des Égyptiens avait indéniablement des visées de propagande, c'est-à-dire qu'elle souhaitait donner l'image la plus impressionnante possible de la culture égyptienne aux Grecs et aux autres peuples. Il faut se représenter ces auteurs comme des membres de la classe supérieure cultivée et parlant grec. C'étaient surtout des prêtres. Dans le contexte de la domination étrangère qui débuta avec la conquête de l'Égypte par les Perses en 525 av. J.-C. puis se renforça à bien des égards avec les Macédoniens et les Romains, l'élite égyptienne native dut supporter la perte de son pouvoir politique qui passa alors aux mains des occupants. Si les Perses dirigèrent le pays avec la participation des Égyptiens, les Grecs quant à eux émigrèrent de manière massive en Égypte et s'établirent dans le pays en tant que nouvelle classe supérieure²⁹. L'élite égyptienne réagit à la perte de son influence politique et de son statut social par un processus d'émigration intérieure et se retira dans les temples. Cela conduisit, d'une part, à une cléricatisation de la culture égyptienne dont le support était alors surtout le clergé et, d'autre part, à une modification structurelle de la religion. Les traditions religieuses furent transformées en un système incroyablement complexe de rituels, de science et de grammatologie, une sorte de jeu des perles de verre qui put jusqu'à un certain point dédommager l'élite cléricale de la perte de son pouvoir politique par sa virtuosité, son pouvoir magico-spirituel et son prestige scientifique et intellectuel face aux Grecs. Ce changement se fait tout particulièrement jour dans la culture scripturale. Le nombre de signes de l'écriture hiéroglyphique est multiplié par dix, apprendre à écrire devient une initiation durant des décennies à un univers de savoir hautement complexe et la maîtrise de l'écriture, un art noble. Dans l'espace protégé des temples, la

culture égyptienne cléricalisée parvint à résister à la pression de l'hellénisation pendant plusieurs siècles de la manière la plus étonnante, mais paya son émigration intérieure par la perte de contact avec le peuple.

L'image grecque et moderne de l'Égypte comme une culture partagée entre espace public et espace secret ne repose donc pas seulement sur une projection grecque unilatérale mais aussi sur une autoreprésentation égyptienne. On peut très bien s'imaginer que les prêtres égyptiens aient présenté aux visiteurs grecs leur religion comme une *religio duplex* (« religion double »). Naturellement, les premières questions des Grecs portèrent sur les aspects surprenants, voire repoussants de la religion égyptienne : les animaux sacrés, la forme hybride des dieux à têtes d'animaux et certains rituels et coutumes festives cruels ou obscènes tels qu'en décrit Hérodote par exemple. Tout cela, leur aura-t-on répondu, n'est que religion populaire et côté extérieur, mais derrière se cache une sagesse profonde, inaccessible au peuple. La recherche du secret dans les traditions religieuses peut s'expliquer par la situation d'une élite privée de son pouvoir politique et déchue de son rang social qui lutte pour conserver son statut, son prestige et sa reconnaissance.

9. La « Renaissance saïte »

Les deux dernières étapes de notre voyage dans le temps à travers l'Égypte imaginée nous emmènent en Égypte même, nous quittons le cadre des images européennes. Les Égyptiens ont déjà intensément travaillé sur leur passé ; ils se sont fait une idée de leur culture. C'est sans doute parce que cette dernière a été si consciente de son passé que les Grecs aussi bien que les Juifs la revendiquèrent également comme leur passé, les uns positivement, les autres négativement. Le souvenir de l'Égypte commence en Égypte même. La raison pour laquelle elle joua un rôle tellement central dans la mémoire culturelle de l'Occident, c'est que ce pays plein de souvenirs s'est penché à travers les siècles sur son propre passé.

L'époque majeure du souvenir et de l'auto-imagination égyptiens fut ce que l'on appelle l'époque saïte, du nom de Saïs, capitale de la dynastie régnante, une époque profondément conservatrice qui aspira à purifier l'Égypte des ravages liés aux conquêtes assyriennes et à restaurer un pouvoir central de style classique, pharaonique, après quatre siècles d'éparpillement. Cette restauration politique alla de pair avec un vaste retour culturel vers le passé que l'on nomme « renaissance saïte³⁰ ». À cette époque, l'Égypte

prend conscience de sa profondeur temporelle unique et copie des monuments et des textes de toutes les époques de sa longue histoire. L'éclectisme de ses formes d'expression culturelle fait de cette époque un vrai bal costumé, on assiste pour ainsi dire à une première vague d'« égyptomanie » dont les Égyptiens eux-mêmes sont les représentants. Si l'on entend l'égyptomanie au sens d'un enthousiasme pour le langage extérieur des formes de la culture égyptienne, formes qu'une époque ultérieure revêt comme un costume, l'époque saïte contient déjà les germes d'une telle mascarade culturelle.

Ce travail intensif sur son propre passé donne à la culture égyptienne une dimension réflexive, elle prend conscience de son passé et des coutumes qui lui sont propres. La mentalité égyptienne de l'Antiquité tardive à laquelle les Grecs eurent à faire en Égypte en est imprégnée : la conscience d'une « mémoire culturelle » unique qui atteint des temps reculés depuis longtemps oubliés ailleurs, un conservatisme appuyé qui voit dans la remise en œuvre et la préservation des cultes et de la culture du savoir égyptiens une sorte de garantie pour la continuité du monde et qui prône la diffusion d'idéaux de pureté pastoraux qui se généralisent et s'accroissent alors pour devenir des normes et des formes de vie culturelles. L'époque saïte fut un objet durable de remémoration ultérieure et fut elle-même une époque de souvenir culturel qui vivait dans la citation, se penchait sur toutes les époques du passé égyptien pour se les approprier et se les rendre volontairement présentes.

Le cas de la renaissance saïte n'est pas sans parallèle dans le monde ancien. Comme l'époque éthiopienne et celle de Saïs en Égypte, l'empire néo-assyrien fut une sorte de renaissance en Mésopotamie et ce n'est certainement pas un hasard que ces deux renaissances aient eu lieu sensiblement au même moment, entre le VI^e et le VIII^e siècle. Ce fut une période où ces deux civilisations qui faisaient alors autorité se construisirent une conscience temporelle spécifique, le sentiment d'être une culture ancienne qui contemple derrière elle une longue histoire et une « antiquité » vieille de plusieurs millénaires. Une histoire classique, aussi, c'est-à-dire exemplaire et faisant autorité : c'est justement à cette époque que furent écrits les premiers textes bibliques et grecs faisant état de ces grandes cultures anciennes.

Le concept de « renaissance » suppose l'idée d'une « antiquité ». Tout passé n'est pas une antiquité. Ce qui caractérise une antiquité n'est pas

seulement qu'elle appartient au passé. Elle doit aussi être accomplie et avoir cessé d'agir de manière continue sur le présent, sinon il ne s'agit que d'un passé. Le concept d'antiquité participe de la distance, de l'accompli, du terminé, d'une certaine manière même du « mort », auquel s'ajoute toutefois aussitôt le concept d'immortalité. Le fait que l'antiquité soit tout à la fois irrévocablement révolue et fasse autorité de manière intemporelle fait partie de son paradoxe. On ne peut pas la continuer mais on peut la faire revivre. Toute référence à l'antiquité est un acte de réanimation. L'idée d'une antiquité suppose l'expérience d'une rupture. La rupture dont il est question dans le cas des renaissances néo-assyrienne et saïte est, dans la terminologie des archéologues, celle qu'on situe entre l'âge de bronze et l'âge de fer. Elle provoque partout dans le vieux monde des retours mémoriels sur un passé exemplaire.

Cette rupture caractérise aussi de manière particulièrement claire l'histoire égyptienne. À la fin du VIII^e siècle commence en Égypte une phase de retours plus intensifs sur des époques plus anciennes qui perdure jusqu'à la conquête perse en 525 av. J.-C. et dure donc en tout deux cents ans. En égyptologie, on la désigne par les termes « archaïsme » et « renaissance ». Il s'agit d'une époque où le retour en arrière par la pensée est aussi important que l'innovation. Cette époque peut être considérée à la fois comme celle qui fut la plus tournée vers le passé et comme celle qui fut la plus novatrice et la plus moderne de l'histoire égyptienne.

10. L'invention du passé à l'époque ramesside

Si nous faisons aussi entrer dans l'histoire de l'Égypte imaginaire les Égyptiens eux-mêmes et que nous recherchons les étapes de l'auto-imagination mémorielle par laquelle les Égyptiens travaillèrent sur leur propre passé, il nous faut encore faire un grand pas en arrière en deçà de l'époque saïte. Dès le Nouvel Empire, au XIII^e siècle av. J.-C., se produit un retour inédit sur le passé. L'explication en est, d'une part, l'énorme rupture dans les traditions que représenta l'époque amarnienne avec le renversement monothéiste d'Akhenaton et, d'autre part, un processus de longue durée, un changement dans la langue égyptienne. Ce changement a fait apparaître au cours des siècles, entre la langue littéraire du Moyen Empire et la langue usuelle des XIII^e et XIV^e siècles, un fossé qui conduisit finalement à apprendre la langue classique comme une langue étrangère. On prit ainsi conscience

jusque dans le grand public de l'écart culturel avec la tradition textuelle littéraire et religieuse du Moyen Empire. Le passé était devenu étranger, mais il n'en était devenu par là que plus important et que plus porteur d'autorité. Jusqu'à l'époque amarnienne (vers 1350 av. J.-C.), la langue scripturale et littéraire du Nouvel Empire se rattacha à l'idiome du Moyen Empire ; mais, à l'époque amarnienne, on rapprocha les textes écrits de ceux du langage familier. L'époque ramesside a repris cette innovation et a développé sa propre langue littéraire qui représente un compromis entre langue familière et langue écrite. Toutefois, on recommença à rédiger en même temps des textes dans la langue du Moyen Empire qui n'était alors plus une langue écrite contemporaine mais devait être apprise à part comme une « langue classique »³¹. C'est pourquoi le changement dans la langue et la rupture dans les traditions se conjuguèrent pour faire naître la « littérature classique » du Moyen Empire.

La littérature sapientale du Moyen Empire est le symbole de la « littérature classique ». L'enseignement ramesside du papyrus Chester Beatty (IV recto. 2.5-3.11) nous donne un aperçu de la structure du canon littéraire de cette époque :

Y a-t-il ici quelqu'un comme Hordjédef ?
Ou quelqu'un comme Imhotep ?
Il n'existe personne tel que Néferti parmi nos contemporains
Ou tel que Khéty, le plus grand d'entre eux.
Je te cite seulement les noms de Ptahemdjehuti et de Chacheperresenb.
Y a-t-il un autre Ptahhotep ?
Ou quelqu'un tel que Kaires³² ?

Cet « *Ubi sunt ?* » est le signe d'une nouvelle conscience historique, pour laquelle le passé est tout à la fois lointain et sacré. On ne peut pas rivaliser avec ces auteurs, on ne peut que les copier et les apprendre par cœur. Parmi ces huit noms, sept nous sont familiers : Imhotep, Hordjédef, Néferti, Khéty, Kaires, Chacheperresenb et Ptahhotep. Certes, aucune ligne d'Imhotep ne nous est parvenue mais il est cité ailleurs aussi comme auteur. On dit qu'il a composé un enseignement, à l'instar de Hordjédef, Khéty, Ptahhotep et, nous le savons depuis peu (VERHOEVEN, p. 87-98), Kaires, dont les œuvres nous sont plus accessibles. Les noms de Néferti et de Chacheperresenb sont liés à des descriptions du chaos ou à des lamentations. Le nom de Ptahemdjehuti se relie aussi à l'un de ces deux genres. C'est donc la littérature sapientale qui rend son auteur immortel.

Un autre document, un bas-relief du culte classique ramesside, provient d'une tombe de la XIX^e dynastie, à Saqqarah (WILDUNG, p. 28-29). Il s'agit d'une longue liste qui récapitule les personnalités importantes du passé sur le modèle d'une liste de rois. Les deux registres du bas-relief, les seuls à être conservés, citent chacun treize noms, en haut des vizirs et des grands-prêtres de Ptah, en bas des prêtres de rang un peu inférieur et entre les deux encore une ligne horizontale avec d'autres noms. Cinq d'entre eux se rapportent ouvertement à des auteurs du passé. Quatre apparaissent aussi sur l'autre liste : Kaires, Imhotep, Chacheperresenb et Khéty ; le cinquième est Ipou-Our, l'« auteur » des *Admonestations d'Ipou-Our* qui appartiennent au genre de la lamentation.

Le papyrus et le bas-relief de la tombe illustrent l'intérêt de l'époque ramesside pour le passé de deux façons tout à fait différentes. Ils se distinguent en effet en un point essentiel : le texte littéraire souligne la rupture, le bas-relief en revanche souligne la continuité. Le texte du papyrus souligne la rupture en donnant à entendre que le présent ne peut être comparé au passé dans la mesure où aujourd'hui personne n'arriverait à la cheville de Hordjédef et d'Imhotep. C'est la forme classique sous laquelle le présent se rattache à un passé élevé au rang de classicisme. Le classicisme est à la fois quelque chose d'exemplaire et d'inaccessible. Le bas-relief souligne en revanche la continuité parce qu'il prolonge la liste des personnalités du passé jusque dans le présent. L'une des listes correspond au vœu de prendre modèle, l'autre au vœu de construire une continuité. Elles rendent toutes deux le passé accessible.

II^e trajet

Savoirs. Regards scientifiques sur l'Égypte antique

Dans la seconde partie de cet article, j'aimerais présenter dix aspects de la culture de l'Égypte antique qui proviennent de la recherche égyptologique, et non du souvenir ou de la « réception » de l'Égypte qui furent transmis par les Grecs et la Bible.

1. L'État

Aussi loin que remontent nos sources, l'Égypte est le premier grand État de l'histoire de l'humanité. Les structures politiques d'un âge comparable en Mésopotamie, en Élam (Perse) et dans la vallée de l'Indus sont des cités-

États qui ne se sont associées que bien plus tard pour devenir des États territoriaux plus étendus. Ce n'est qu'en Égypte, vers 3000 av. J.-C., dans la vallée du Nil, que naît un grand État centralisé. Celui-ci s'étend de la Méditerranée jusqu'à la première cataracte. La particularité de l'idée égyptienne de l'État résulte du caractère unique de ces circonstances historiques. En Égypte, Pharaon règne comme un dieu sur la terre. La distance qui existe entre lui et les hommes correspond à la grandeur inédite du rôle de souverain.

La représentation du monde propre à l'Égypte antique est imprégnée de l'idée d'un monothéisme cosmogonique. Dans la vision égyptienne du monde, tout, l'univers entier, ciel et terre, hommes et dieux compris, procède du soleil qui pour sa part « procède de lui-même ». Dans cette pensée, « procéder de » est toutefois inséparable de « être dépendant de ». « Tout procède du soleil » et « tout dépend du soleil » sont deux phrases qui sont la condition et la cause l'une de l'autre. Mais les Égyptiens vont encore plus loin : ils interprètent la dépendance comme un rapport de souveraineté. La dépendance des créatures vis-à-vis du créateur est interprétée comme une souveraineté politique du créateur sur ses créatures. Le dieu-soleil exerce cette souveraineté à un niveau cosmique en parcourant le ciel et le monde d'en bas durant le cycle jour-nuit. Le roi ne peut légitimer sa souveraineté qu'en l'exerçant en relation avec le soleil. La souveraineté du roi transforme l'énergie cosmogonique provenant du soleil en un ordre politique. Ce modèle qui fait exercer la souveraineté sur la terre au dieu-soleil lui-même dans la personne du roi domine jusqu'à la fin de la IV^e dynastie, l'époque des grands bâtisseurs de pyramides.

À l'époque primitive, le roi, en tant qu'incarnation du dieu-soleil, porte comme titre le nom divin d'Horus. Horus est à l'origine le dieu-soleil et forme un couple avec la déesse du ciel Hathor dont le nom signifie « maison d'Horus³³ ». Le disque ailé du soleil, symbole de l'Horus d'Hiérakonpolis, fonctionnera jusqu'au bout comme une sorte de blason étatique de l'Égypte pharaonique et aussi de ses héritiers grecs et romains. Lors de la transition vers la V^e dynastie, Rê d'Héliopolis est promu au rang de dieu d'État. Le roi n'est plus alors une incarnation du soleil mais son fils. Par ce changement, la royauté prend une forme « constellative » : elle se réalise dans la constellation du père et du fils.

La conception « constellative » de la royauté est exprimée très clairement dans un texte connu, à valeur canonique. Il spécifie les tâches les

plus importantes du roi en tant que représentant de dieu incarnant la justice et le culte :

Rê a établi le roi sur la terre des vivants
Pour l'éternité,
Pour rendre la justice pour les hommes et satisfaire les dieux,
Pour réaliser la justice (*Ma'at*) et chasser l'injustice
Il donne aux dieux leurs offrandes
Et aux morts leurs offrandes³⁴.

La conception égyptienne de l'État se définit comme une royauté du sacré et de la justice. Le roi, c'est-à-dire l'État, est établi pour faire advenir la *Maât* sur la terre en rendant la justice pour les hommes et en faisant des offrandes aux dieux et aux morts. Un autre texte explique le sens de « rendre la justice pour les hommes » : il s'agit de « décider entre le fort et le faible » ou encore de « sauver le faible du fort »³⁵. Le principal danger que doit conjurer l'État égyptien est donc le chaos qui prend la forme de l'oppression des faibles par les forts. C'est l'injustice que le roi doit chasser de la terre. À la place, il doit instituer la *Maât* – vérité, justice, ordre³⁶.

Cependant, le roi conserve aussi le titre d'Horus. En tant qu'Horus, à présent, il incarne le fils d'Osiris. Dans le cadre du mythe osirien qui se constitue, Horus passe du rôle originel de dieu-soleil et partenaire de la déesse Hathor à celui de fils d'Osiris. Ce dernier est le dieu du monde d'en bas, du royaume des morts. Il est le dieu mort du panthéon égyptien. Son culte est un culte des morts. De même qu'Horus représente celle du roi régnant, Osiris représente l'incarnation du prédécesseur mort dont le successeur doit assurer le culte en tant que fils et héritier. Dans la conception égyptienne de la fonction royale se rejoignent donc deux constellations différentes de filiation divine : l'une en tant que « fils de Rê » avec le dieu-soleil et l'autre en tant que « Horus » avec Osiris. Dans la filiation avec Osiris, il s'agit de la relation avec le royaume des morts et les ancêtres. Dans la filiation avec Rê, de la relation au ciel et à la cosmogonie, ce qui signifie prolonger l'œuvre de la création dans les conditions du monde créé, la conserver et la renouveler. Comme le dieu-soleil impose l'ordre, la justice et la vérité dans l'univers des dieux par ses infatigables périple célestes autour de la terre, le roi impose ceux-ci sur terre dans l'univers humain en faisant des offrandes aux dieux et aux morts et en rendant la justice pour les hommes. La filiation du roi avec Osiris le place dans une succession dynastique qui remonte à travers les générations et les dynasties antérieures

jusqu'aux dieux. Là aussi, le dieu-soleil se situe à l'origine, pourtant, la souveraineté ne se transmet pas immédiatement au roi comme c'est le cas dans le mythe de la procréation divine mais plutôt par la profondeur temporelle qui véhicule l'héritage à travers l'Horus actuel.

2. *L'invention de la construction en pierre*

La sémantique fondamentale de l'énorme activité de construction qui marque l'Ancien Empire est l'idéologie de la pierre. C'est pourquoi l'invention de la construction monumentale en pierre sous le règne du roi Djoser représente un tournant culturel de toute première importance. Le souvenir de Djoser demeura très longtemps vivant en raison de cette performance, il fut vénéré comme un dieu à Saqqarah, des visiteurs recouvrirent ses monuments de graffitis et il reçut le surnom de *weba-iner*, « l'ouvreur de la pierre ». Le vizir et architecte Imhotep fut même admis comme fils de Ptah dans le monde des dieux et on lui rendit un culte (WILDUNG). Le fait qu'une réalisation technique ait revêtu une telle importance dans la mémoire culturelle vient de la signification toute particulière attribuée en Égypte à la pierre comme médium d'immortalité. Avec le roi Djoser, commence en Égypte une sorte d'ère des mégalithes qui, après lui, atteint très vite, sous les règnes de Snéfrou, de Kheops et de Khephren, une apogée absolue et jamais égalée depuis. La pyramide ne sert cependant pas à la glorification personnelle du roi mais à celle du dieu de l'État et du soleil qu'il incarne. Par leur forme, la pointe dressée vers le ciel et leur orientation exacte selon les points cardinaux, les pyramides représentent un lien entre le ciel et la terre. La pyramide de Kheops (ou Khoufou) se nomme *achet chufu* en égyptien. *Achet* est la région intermédiaire entre le ciel, la terre et le monde d'en bas, et en particulier le lieu où se lève le soleil. Le *tertium comparationis* (le tiers comparatif) entre l'*achet* et la pyramide est l'idée de l'ascension céleste. De même que le dieu-soleil s'élève du monde d'en bas vers l'*achet* et apparaît dans le ciel, le roi s'élève, lorsqu'il est inhumé dans la pyramide, vers son *achet*, son seuil de lumière.

Le thème central des *Textes des pyramides*, inscrits depuis le roi Ounas dans les chambres funéraires, repose sur l'idée d'ascension céleste. La récitation de ces textes et les rites qui les accompagnent ont pour but de faire monter le roi au ciel et de l'associer à la course du soleil. On peut ainsi relier cette fonction mentionnée dans les *Textes des pyramides* à la forme de la

construction pyramidale : elle serait alors la réalisation architecturale et symbolique de l'ascension céleste et de l'entrée du roi dans la course du soleil.

La construction en pierre devient en Égypte un médium de l'architecture sacrée. On construit en pierre les pièces sacrées dans lesquelles on ne peut entrer que si l'on a été purifié rituellement, à savoir celles des temples et des tombeaux, tandis que l'on construit les habitations en briques d'argile. Par le biais de la pierre, on construit l'espace d'une durée éternelle, en égyptien *djet*, dans lequel l'homme peut s'insérer en édifiant un tombeau de pierre. L'édification de ces espaces sacrés en pierre et qui s'inscrivent dans la durée représente la tâche principale de l'État égyptien. À l'époque des pyramides à proprement parler, durant les III^e et IV^e dynasties (environ 2800-2550 av. J.-C.), les grands travaux de construction de l'État se concentrent exclusivement sur les pyramides et sur les nécropoles de fonctionnaires qui les entourent. Le culte de l'État est le culte des pyramides. Lors du passage à la V^e dynastie, c'est-à-dire à la royauté « constellative » qui ne voit plus dans le roi l'incarnation mais le fils et le représentant du dieu-soleil, les rois construisent aussi des temples solaires à côté de leurs pyramides, dont la taille a diminué. Mais ce n'est qu'à partir du Moyen Empire (environ 2000 av. J.-C.) que l'architecture de pierre promue par l'État s'étend également aux temples locaux dédiés aux dieux. Sous le Nouvel Empire (à partir de 1500 av. J.-C.), les édifices cultuels peuvent atteindre des dimensions colossales. Si l'on excepte les temples nubiens creusés dans la roche et qui occupent une place particulière, tous les grands édifices de cette époque relèvent de l'architecture durable : le temple d'Aménophis III à Louqsor, la salle hypostyle de Séthi I^{er} à Karnak, le temple d'Osiris du même roi à Abydos et les temples funéraires monumentaux élevés à l'ouest de Thèbes comme ceux d'Aménophis III, de Ramsès II (Ramesseum) et de Ramsès III (Médinet Habou). La divinité du pharaon est mise en scène lors d'un drame sacré pendant les grandes fêtes dédiées aux dieux et pour lesquelles des milliers de personnes affluent de très loin vers Thèbes et Abydos. Les grands temples de l'époque gréco-romaine s'inscrivent eux aussi dans cette tradition jusqu'à la fin de la culture pharaonique.

3. Le temps : la chronologie et l'histoire

C'est le roi qui remplit le temps d'événements qu'il juge dignes d'être transmis et immortalisés. Le temps, c'est le temps du règne, les années étant décomptées en années de règne, chaque date doit donc se rapporter à un roi. À chaque changement de règne, on recommence à compter à partir de l'an 1 et si lors de « périodes de transition » plusieurs rois règnent sur le pays, on utilise autant de calendriers et de règles temporelles. Le calendrier est un règlement rituel et l'histoire est l'accomplissement de ce rituel. Les rituels ont un caractère performatif. Ils ne reproduisent pas la réalité mais la font advenir. Le règlement n'est donc pas seulement appliqué mais il est aussi réalisé, transféré dans la réalité. Les inscriptions royales qui représentent de tels transferts dans la réalité du règlement sous une forme monumentale se rapportent plutôt à ce qui doit se produire (et comment) qu'aux événements qui se produisent de fait et ont donc un caractère plutôt prescriptif que descriptif.

L'histoire pharaonique de l'Égypte, telle qu'elle est périodisée et représentée de manière identique dans tous les livres d'histoire égyptologiques, distingue les « empires », les « périodes intermédiaires » et les « dynasties » et repose sur la structure dynastique de la chronologie égyptienne. Dans sa structure cyclique et son alternance de périodes de prospérité et de périodes de transition, l'histoire égyptienne reflète les hauts et les bas de la royauté, la succession des maisons régnantes et des interrègnes.

La division en « dynasties » (en égyptien *pr.w* « maisons ») remonte à un prêtre égyptien du nom de Manéthon qui écrivit sous Ptolémée II, dans la première moitié du III^e siècle av. J.-C., une histoire de l'Égypte en grec (*Manetho*). Manéthon dénombre trente et une dynasties. La série commence, après le règne de « dieux » et de « demi-dieux », par Ménès, l'unificateur de l'Empire, premier roi de la I^{re} dynastie, et finit par Nectanébo II. Manéthon se fonde sur d'anciennes sources dont il a certainement rendu compte dans l'introduction de son œuvre, mais cette partie ne nous est pas parvenue. Deux de ces sources peuvent être identifiées : des listes de rois et des annales³⁷. Les listes des rois du Nouvel Empire font déjà commencer la série des souverains à « Ménès », qui est célébré dans les sources grecques de manière typiquement hellène comme fondateur d'empire et législateur. On s'accorde à reconnaître dans ce Ménès le « Horus » *Aha*, c'est-à-dire le « combattant » qui, avec un groupe de souverains aux noms semblables – « scorpion », « cobra », « mauvais silence » (*Narmer*), « celui qui coupe »

(*Den*), « celui qui attrape » ou « celui qui pose les pièges » (*Djer*) et « celui qui a le bras levé (pour frapper) » (*Qa-a*) –, conduit la I^{re} dynastie (VERCOUTTER, t. I, p. 240). La tonalité agressive de ces premiers noms de rois exprime la violence fondatrice qui fut liée au développement de l'Empire égyptien à partir du territoire d'Héracléopolis. Le concept égyptien de l'histoire provient de celui de l'État ou de la royauté. Le système des annales qui tenait le registre des actions du roi aussi bien que des niveaux du Nil et d'autres événements était lié au programme d'actions royales. La connaissance du passé qui se fondait sur ces annales fait partie des compétences qui rendirent les Égyptiens célèbres dans l'Antiquité (ainsi Hérodote, *Histoires* II, 77). À partir des matériaux d'archives, on rédigeait des listes de rois qui constituaient un canevas chronologique exact allant du roi régnant jusqu'au fondateur de l'Empire, Ménès, et de celui-ci encore plus loin dans le passé, citant les « morts transfigurés » (les « héros » chez Manéthon), les dieux de « la petite Ennéade » (« demi-dieux » chez Manéthon) et les dieux de « la grande Ennéade » (« dieux » chez Manéthon) jusqu'au début du monde. Au XVIII^e siècle encore, Giambattista Vico reprend à Hérodote et Manéthon la répartition en ères de règne « divin », « héroïque » et « royal » provenant de la liste égyptienne de rois (BURKE, p. 36, 39, 50-54, 67-70, 88). Cette liste a en commun avec la liste sumérienne d'inclure des époques de règnes mythiques et de remonter aux commencements du monde ; mais aussitôt qu'on atteint avec Ménès le seuil qui sépare encore aujourd'hui la « préhistoire » de l'« histoire », la liste égyptienne de rois perd tous ses éléments mythiques et se fait transmission exacte de données historiques. Le seul exemplaire d'une telle liste de rois d'avant Manéthon est le papyrus royal de Turin qui date de la fin du XIII^e siècle av. J.-C. et présente la répartition suivante :

I^{re}-V^e dynastie

VI^e-VIII^e dynastie (rois de Memphis)

IX^e-X^e dynastie (rois d'Héracléopolis)

XI^e dynastie (rois de Thèbes)

XII^e dynastie (rois de Licht).

Le papyrus de Turin note les années d'interrègne comme *wzf*, « vacantes », « inoccupées » afin que l'ordre chronologique ne soit pas

perturbé par les désordres des successions au trône. Des réceptions liturgiques de noms de rois se fondent alors sur de telles listes, telles qu'on en retrouve surtout sur des monuments de l'époque ramesside (temples et tombeaux). La plus connue est la liste des rois à Abydos – qui représente Séthi I^{er} faisant des offrandes à la série quasi complète de ses prédécesseurs jusqu'à Ménès – ainsi qu'une liste semblable provenant d'un tombeau privé de Saqqarah (YOYOTTE, « À propos d'un monument copié par G. Daressy »).

Les archives remontent dans le passé jusqu'à Ménès et permettent d'ordonner selon une chronologie précise les innombrables monuments qui couvrirent l'Égypte avec une densité sans égale dans l'histoire des civilisations. C'est ainsi que les Égyptiens cultivés avaient sous les yeux le passé de leur civilisation jusqu'à ses commencements et l'on peut tout à fait comprendre la dérision dont ils firent preuve à l'endroit d'un voyageur grec de l'aristocratie (Hécatée le Milésien) qui prétendait descendre d'un dieu à la seizième génération, d'après une anecdote relatée par Hérodote (*Histoires* II, 143). Pour les Égyptiens, l'époque à laquelle les dieux se promenaient sur la terre et se mêlaient aux hommes remontait à plusieurs millénaires.

4. Les hiéroglyphes (la pierre et l'écriture)

Le déchiffrement des hiéroglyphes par Jean-François Champollion en 1822 représente la découverte la plus importante, celle qui, en premier lieu, a rendu possible toutes les explorations et les défrichages du monde de l'Égypte antique. Cette prouesse signe l'acte fondateur de l'égyptologie scientifique. La percée de Champollion reposa sur un acte audacieux, celui de se libérer de manière volontaire du savoir traditionnel sur les hiéroglyphes, savoir qui s'appuyait surtout sur les *Hieroglyphica* d'Horapollon. Cette vision qui considérait les hiéroglyphes comme une écriture symbolique plutôt que comme une écriture phonétique semblable à d'autres avait empêché la découverte de la véritable signification des signes scripturaux pendant exactement quatre cents ans (l'unique exemplaire de cette œuvre était parvenu à Florence en 1422). Nous savons depuis comment fonctionne le système hiéroglyphique et ce que la proximité de plusieurs variantes d'écritures veut dire. Les hiéroglyphes sont utilisés pour les inscriptions sur pierre ; le hiératique, l'écriture cursive qui en découle, pour les manuscrits sur papyrus et les *ostraka* et le démotique (à partir du VII^e siècle av. J.-C.) pour l'écriture de la langue familière. L'idée de secret ne se rattache à aucune de ces variantes scripturales. Certes, il existe à

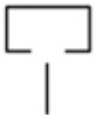
l'intérieur de l'écriture hiéroglyphique à partir du Moyen Empire des formes de cryptographie qui reposent sur le caractère ouvert de ce système d'écriture, c'est-à-dire la possibilité d'introduire de nouveaux signes ou de modifier des signes existants mais les inscriptions cryptographiques sont si rares qu'elles ne peuvent pas être considérées comme une écriture propre. La plupart du temps, leur fonction repose moins sur le maintien d'un secret que sur l'esthétique.

Les hiéroglyphes ont une valeur phonétique et s'y rapportent par le biais d'unilitères, de bilitères ou de trilitères. Comme l'écriture hébraïque et arabe, mais au contraire du cunéiforme, ils font abstraction des voyelles. Dans l'écriture des mots, les Égyptiens font ressortir la racine ou le radical et coupent largement les formes de flexion ou les autres variations dans la mesure où celles-ci sont produites par des modèles de vocalisation. Le lien phonétique apparaît dans le fait qu'avec des images de choses représentables de manière univoque, d'autres mots (homophones) aux significations différentes peuvent aussi être écrits, par exemple avec le lièvre, non seulement la déesse-lièvre *wnw.t* mais aussi le verbe *wn*, « ouvrir ». De par l'absence de voyelles, le cercle de mots homophones et donc homographes est ainsi considérablement élargi.

Toutefois, l'écriture hiéroglyphique code au-delà de l'articulation phonétique certains éléments de l'articulation sémantique. À l'intérieur de cette codification sémantique, il faut encore une fois distinguer entre la fonction idéographique et la fonction de classification. La fonction idéographique consiste en un principe de simple illustration. L'image d'un scarabée signifie « scarabée », celle d'un œil signifie « œil », celle d'une étoile « étoile », etc. C'est la fonction la plus facilement concevable et certainement la fonction originelle de l'écriture hiéroglyphique. Elle se cantonne certes proportionnellement à un petit nombre de choses représentables de manière univoque. La fonction de classification des hiéroglyphes, c'est-à-dire des « déterminatifs », est plus intéressante. Ici, l'image ne signifie pas l'objet représenté lui-même mais une catégorie de sens qu'il représente. Ainsi, une paire de jambes qui marchent indique les verbes et les concepts de mouvement, un œil les concepts de la vision, le soleil ceux du temps et le plan d'une maison ceux de l'espace. De ce fait, l'écriture hiéroglyphique contient une foule de signes qui n'ont pas de valeur phonétique mais qui transmettent des informations sémantiques. Alors que les informations données par l'écriture alphabétique deviennent

complètement audibles ou peu s'en faut dans la lecture à haute voix, l'écriture hiéroglyphique recèle de nombreuses informations qui ne sont accessibles qu'à l'œil qui lit. La particularité des déterminatifs ou signes de classification réside dans le caractère abstrait de leurs dénnotations³⁸. Dans la plupart des cas, ils caractérisent des concepts qui ne sont pas réalisés dans la langue. Ainsi, l'égyptien a certes un déterminatif pour la catégorie arbre par laquelle des mots comme sycomore, figuier-Isched, figuier Persée, palmier doum, palmier ima, tamarix, pin, cèdre, etc., sont déterminés mais ne possède aucun mot pour l'« arbre » en général. Le déterminatif pour arbre représente un sycomore puisqu'on ne peut pas représenter « l'arbre en soi ». Le sycomore est donc le représentant typique de la catégorie de sens « arbre ». Des concepts tels que « le temps », « l'espace », « le mammifère » (ou « le quadrupède ») n'existent pas non plus dans le lexique de la langue égyptienne. C'est ici que l'écriture s'émancipe le plus de la langue.

Il existe des signes qui peuvent remplir les trois fonctions, par exemple le signe « maison » :

Phonographie	Idéographie	Classification
		
<i>prj</i> « sortir » + dét. « paire de jambes »	<i>pr</i> « maison » + trait d'idéogramme	catégorie de sens « espace » par exemple dans s.t. « siège »

Depuis que nous savons comment lire les hiéroglyphes, nous pouvons aussi évaluer ce qui a provoqué les malentendus grecs. Ils reposent sur deux propriétés de l'écriture hiéroglyphique qui la distinguent de toutes les autres écritures du monde connu alors. C'est, en premier lieu, son extrême valeur imagée qui ne s'est affaiblie à aucun moment de sa longue histoire. En second lieu et qui en découle, sa différence aussi bien extérieure qu'au niveau du système avec l'écriture cursive car celle-ci n'a pas seulement une tout autre apparence, elle ne peut pas non plus introduire d'autres signes parce qu'elle ne constitue pas un système ouvert, au contraire de l'écriture hiéroglyphique. Où trouverait-on au monde quelque chose de semblable ?

On conçoit ainsi aisément que ces deux particularités de l'écriture hiéroglyphique furent celles qui devaient sauter aux yeux des Grecs et celles que les Égyptiens eux-mêmes considérèrent comme quelque chose d'unique. L'erreur des Grecs et aussi de l'Égyptien Horapollon fut d'étendre la fonction des déterminatifs à l'ensemble du système d'écriture hiéroglyphique et de faire totalement abstraction de l'aspect phonographique de l'écriture.

Au-delà de leurs trois fonctions, phonogrammes, idéogrammes et déterminatifs, les hiéroglyphes ont toutefois une propriété qui ne découle pas du système : leur iconicité. Un hiéroglyphe est une image qui représente un objet avec le maximum de précision mais aussi souvent en plus sous une forme détaillée, par exemple un oiseau avec son plumage, une jambe avec ses muscles, une corde avec le dessin de son tissage, etc., des détails qui ont une valeur purement calligraphique mais ne contribuent aucunement à la lisibilité. Jusqu'à la fin de son histoire, l'écriture hiéroglyphique n'a jamais réduit, de façon si minime que ce soit, son caractère réaliste et imagé. L'exemple de l'écriture cursive qui fut développée à partir des hiéroglyphes montre que ce caractère imagé est superflu pour son fonctionnement. Elle renonce à l'iconicité, au caractère reconnaissable des objets figurés et ne fonctionne que sur la base de l'emploi d'un contenu donné de signes faisant l'objet d'une convention qui ne peut ni introduire de nouveaux signes ni varier de manière ludique les signes existants. Tout cela relève des possibilités offertes par l'écriture hiéroglyphique qui en fait bien sûr un usage restreint pendant la période classique de l'histoire de l'écriture égyptienne au profit d'une meilleure lisibilité. En revanche, à la période tardive (pour des raisons sur lesquelles je reviendrai), elle exploite de manière exponentielle ce principe de l'ouverture du système qui repose sur le caractère imagé du signe (SAUNERON). Le caractère imagé et l'ouverture du système de l'écriture vont de pair ; cette ouverture reste toutefois latente, à l'état de possibilité, pendant les périodes classiques, car l'écriture n'a pas besoin d'autant de signes qu'il y a d'objets. Elle doit toutefois exprimer beaucoup de choses qui ne sont pas représentables : des verbes, des conjonctions, des prépositions, des interjections, des pronoms, etc. Ainsi se forme un stock de signes relativement fermé de sept cents à mille signes conventionnels, bien en deçà des choses représentables. Mais, à l'époque où les Grecs rencontrèrent la culture égyptienne, le nombre de signes de l'écriture hiéroglyphique avait été décuplé par l'exploitation systématique

des possibilités auparavant réservées à la cryptographie et reposant sur le caractère imagé des signes. La maîtrise de cette écriture devint ainsi un art élevé, ésotérique – la stratégie typique d’une élite dépossédée de son pouvoir par la colonisation.

5. *Maât*

La représentation égyptienne de l’univers dans l’Antiquité et la conception de ce qui rend le monde – l’État, la société et le cosmos – cohérent au plus profond de lui-même repose sur le principe *maât*, mot que l’on peut paraphraser par vérité, justice, ordre et harmonie. L’idée fondamentale de *maât* est ce que l’on peut nommer la « connectivité », c’est-à-dire ce qui lie les hommes en une communauté. Mais il nous faut toutefois ici écarter d’emblée un malentendu. La connectivité est autre chose que la collectivité. La collectivité serait la soumission de l’individu au collectif. La collectivité ou le collectivisme agit de haut en bas. Le concept du collectif comme « peuple », « communauté », « nation », « communauté religieuse »..., auquel l’individu doit se soumettre, a la préséance sur le concept d’individu. Mais de tels concepts du collectif font défaut dans la langue égyptienne, contrastant de manière éclatante avec Israël où le concept de peuple n’apparaît pas seulement dans deux lexèmes (*‘am* et *goj*) mais est de plus souligné de manière emphatique par l’idée du peuple élu ou saint. La connectivité en revanche agit de bas en haut ; c’est une affaire de vertus connectives qui permettent à l’individu de se relier à d’autres dans des constellations et cercles du plus petit au plus grand, de la famille jusqu’au service du roi. L’Égyptien voit dans cette connectivité le secret de la vie. Vivre signifie : se relier à d’autres et rester relié, la mort est la dissolution, la séparation, l’isolement. Un proverbe égyptien dit : « L’un vit quand l’autre le conduit³⁹ » ; ce qui signifie la même chose que le proverbe africain « ce n’est qu’ensemble que nous pouvons vivre » (SUNDERMEIER).

Maât n’est pas inscrite dans le monde comme un programme qui, dès lors, le dirigerait. Elle doit plutôt être sans cesse fabriquée, réalisée, exécutée. Elle n’est pas innée dans le monde cosmique ni dans le monde humain. Ce qui est inné en revanche dans le monde des deux sphères, c’est une tendance ou une force d’attraction de la stagnation et la dissolution. *Maât* fabrique de la communauté non seulement entre les dieux, les hommes et les morts mais aussi entre les événements. Au niveau des événements, *Maât* correspond donc à ce que l’on pourrait aussi nommer « sens » car le

sens peut être défini en premier lieu comme une « relation » entre les actions et entre les événements. Nous faisons l'expérience de l'absurdité en particulier lorsque nous ne voyons pas comment ceci entre en relation avec cela (ASSMANN, « Sinnkonstruktionen im Alten Ägypten », p. 17-32). Dans l'Orient de l'Antiquité, peut-être dans l'ensemble du monde antique, on voyait le sens de ce qui arrivait en ce que « l'acte revient vers l'acteur ». Rien ne demeure sans conséquence, à un moment donné, le Mal est vengé et le Bien récompensé d'une manière ou d'une autre (JANOWSKI, p. 167-191). Cette signification profonde est encore vivante dans des proverbes populaires de nos sociétés sécularisées : « rira bien qui rira le dernier », « tel est pris qui croyait prendre », « ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse » – non pas parce que Dieu le veut ainsi mais parce que l'expérience nous apprend que le monde fonctionne ainsi et que par conséquent ce chemin est le bon.

Maât est le principe de la cohésion au plan social et temporel. Sur le plan social, elle agit en créant solidarité, communauté, harmonie et paix, et sur le plan temporel, elle crée stabilité, continuité et préservation. Sur le plan social, elle protège du conflit et de l'isolement et sur le plan temporel de l'échec et de la disparition. *Maât* délivre de la mort en réparant une relation qui a été détruite (ASSMANN, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, p. 59-78 et p. 477-500). Or, les hommes sont eux-mêmes responsables de cette relation. Ils la construisent, ils la maintiennent. En tant qu'êtres relationnels, ils sont dépendants de *maât*, mais ils doivent tout faire pour la préserver et pour demeurer dans la *maât*. La possibilité de l'échec est toujours donnée. Les hommes ont deux façons de manquer la *maât*, en tant qu'individu et en tant que société. Si l'individu ne se tient pas à la *maât*, il échoue, si ce n'est durant sa vie, alors dans la mort. La mort signifie pour lui la fin, dont aucune continuité ne viendra le sauver. Si la société manque la *maât*, elle détruit le cadre des conditions qui permettent à l'individu de se référer à la *maât* et de préserver son existence au-delà de la mort. Le sens disparaît ainsi du monde, le monde se disloque. Parmi les hommes règnent le meurtre et le crime, les plus forts tuent les plus faibles, le droit, l'ordre, la sécurité et la confiance disparaissent du monde et le lien entre les hommes et les dieux est détruit. C'est ce que dépeignent en détail les « lamentations », un genre de la littérature édifiante. Les lamentations veulent montrer aux hommes ce qui arrive quand les liens de la connectivité se rompent afin de les stimuler et de les pousser à s'engager pour la *maât*. *Maât* est le principe d'une société

hiérarchique, non égalitaire. Elle relie ceux qui sont en haut et ceux qui sont en bas au sens d'une responsabilité et d'une obéissance. Elle relie surtout les vivants et les morts. Elle est le secret de la durée et de la pérennité :

Mais la *ma'at* sera éternelle.
Elle descend au royaume des morts à la main de celui qui l'exerça.
Il est enterré et s'unit à la terre,
Mais son nom ne sera pas effacé de la terre
Mais on se souviendra de lui grâce à sa vertu⁴⁰.

Tous les monuments de pierre sont inutiles s'ils servent à honorer la mémoire de quelqu'un qui n'en est pas digne. Le vrai tombeau n'est pas fait de pierre mais il est construit par une vie conforme à la *maât* : « Le monument d'un homme est sa vertu⁴¹ », ou dans les phrases de l'enseignement de Mérikarê :

Rends ta maison parfaite à l'ouest
et décore magnifiquement ton siège dans la nécropole
de probité et d'actions guidées par la *ma'at*,
Car c'est la seule chose en laquelle le cœur d'un homme
peut avoir confiance⁴².

6. *L'idée du jugement des morts*

Le philosophe néoplatonicien Jamblique a résumé le principe fondamental de la religion égyptienne comme suit :

Tout demeure inchangé et toujours nouveau parce que la course du soleil ne fut jamais suspendue ; tout reste parfait et complet parce que les mystères d'Abydos ne furent jamais dévoilés (*De mysteriis* VI.7, 187 sq.).

L'important dans la religion égyptienne est la continuité du monde et celle-ci repose sur deux piliers : la continuité sans obstacles de la course du soleil et la préservation du secret des mystères d'Abydos. Derrière cela se cache la philosophie dramatique d'une course du soleil sans cesse menacée par l'arrêt et des mystères d'Abydos sans cesse menacés dans leur secret.

Les « mystères d'Abydos » sont dédiés au dieu Osiris qui fut tué par son frère Seth et fut guéri de cette mort par sa sœur-compagne Isis et par son fils Horus. Les mystères d'Abydos gardent le secret de ce sauvetage. Seth, le meurtrier, est l'ennemi qui menace sans cesse de briser le secret de ces mystères. Tout Égyptien aspire à partager le destin d'Osiris par l'accomplissement des rites d'embaumement et d'inhumation et à être

délivré de la mort en passant dans le monde des dieux. Cette délivrance était liée à la condition d'une justification face à un tribunal des morts devant lequel devait se présenter chaque défunt / défunte. Celui qui réussissait cet examen entraînait dans les « champs d'Ialou », l'Élysée, vers la vie éternelle.

Dans l'Ancien Empire, l'Élysée était réservé au roi, dans la mort, il s'élevait tel un faucon vers le ciel alors que les hommes se cachaient dans la terre, comme le disent les textes. Dans les *Textes des pyramides*, la distance que prend le pharaon avec le destin de tous les mortels est le thème central. L'Élysée était donc à l'origine une idée politique ; il surplombait de très loin le monde des morts tout comme la personne du roi surplombait le monde des hommes.

Avec le déclin de l'Ancien Empire, l'image royale de l'au-delà s'étendit à tous les hommes. La distinction entre monde des morts et Élysée perdit par là son sens politique (au roi l'Élysée, aux hommes le monde des morts) et s'ouvrit à d'autres interprétations. Elle devint avant tout une question de morale. C'est ainsi qu'on en vint à l'idée de jugement des morts. Ce n'est pas le caractère divin de la fonction royale qui sauvait le défunt du monde des morts mais sa bonté et sa justice. La justification face à l'ennemi fit place à une justification devant le tribunal divin. La bonté et la justice ne sont plus entendues dès lors comme des conditions préalables pour perdurer seulement dans la mémoire sociale, sur terre donc, mais aussi pour passer dans le monde élyséen où l'on est délivré de la mort et de l'oubli.

Le tribunal des morts comprend quarante-deux juges (un pour chacun des quarante-deux nomes) sous la direction du maître des morts, Osiris, devant lequel doit se présenter chaque défunt / défunte immédiatement après sa mort et non pas au jour d'un « Jugement dernier ». Après un chemin dangereux que le mort devait parcourir en passant par les vingt et une portes du monde d'en bas et après l'interrogatoire ayant lieu avant l'entrée dans le tribunal, il devait réciter une liste de quatre-vingt-deux fautes et affirmer ne pas les avoir commises. Pendant ce temps, son cœur était posé sur le plateau d'une balance tandis que se trouvait dans l'autre un symbole de la *maât* (vérité / justice). Il importait alors que le cœur demeurât plus léger que ce symbole – une plume. À chaque mensonge, il deviendrait plus lourd et le défunt serait alors dévoré par le monstre qui est assis près de la balance. Mais celui en lequel on n'avait pas trouvé de fautes était accepté dans l'empire d'Osiris et entraînait dans la dimension de l'éternité (ASSMANN, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, p. 100-115).

Si l'on rapproche l'affirmation « je n'ai pas commis x » du commandement « tu ne x point », l'enseignement du tribunal des morts tel qu'il est codifié au chapitre 125 du *Livre des morts* correspond en bien des points à la conception de la Loi dans l'Ancien Testament. Tous deux, Torah et chapitre 125, peuvent être définis comme un code de justification. On peut toutefois se demander si ce code de justification a pu influencer le mode de vie des Égyptiens d'une façon comparable à la Torah. Dans quelle mesure *Le Livre des morts* était-il même accessible à l'Égyptien moyen, de son vivant ? Quoi qu'il soit, au XIV^e siècle av. J.-C., un certain Baki déclare avoir conformé sa vie aux préceptes du *Livre des morts* :

La ma'at est un excellent rempart pour celui qui la dit
Le jour où il arrive devant le tribunal
Qui juge l'opprimé et dévoile le caractère,
Punit le pécheur (*jzftj*) et coupe son ba [âme].
[...]
Je suis un noble, [...] qui fut l'émule des lois de la « salle
des deux ma'at »,
Car je projetais d'arriver au royaume des morts
Sans que mon nom soit lié à quelque bassesse,
Sans avoir fait du mal aux hommes
Ou quelque chose que leurs dieux réprimandent.

Dans nombre d'inscriptions de tombes se trouvent aussi des déclarations semblables à celles qui apparaissent dans *Le Livre des morts* 125.

Le modèle du chapitre 125 du *Livre des morts* consiste en préceptes qu'un groupe se donne, par exemple certains clergés. On y lit aussi le serment que les novices avaient à faire lorsqu'ils étaient admis dans le clergé, celui d'obéir à ces préceptes comme de ne pas avoir commis certains actes, ni de les commettre à l'avenir :

Je ne mangerai rien qui soit interdit aux prêtres.
Je ne couperai pas avec un couteau [...] et je ne chargerai personne
de faire ce qui est interdit.
Je n'ai coupé la tête à aucun être vivant,
Je n'ai tué aucun être humain
Je n'ai eu aucun commerce avec des personnes impures,
Je n'ai couché avec aucun garçon,
Je n'ai pas couché avec la femme d'un autre, [...]
Je ne mangerai ni ne boirai ce qui est interdit ou est signalé
[comme interdit] dans les livres.
Il ne doit rien rester accroché à mes doigts.
Je ne pèserai pas de grain sur l'aire de battage.
Je ne prendrai pas de balance dans la main.
Je ne ferai pas œuvre d'arpenteur.

Je n'entrerai dans aucun lieu impur.
Je ne toucherais pas la laine du mouton.
Je ne toucherais pas de couteau jusqu'au jour de ma mort⁴³.

Celui qui observe ces règles fait partie de l'alliance, celui qui les enfreint est exclu. Les règles de ce *nomos* (« droit ») sont inscrites sur les murs des passages que les prêtres ont à franchir chaque matin pour aller célébrer leur office et ceci afin de leur rappeler quotidiennement leurs devoirs (ALLIOT, p. 142 *sq.*, p. 181 *sq.* ; FAIRMAN, p. 86-92).

L'idée du tribunal des morts transpose ce concept dans l'au-delà. L'au-delà – la sphère de la vie éternelle appelée « maison d'Osiris » à la différence du monde des morts – est ici l'espace social dans lequel le mort est admis, sur le modèle de l'admission du prêtre novice dans le temple et dans sa communauté religieuse. Le 125^e chapitre du *Livre des morts* codifie le *nomos* de l'au-delà.

L'histoire de l'idée du tribunal des morts forme un fil rouge qui parcourt non seulement l'histoire trois fois millénaire de la religion égyptienne mais se prolonge aussi dans celle de la chrétienté. À l'époque classique cependant, le verdict du dieu ne fait que confirmer le verdict de la société et le placer sur des bases inébranlables. C'est seulement à l'époque hellénistique que le jugement du tribunal des morts s'affranchit totalement du jugement des hommes et se met à évaluer selon des critères tout autres. Il peut arriver à présent que celui qui est méprisé dans ce monde reçoive les plus grands honneurs dans l'au-delà tandis que le riche honoré dans ce monde soit réprouvé et méprisé dans l'au-delà où il devra subir de terribles châtements, ainsi que le raconte l'histoire démotique de Setna. Le jugement divin opère un renversement du jugement de la société. Ici pointe une influence étrangère, peut-être celle des débuts du judaïsme ou du christianisme qui ont repris l'idée égyptienne d'un tribunal des morts et l'ont modifiée dans un sens de critique sociale. Quoi qu'il en soit, on peut voir dans cette continuité l'une des raisons pour laquelle le christianisme a trouvé en Égypte un terreau si fécond.

7. La course du soleil

La conception égyptienne du cosmos comme une cosmogonie qui se répète constamment prend racine dans l'idée de « course du soleil », celle du mouvement apparent du soleil autour de la terre. Les Égyptiens se la figuraient comme le trajet du dieu du soleil dans deux barques : l'une pour le

trajet diurne dans le ciel, l'autre pour le trajet nocturne dans le monde d'en bas. Pratiquement toutes les divinités d'importance du panthéon égyptien et une foule de divinités spécifiques prennent part à ce processus. Chaque phase de la course du soleil est caractérisée par des constellations spécifiques – la naissance, à l'aube, du ventre de la déesse du ciel, l'éducation par les nourrices divines, l'accession au trône du matin par les adorateurs et leurs acclamations, à midi, la confrontation avec l'ennemi par les dieux secourables, le déclin du soleil comme retour au corps maternel, modèle de la mort juste qui conduit par son aspect cyclique au renouvellement, l'union avec Osiris dans le monde d'en bas et la renaissance au matin depuis l'océan originel comme répétition de l'étincelle cosmogonique initiale, de la toute première fois. Chaque phase a une signification propre, une dramaturgie propre et exige des efforts spécifiques pour rendre possible le triomphe de la lumière. Nous sommes ici clairement sur le territoire du temps cyclique et pouvons maintenant comprendre que la forme circulaire est une forme culturelle que l'on impose au monde par des efforts rituels. On donne au monde une forme cyclique pour le maintenir en marche à travers le culte en général et en particulier par celui du « rituel des heures » qui accompagne la course du soleil par des récitations, toutes les heures.

Les hymnes au soleil rendent les processus cosmiques visibles dans trois dimensions : dans celle étatico-politique de la souveraineté se trouve le salut qui se manifeste dans la course du soleil, dans le triomphe de l'ordre sur le chaos, de la lumière sur l'obscurité et du mouvement sur l'immobilité. Au niveau social, le sens de salut de la course du soleil réside dans la justice dont le dieu remplit le monde. Au niveau individuel, c'est le cycle de la mort et de la renaissance, du vieillissement et du rajeunissement qui fait de la course du soleil le modèle et le but des espoirs mis en l'au-delà. Le mythe de la course du soleil a donc un caractère sotériologique. De même que le soleil remonte chaque matin du monde d'en bas, l'homme veut surmonter la mort. Mais, ici, le concept de « salut » n'a pas le sens d'une rédemption mais d'un renouvellement et d'un maintien en marche. Le salut réside dans le fait de surmonter l'immobilisme et la dissolution. En cela, nous retrouvons le concept de connectivité qui produit une continuité dans la dimension temporelle et de solidarité dans la dimension sociale. Elle « unit les cœurs et produit de l'ordre » (BALANDIER, p. 31, formulé en référence à la Chine).

Au centre se trouve l'idée d'une double victoire : celle sur le *Mal* qui menace la barque du soleil d'immobilité sous la forme du dragon des eaux Apopis et celle sur la *Mort*. Toutes deux sont des manifestations du chaos. Il s'agit de deux aspects du même processus. La victoire sur le Mal est l'aspect actif, transitif, orienté vers l'extérieur. Le dieu-soleil y apparaît comme le roi de l'univers qui crée l'ordre, rend la justice, assure le ravitaillement et « chasse le Mal » par sa parole souveraine. De ce point de vue, la course du soleil est un « processus » au sens d'un démêlé juridique où l'on règle les comptes avec le Mal et où l'on « justifie » le dieu-soleil. La victoire sur la *Mort* est l'aspect passif, intransitif du trajet nocturne. Le processus y apparaît comme celui de la vie que le dieu-soleil parcourt lui-même en vieillissant, mourant et ressuscitant. Le mystère de la renaissance du soleil représente le fait sotériologique central de la religion égyptienne. Sous cet angle, le cosmos tout entier apparaît dans une sorte de perspective sotériologique. De nouveau, le temps a la préséance sur l'espace. Tandis que le Grec admire l'harmonie du tout, l'Égyptien est fasciné par le processus d'une justification et d'une renaissance perpétuelles. Dans ce processus, le cosmos lui apparaît comme l'essence d'une plénitude de vie surmontant la mort et d'une force ordonnatrice bannissant le chaos. À la lumière du mythe du soleil, l'homme se retrouve dans le cosmos. C'est *sa* mort qui y est surmontée, *son* ambivalence entre Bien et Mal qui s'y résout en Bien, *son* désordre qui y est maîtrisé, *sa* souveraineté qui y est exercée. Le cosmos n'est pas expliqué, il est interprété. Il recèle un message que l'homme peut rapporter à lui-même, un sens qu'il peut activer en lui-même.

Avec l'idée du tribunal des morts, l'enseignement de la course du soleil constitue l'histoire sotériologique égyptienne. Les espoirs humains en une vie éternelle et en la réversibilité d'un temps vieillissant se fondent sur la régénération d'un soleil qui se lève de nouveau chaque matin. Le soleil puise cette force de renouvellement de son immersion nocturne dans l'état originel du monde avant la création : l'océan primitif, ou Noun, et l'obscurité primitive, ou Kouk. Le chaos n'est pas surmonté avec la cosmogonie mais reste au contraire présent dans le monde créé comme sphère de renouvellement. Dans l'union de minuit du dieu-soleil avec le cadavre d'Osiris qui repose au plus profond du monde d'en bas se produit la réunion de Neheh et de Djjet, du changement et de la durée, les deux aspects du temps.

8. Les Lumières

La découverte la plus importante qu'aie faite l'égyptologie est la redécouverte du roi hérétique Akhenaton qui accéda au trône vers 1350 av. J.-C. Il abolit la religion traditionnelle et introduisit à sa place un nouveau dieu : le dieu du soleil et de la lumière, Aton. Les anciens dieux furent pourchassés, leurs images et leurs noms détruits, leurs cultes et leurs fêtes arrêtés, leurs temples fermés et leurs prêtres renvoyés. Ce fut, d'un côté, l'aboutissement d'une évolution qui se dessinait depuis 1500 av. J.-C., de l'autre, un acte de violence qu'il faut davantage considérer comme une révolution que comme une évolution. Au cours du Nouvel Empire, le mythe de la course du soleil connut un changement important. Le dieu-soleil qui, dans la conception traditionnelle, agissait de concert avec les autres dieux et déesses dans des constellations variées, prend désormais de plus en plus ses distances avec les autres dieux et finit par faire le tour du monde seul dans sa barque. Même si les autres dieux continuent à exister comme créatures du dieu-soleil à côté des hommes, la perspective d'unité monothéiste est dès lors devenue bien plus marquée. Akhenaton radicalise cette évolution en rejetant l'univers traditionnel des dieux dans son ensemble. Pour lui, le soleil ne parcourt plus le ciel dans une barque, il est désormais simplement représenté avec des rayons qui finissent par des mains – seul élément anthropomorphique subsistant.

Le monothéisme d'Akhenaton – et en cela réside la principale différence avec le monothéisme biblique – reste cependant cosmothéiste : il repose sur la vénération d'une puissance *cosmique* qui se manifeste en tant que soleil, par la lumière et le temps, le rayonnement et le mouvement. Sa révélation ne consiste pas en des lois morales et en une action historique mais en la reconnaissance du fait que *tout* – l'ensemble de la réalité visible et invisible – peut être rapporté à l'action de la lumière et du temps et, au-delà de cela, du soleil. Akhenaton croyait avoir découvert le seul et unique principe d'où procéda et procède le monde chaque jour de nouveau. Par cette connaissance, Akhenaton se plaçait au début d'une chaîne que les philosophes ioniens de la nature ne poursuivirent que huit cents ans plus tard en posant la question d'un principe qui soit la condition et l'explication de tout. Une chaîne qui se terminera par les théories contemporaines du Tout, chez Einstein et Heisenberg (ALLEN, p. 89-101).

Mais le roi ressentit cette nouvelle théorie du Tout comme une révélation *religieuse* qu'il mit en pratique avec une extrême radicalité. Tous les lieux de

culte traditionnels furent fermés, on n'avait que le droit de vénérer « Aton », le nouveau dieu. De cette manière, Akhenaton se plaça au début d'une toute autre lignée que poursuivirent après lui le Moïse de la légende puis Bouddha, Jésus et Mahomet : la lignée des fondateurs de religion.

Aton, le nouveau dieu, est le soleil, en égyptien « le soleil *vivant* ». Il est cette énergie qui par son *mouvement* produit le temps et par son *rayonnement* la lumière et avec elle toutes les choses visibles. La nouvelle image de la course du soleil est antimythique, anticonstellative et anti-anthropomorphe. On ne dit du dieu que ce que l'œil observateur et la pensée du roi parviennent à distinguer comme étant les effets de la lumière et du mouvement du soleil : c'est donc une théologie strictement héliomorphe.

L'Akhenaton fondateur de religion était un homme éclairé et iconoclaste. La force révolutionnaire de la nouvelle doctrine s'exprime plus dans ce qu'elle nie, rejette et exclut que dans ce qu'elle représente de manière positive. Ce qui remplace les temples et les cultes, les rites et les fêtes, les mythes, les hymnes et les images traditionnels, c'est une poignée d'hymnes qui développent la nouvelle doctrine, un culte puritain sans magie et sans symbolisme et une présence massive de la famille royale. Tout ceci aurait sans aucun doute été achevé et enrichi si quelques siècles de développement au moins avaient été accordés à la nouvelle religion. Nous ne la percevons ainsi dans ces textes qu'au stade des tout premiers commencements. Mais c'est un fait unique dans l'histoire des religions. Où aurait pu être conservée ailleurs une nouvelle religion à un stade comparable de commencement ? Partout ailleurs il nous faut reconstruire ces commencements à partir des rapports et des systèmes doctrinaux ultérieurs. Ici en revanche, il n'y a rien d'ultérieur, pas de tradition qui est toujours une falsification, pas de réception, pas de rédaction, pas d'extension ni de transformation, pas d'interprétation ni d'adaptation. Un révolutionnaire et un fondateur de religion nous parle ici dans la fraîcheur matinale des premières paroles révolutionnaires.

Le dieu de la religion d'Akhenaton, le « soleil vivant » est un autre dieu que le dieu-soleil traditionnel des Égyptiens. Celui-ci n'était pas seulement vénéré comme le créateur qui préserve mais aussi comme une instance éthique qui veille à la justice :

Celui qui entend les suppliques de celui qui est dans l'affliction
Dont le cœur est bienveillant lorsqu'on crie vers lui ;
Qui sauve celui qui a peur de la main de celui qui est brutal
Et rend la justice entre le pauvre et le riche⁴⁴.

C'est ce qu'on lit dans un hymne à Amon-Rê, qui est probablement plus vieux de deux cents ans que les hymnes d'Akhenaton et dans lesquels on cherche en vain de telles affirmations. Le dieu d'Akhenaton est le soleil et rien que le soleil qui brille sur le bien comme sur le mal et ne fait aucune différence entre pauvre et riche, juste et injuste.

À Amarna (*i.e.* la ville fondée par Akhenaton), le rôle de l'instance éthique passe des dieux, en particulier le dieu-soleil, au roi. Ici, le roi et le dieu règnent ensemble sur le monde au sens d'une régence partagée ; c'est pourquoi le « grand nom » du dieu est inscrit comme celui d'un souverain régnant dans des cartouches royaux. Le dieu s'occupe de la nature, le roi du monde des hommes. Le caractère royal des dieux et l'écriture de leurs noms dans des cartouches se retrouvent aussi parfois dans la religion traditionnelle mais se rapportent alors au temps originel mythique pendant lequel les dieux régnèrent sur la terre. L'idée d'un temps originel mythique et même d'une cosmogonie de départ est supprimée à Amarna ; il n'y règne qu'un pur présent. Le dieu crée le monde, voire même le roi, de nouveau, chaque matin, en l'éclairant de ses rayons. Le temps primitif et le mythe n'existent plus, seuls existent l'ici et le maintenant de la présence divine immédiate.

Akhenaton est à présent l'instance éthique qui « vit de la *maât* ». Mais on n'entend plus par *maât* une idée générale de justice et de vérité mais la nouvelle doctrine du roi. Vit selon la *maât* celui qui écoute la doctrine et est loyal au roi dont on dit :

Il fait subir son pouvoir (justicier) à celui qui ignore sa doctrine
Et témoigne sa faveur à celui qui le (re)connaît⁴⁵.

Tous les aspects du divin qui se rapportent au monde des hommes sont à présent concentrés en Akhenaton. Il est le :

Dieu du destin, dispensateur de vie, seigneur des commandements,
La lumière de chaque pays
Dont la vue nous fait vivre,
Le Nil de l'humanité,
Dont le Ka nous rassasie.
Dieu qui crée les grands et édifie les pauvres,
L'air pour chaque nez par lequel on respire⁴⁶.

Ce n'est que dans la personne du roi qu'on peut s'adresser au divin ; pour les hommes, Aton est le soleil et Akhenaton est le dieu. De nombreux reflets de cette doctrine se retrouvent dans les inscriptions de l'époque. Conformément au style loyaliste du Moyen Empire, elles louent le roi

comme celui qui apporte le salut en infléchissant le cours du destin, comme ravitailleur, et se réfèrent en différents endroits à sa « doctrine » qui, manifestement, répandait de telles idées⁴⁷. Les doctrines sur le cosmos peuvent être présentées encore plus concrètement. Ce que l'on appelle *Le Grand Hymne à Aton* est déjà une doctrine du cosmos qui contient en germe toute une série de traités plus longs. Si l'on se représente ces pensées développées dans un traité théorique, on parvient à des textes tels qu'en ont peut-être écrits les philosophes ioniens de la nature (dont les œuvres ne nous sont parvenues que sous forme de citations dispersées) – à ceci près, il est vrai, que l'impulsion dogmatique et iconoclaste qui caractérise la religion amarnienne est absente de la philosophie ionienne de la nature.

Le renversement d'Akhenaton fut après sa mort bien vite effacé et les traces de cet épisode totalement supprimées. La « stèle de la restauration » de Toutankhamon contient le règlement de comptes le plus amer qu'une inscription royale égyptienne ait jamais faite sur une époque antérieure :

Les temples des dieux et déesses
D'Éléphantine jusqu'au Delta
[étaient délaissés et] sur le point de tomber en ruines ;
leurs chapelles étaient menacées de décrépitude
et transformées en décombres
envahies par les mauvaises herbes.
Le pays était frappé d'une grave maladie :
Les dieux s'étaient détournés de ce pays.
Lorsqu'on envoyait une armée en Palestine
Pour élargir les frontières de l'Égypte,
Elle n'arrivait à rien.
Lorsqu'on priait un dieu ou une déesse
Pour lui demander quelque chose, il ou elle ne venait pas du tout.
Leurs cœurs étaient devenus faibles dans leurs corps de culte [statues]⁴⁸.

Les Égyptiens durent éprouver un terrible choc du fait que les dieux chassés de leurs temples se soient « détournés de ce pays ». Des indices montrent clairement que, malgré tout le soin mis à effacer les traces, le souvenir d'Amarna est resté gravé jusqu'au bout comme celui d'une époque de profonde souffrance. Ainsi, Diodore (I-II.34, p. 222 *sq.*) écrit-il par exemple que, à côté de la dédicace habituelle des trois grandes pyramides à Kheops, Khephren et Mykérinos, il existe une autre interprétation (I, 64.13). Selon cette attribution, la pyramide de Kheops aurait été construite par Armaïs (Horemheb), celle de Khephren par Amasis (Ahmosis) et celle de Mykérinos par Inaros (Inaros I^{er}). Ceci ne peut se rapporter qu'à trois

périodes de souffrances et à ceux qui les ont surmontées. On dit qu'Horemheb a surmonté l'époque amarnienne, qu'Amasis a chassé les Hyksos et qu'Inaros I^{er} fut le héros de la résistance contre les Assyriens (RYHOLT, p. 231-238, en part. p. 236 *sq.*). La transmission de ces trois traumatismes historiques doit avoir été si vivante qu'on put même la relier aux trois pyramides de Gizeh.

9. La dévotion personnelle

L'échec de la religion amarnienne favorisa l'émergence d'une nouvelle image de dieu à laquelle elle s'était opposée de toutes ses forces. C'est une théologie de la volonté qui ne voit pas celle des dieux liée au maintien de la marche du monde mais voit les dieux – et en premier lieu le dieu des dieux, Amon-Rê – comme les maîtres de l'histoire qui sont libres d'intervenir dans le destin du peuple comme dans celui de l'individu en punissant et en sauvant. Cette nouvelle image de dieu s'exprime surtout à travers quatre phénomènes :

(a) L'oracle. À maintes reprises, à commencer par l'accession au trône de la reine Hatchepsout, le dieu Amon-Rê intervient dans la succession par un oracle. Après l'époque amarnienne, ce phénomène s'étend à des personnes privées et à tous les domaines de la vie. De plus, le domaine des déclarations divines s'élargit de façon telle que, vers la fin du XI^e siècle, à Thèbes, on établit un État divin dans lequel le dieu Amon-Rê règne par décisions d'oracles et le roi agit sous cette souveraineté en tant que grand-prêtre, général et vizir.

(b) La compréhension de l'histoire. Dans la vision traditionnelle du monde, l'expression « ce qui se passe » a une signification négative. Dans *L'Enseignement de Mérikarê*, on parle du « coup des événements » : pour s'en protéger, Dieu aurait donné la magie aux hommes⁴⁹. Dans les « événements », on ne voit pas un décret divin mais l'irruption d'un désordre qu'il faut repousser. Des concepts tels que « le futur » (*jj.t*, « ce qui arrive ») et « l'histoire » (*hprjj.t*, « ce qui se produit ») ont en ancien égyptien la connotation du malheur (MORENZ). On peut lire désormais dans les hymnes à Amon-Rê : « Ton *ka* est tout ce qui se produit. » Le temps est revêtu d'une nouvelle cohérence créée par la volonté de Dieu, les événements peuvent être lus d'une autre manière.

(c) Concernant l'individu, l'histoire de sa vie est dirigée par Dieu. Le dieu prend maintenant exactement la fonction que le roi avait revendiquée dans la religion d'Amarna : « dieu du destin, dispensateur de vie, maître des commandements ». L'idéal est « le vrai silencieux », qui, plein de pieuse humilité, soumet sa vie à la volonté de Dieu, se « place » comme on dit en égyptien « dans les mains de Dieu ». Ce changement se ressent même dans le style épistolaire. Tandis qu'on disait auparavant « aujourd'hui je vais bien mais je ne sais pas comment j'irai demain » (BAKIR, p. 77 et 91), on écrit à présent « aujourd'hui je vais bien mais demain est dans la main de Dieu⁵⁰ ».

(d) L'expression égyptienne de cette nouvelle forme de relation à Dieu est « prendre Dieu à cœur ». L'homme pieu « place Dieu dans son cœur », c'est-à-dire qu'il se rend conscient du pouvoir de Dieu. Dans la Bible, on appelle cela « crainte de Dieu ». L'important est de faire de Dieu le « pilote » de son cœur ainsi qu'on le dit dans *L'Enseignement d'Aménémopé* et de le laisser nous guider :

Fais-toi lourd en ton cœur, affermis ton cœur,
Ne pilote pas avec ta langue.
[Certes] la langue de l'homme est le gouvernail du navire,
[Mais] le maître de toutes choses est son pilote⁵¹.

Cette « dévotion personnelle » nouvelle fait aussi partie des découvertes importantes de l'égyptologie. On crut tout d'abord avoir affaire à la religion d'une couche inférieure de population parce que les expressions les plus claires du fait de « prendre Dieu à cœur » se trouvaient sur des stèles de la cité ouvrière de Deir el-Médineh. L'égyptologue américain James Henry Breasted reconnut cependant dès 1912 l'importance et la richesse de ce mouvement pour l'histoire des mentalités : elle s'exprima même dans des inscriptions royales, des biographies de tombeaux et des œuvres de littérature édifiante. Breasted nomma l'époque ramesside (XIII^e-XI^e siècle av. J.-C.) tout entière « l'ère de la dévotion personnelle ».

10. Tous les dieux sont un : le cosmothéisme égyptien

Dès le début et à toutes les époques de son développement, la vision égyptienne du monde repose sur un « monothéisme cosmogonique » : tout,

monde, dieux et hommes, est né à partir d'une origine, le soleil. La religion d'Amarna ne concevait pas l'unité de Dieu comme originelle mais comme présente. En réponse à cette révolution radicale, l'époque qui suivit a développé la conception d'un dieu du monde omniprésent qui est aussi bien originel que présent, animant le monde de l'intérieur – comme l'âme (*ba*) le fait avec le corps – et se manifestant dans l'innombrable multiplicité des choses et des êtres (y compris les dieux) comme « l'unique qui devient des millions » :

*L'illustre Ba, qui naquit au commencement,
Le grand dieu qui vit de la vérité.
Le premier dieu originel d'où procédèrent les dieux originels,
D'où provient chaque dieu.
Le dieu unique qui devient des millions.
Le seul et unique qui créa tout ce qui est,
Qui créa la terre au commencement,
De naissance secrète, riche en incarnations et dont on ne connaît pas
l'origine*⁵².

L'« unique qui devient des millions » est une formule qui revient sans cesse dans les hymnes ramessides et que l'on retrouve jusqu'à l'époque romaine. J'y vois l'équivalent égyptien des nombreuses formules grecques et latines qui caractérisent la divinité suprême comme *Hen to pan, unus et omnia, una quae es omnia*, etc.

Or, on lit aussi dans les hymnes que le cosmos visible est son corps :

Tes deux yeux sont la lune et le soleil
Ta tête est le ciel
Tes pieds sont le monde d'en bas⁵³.
Son corps est le vent,
Le ciel repose sur sa tête,
L'eau originelle porte son secret⁵⁴.
Tu es le ciel, tu es la terre, tu es le monde d'en bas,
Tu es l'eau, tu es l'air entre eux⁵⁵.

On trouve de tels propos dans les hymnes jusqu'à l'époque gréco-romaine et des occurrences presque littérales dans des textes grecs de magie également :

Toi dont les yeux infatigables sont le soleil et la lune [...],
Dont la tête est le ciel,
Dont le corps est l'air,
Dont les pieds sont la terre ;
Mais l'eau autour de toi est l'océan :

Agathodémon,
Qui produit tout ce qui est bon, le nourrit et le multiplie,
Toute la terre habitée et tout le cosmos⁵⁶ !

Le dieu invoqué, Agathodémon, correspond au dieu égyptien (*P*)*Schai*, « destin »⁵⁷, et ce dieu hérite à son tour du dieu-soleil traditionnel son rôle d'être suprême. Il est ici représenté comme dieu de l'univers : le cosmos tout entier, conçu de manière anthropomorphe, forme le corps de ce dieu. Macrobe nous transmet de même un oracle de révélation du dieu Sarapis :

Le cosmos céleste est ma tête
Mon ventre est la mer
La terre mes pieds.
Mes oreilles atteignent l'air,
Mon œil est la lumière du soleil qui rayonne alentour⁵⁸.

C'est ce « *deus mundus* », l'univers comme dieu, d'après lequel fut forgé le concept de « cosmothéisme » au XVIII^e siècle⁵⁹. Mais ce concept s'adapte bien mieux à l'ensemble de la religion que celui de « polythéisme » car une perspective d'unicité forte la caractérisait dès le départ en tant que monothéisme cosmogonique. L'important était l'immanence du divin dans le monde. Avec cette conception religieuse à l'arrière-plan, on comprend le traumatisme de l'expérience d'Amarna, lorsque les dieux prirent congé de leur immanence et se furent détournés du monde. Or, c'est justement cette peur qui imprègne aussi le regard que portent les païens égyptiens de l'Antiquité tardive sur les nouvelles religions et autres courants monothéistes et gnostiques dans lesquels ils voyaient arriver leur fin :

Et cependant, un temps viendra où l'on aura l'impression que les Égyptiens auront en vain vénéré la divinité d'un cœur pieux et avec une abnégation continuelle et que l'on se sera tournés en vain de manière sainte vers les dieux et que cette attitude aura été dépouillée de ses fruits. Car la divinité quittera la terre pour remonter au ciel et quittera l'Égypte. Ce pays, autrefois siège de la religion, sera désormais privé de la présence divine. Des étrangers peupleront ce pays et les anciens cultes ne seront pas seulement délaissés mais complètement interdits. De la religion égyptienne ne subsisteront que des fables et des pierres gravées. [...] Durant cette période, les gens en auront assez de la vie et cesseront d'admirer et de vénérer le cosmos (*mundus*). Cet ensemble si réussi qu'il n'y en eut jamais de meilleur et qu'il n'y en aura jamais, sera en danger de sombrer, les hommes le verront comme un fardeau et le mépriseront. Ils n'aimeront plus ce monde, l'œuvre incomparable de Dieu, cette glorieuse construction, constituée d'une infinie diversité de formes, instrument (*machina*) de la volonté divine, qui répand sans aucune réserve sa grâce dans son œuvre où se montre dans une diversité harmonieuse tout ce qui est digne de vénération, de louange et d'amour comme l'un et le tout. On préférera l'obscurité à la lumière et la mort à la vie. Personne ne lèvera ses yeux au ciel. On tiendra l'homme pieux pour un fou, l'homme sans religion pour un sage et le mauvais pour un homme bon. [...]

Les dieux se sépareront des hommes – oh séparation douloureuse ! – et seuls demeureront les mauvais démons qui se mêlent aux hommes et poussent les misérables par la force à toutes sortes de crimes, à la guerre, au vol, à la tromperie et à tout ce qui est contraire à la nature de l'âme.

À cette époque-là, la terre ne sera plus ferme et la mer ne sera plus navigable, le ciel ne gardera pas les astres et leurs révolutions et les astres ne conserveront pas leur chemin dans le ciel ; toute voix divine s'éteindra obligatoirement. Les fruits de la terre pourriront, le sol deviendra stérile et l'air lui-même sera étouffant et lourd. C'est la vieillesse de l'univers : l'absence de religion (*inreligio*), d'ordre (*inordinatio*) et de raison (*inrationabilitas*)⁶⁰.

Dans cette représentation, la décadence d'un monde bien installé et habitable n'est pas la conséquence d'une révolution politique mais d'une décision religieuse, d'une conversion. Les hommes abandonneront l'ancienne religion qui consistait en une vénération du cosmos et se tourneront vers une religion nouvelle qui « voit » le cosmos « comme un fardeau » et « le méprise ». Les rites et les cultes, dont le sens est de maintenir le monde en marche par la vénération et d'acclimater les dieux à la terre, vont être suspendus et interdits. La conséquence en est que les dieux quittent la terre et que le monde qui n'est plus maintenu en marche de manière rituelle vieillit et sort de ses gonds. Dans ces images s'articule le sentiment de fin des temps de la culture égyptienne. Le sens du cosmosthéisme égyptien, et cela devient très clair ici, réside dans le fait de maintenir le monde en marche grâce à l'offrande, à l'exhortation et à la vénération « d'un cœur pieux, avec une abnégation continuelle et en se tournant de manière sainte » vers les dieux. La conscience des Égyptiens était manifestement imprégnée de ce que le monde a besoin d'une telle vénération continuelle pour être habitable à l'homme.

Traduction de l'allemand par Kristell Glimois

¹. Adolf Erman et Hermann Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Berlin, 1928-1957, 11 vol.

². Guy Stroumsa a compilé, dans le premier chapitre de *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leyde, E. J. Brill, 1996, p. 11-26, de nombreux passages semblables sur le cryptage mythologique de la vérité.

³. Voir « [Théologie et magie hermétiques chez Marsile Ficin](#) » de Julie Reynaud.

⁴. Concernant l'idée de la *theologia* ou *philosophia prisca* comme savoir originel universel qui aurait été transmis au monde occidental par Hermès Trismégiste et Zoroastre tout d'abord puis par Orphée et Pythagore, voir Daniel P. Walker, *The Ancient Theology*, ainsi que Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra*.

⁵. C'est aussi la manière dont Rabelais comprend les hiéroglyphes : « Bien aultrement faisoient en temps iadys les saiges de Égypte, quant ilz escripvoient par letres, qu'ilz appelloient hieroglyphiques. Lesquelles nul n'entendoit qui n'entendist : & un chascun entendoit qui entendist la vertus / propriété / et nature des choses par ycelles figurés » (Rabelais, *La Vie inestimable du grand Gargantua, père de Pantagruel*, chap. VIII).

[6.](#) Voir à ce sujet Daniel Stolzenberg, « *Lectio Idealis. Theory and Practice in Athanasius Kircher's Translations of the Hieroglyphs* », p. 74-97, ici p. 87 *sq.*

[7.](#) Concernant la science des hiéroglyphes de la modernité, voir en particulier Liselotte Dieckmann, *Hieroglyphics* ; Madeleine V. David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphique aux XVII^e et XVIII^e siècles* et Erik Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*.

[8.](#) Voir Anthony Grafton, *Cardanos Kosmos*. Cardan, l'inventeur de ce que l'on a appelé d'après son nom « le joint de Cardan », était mathématicien, médecin, astrologue, philosophe, encyclopédiste.

[9.](#) Voir Tonio Sebastian Richter, « What Kind of Alchemy is Attested by Tenth-Century Coptic Manuscripts ? », p. 23-35 et « "The Master Spoke" : "Take One of the Sun and One Unit of Amalgam". Hitherto Unnoticed Coptic Papyrological Evidence for Early Arabic Alchemy ».

[10.](#) *Tó hédos* peut toutefois aussi signifier « siège » au sens de « Lieu saint ».

[11.](#) Cité par John Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, p. 130 *sq.* et 283 *sq.* Voir aussi Jean Hani, *La Religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, p. 244 *sq.* et Christine Harrauer, « "Ich bin, was da ist" : die Göttin von Sais und ihre Deutung von Plutarch bis in die Goethezeit », p. 337-339.

[12.](#) Proclus cite l'image de Saïs et son inscription dans son commentaire du *Timée* et dans le contexte de la visite de Solon à Saïs (*Timée* 30), voir Proclus, *Commentaire sur le Timée*, t. I, p. 140 et John Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, p. 283.

[13.](#) Jan Bergman, « Per omnia vectus elementa remeavi », p. 671-702 ; Erik Hornung, « Les racines des mystères d'Isis dans l'Antiquité égyptienne », p. 287-293 ; Reinhold Merkelbach, *Isis Regina*, chap. XXIII, p. 266-303.

[14.](#) John Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros*, p. 296-308.

[15.](#) *Historiae* II 36. Sur ce point, l'arétologie d'Isis de Kyme, dans laquelle la déesse se décrit elle-même en énumérant ses bienfaits, s'exprime aussi très clairement : « J'ai [...] distingué les écritures [*grammata*], les sacrées et les profanes, afin que tout ne soit pas écrit de la même façon. »

[16.](#) *Bibliotheca historica* III 3, voir Aleida et Jan Assmann (éd.), *Hieroglyphen. Älgyptische Ursprünge abendländischer Grammatologie*, VIII, p. 33.

[17.](#) Voir sur ce point Philippe Derchain, « Les Hiéroglyphes à l'époque ptolémaïque », p. 243-256.

[18.](#) Chérémon vécut au I^{er} siècle apr. J.-C. Il fut d'abord prêtre égyptien puis s'en alla à Rome en tant que précepteur de Néron. Voir les travaux de Pieter W. Van der Horst.

[19.](#) Voir les travaux de Orly Goldwasser et Matthias Müller.

[20.](#) Jan Assmann, « Etymographie. Zeichen im Jenseits der Sprache » [*« L'étymographie. Signes dans l'au-delà de la langue »*], in Aleida et Jan Assmann (éd.), *Hieroglyphen...*, p. 37-64.

[21.](#) L'œil du soleil (pLeiden I 384 rto IX, 10 *sq.*), voir LOPRIENO, p. 1057. ; Baudouin Van de Walle, « Le Décret d'Horemheb », *Chronique d'Égypte*, n^o 22 (1947), p. 230-238, p. 253 *sq.* ; Mark J. Smith, « Sonnenaue » [*« Œil du soleil »*], in *Wörterbuch der Ägyptologie*, vol. V, Wiesbaden, 1984, col. 1082-1087, ici col. 1085, n. 37 ; Erich Winter, « Hiéroglyphes », in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 15, p. 92.

[22.](#) Voir à ce sujet Jacques Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*, p. 155 n. 133.

[23.](#) Voir aussi Hermann Junker, *Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift)* et *Die politische Lehre von Memphis*. Concernant la datation du texte, voir Friedrich Junge, « Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphistischer Theologie, oder der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit », p. 195 *sq.* ; Hermann A. Schlögl, « Der Gott Tatenen ».

[24.](#) Christian Froidefond, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote* ; Francois Hartog, « Les Grecs égyptologues », p. 953-967 et « Voyages d'Égypte ».

[25.](#) Voir les travaux de Pieter W. Van der Horst, *Chaeremon, Egyptian Priest and Stoic Philosopher* ; *Hieroglyphen in de ogen van Grieken en Romeinen*, p. 44-53 et « The Secret Hieroglyphs in Classical Literature », p. 115-123.

[26.](#) Karl Preisendanz et Albert Henrichs, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri* ; Hans Dieter Betz *et al.*, *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Voir également les cinq volumes édités par Reinhold Merkelbach et Maria Totti, *Abrasax, Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts* (détaillés dans la Bibliographie). Concernant l'arrière-plan égyptien de la littérature magique gréco-égyptienne, voir en particulier Jacco Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*.

[27.](#) André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, conteste tout arrière-plan égyptien des écrits hermétiques et les comprend seulement dans le contexte du néoplatonisme.

[28.](#) Le point de départ de cette reconsidération fut la découverte des écrits hermétiques en copte de Nag Hammadi, voir sur ce point Jean-Pierre Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*.

[29.](#) Concernant les conditions sociales de l'Égypte ptolémaïque et romaine, voir David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance* ; Koen Goudriaan, *Ethnicity in Ptolemaic Egypt* et Roger S. Bagnall, *Hellenistic and Roman Egypt. Sources and Approaches*. Christina Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion*, est également instructif. Les coutumes funéraires montrent justement que la séparation des classes entre Grecs et non-Grecs n'était pas appliquée de manière stricte mais qu'il y avait une certaine mobilité sociale et des formes de mélange culturel.

[30.](#) Voir sur ce point Peter Der Manuelian, *Living in the Past. Studies in the Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty*, ainsi que Ian Assmann, *Ägypten – eine Sinngeschichte*, p. 375-382, contenant d'autres références.

[31.](#) Voir à ce sujet Friedrich Junge, « Sprachstufen und Sprachgeschichte », p. 17-34 ; Antonio Loprieno, « Linguistic Variety and Egyptian Literature », p. 515-529 et Pascal Vernus, « Langue littéraire et diglossie », p. 555-564.

[32.](#) Voir Dietrich Wildung, *Imhotep und Amenhotep : Gottwerdung im alten Ägypten*, p. 25-27.

[33.](#) En égyptien, le ciel est féminin et est toujours une déesse. C'est pourquoi Horus ne peut être le dieu du ciel (comme on l'avait supposé jusqu'ici).

[34.](#) Voir Jan Assmann, *Der König als Sonnenpriester ; ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern ; Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, p. 48 sq. et *Ma'at : Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, p. 205-212. Voir aussi Maria C. Betrò, *I testi solari del portale di Pascerientaisu*.

[35.](#) *Le Livre des morts*, chapitre 126, voir sur ce point Jan Assmann, *Ma'at*, p. 197 sq., p. 202 sq., 207, ainsi que *Ägypten – eine Sinngeschichte*, p. 216 sq.

[36.](#) Voir sur ce point, dans le détail, Jan Assmann, *Ma'at*.

[37.](#) Concernant les annales égyptiennes et les listes de rois, voir l'excellente étude de Donald B. Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books*.

[38.](#) Voir sur ce point et sur ce qui suit Orly Goldwasser et Matthias Müller, « The Determinative System as a Mirror of World Organization ».

[39.](#) Dans un texte magique, la déesse Isis prononce cette sentence comme un proverbe courant. Stèle de Metternich M 50, éditée par Constantin E. Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstele*, p. 35 sq. et p. 41. Voir aussi Adolf Klasens, *A Magical Statue Base (Socle Béhague) in the Museum of Antiquities at Leiden*, p. 10 et p. 52 ; Heike Sternberg-el Hotabi, « Die Metternichstele », p. 376.

[40.](#) B1 338-342 = B2 72-76, Richard Bruce Parkinson *The Tale of the Eloquent Peasant*, p. 43 sq. = alt B1, 320-322 = B2, 84-87 ; Friedrich Vogelsang, *Kommentar zu den Klagen des Bauern*, p. 215 sq.

[41.](#) Stèle de Montouhotep, Londres, UC 14333, voir Hans Goedicke, « Neglected Wisdom Text », 26, 35 (ao).

[42.](#) Mérikarê p. 127-128, voir Georges Posener, « L'enseignement pour le roi Merikarê », p. 343 ; Gerhard Fecht, *Der Habgierige und die Maat*, p. 50 sq.

[43.](#) Reinhold Merkelbach, « Ein ägyptischer Priestereid », p. 7-30 et « Ein griechisch-ägyptischer Priestereid und das Totenbuch », p. 69-73.

[44.](#) Papyrus Le Caire 58038 d'après la traduction allemande, in Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, n° 87C, vers 69-72.

[45.](#) Maj Sandman, *Texts from the Time of Akhenaton*, 86.15-16.

[46.](#) *Ibid.*, 24.1-7.

[47.](#) Voir sur ce point B. Van de Walle, in Erik Hornung et Othmar Keel (éd.), *Études d'enseignements sur la vie de l'Égypte antique*, p. 353-362 ; Jan Assmann, « Die "Loyalistische Lehre" Echnatons », p. 1-32.

[48.](#) Musée national du Caire CG 34183 ; Wolfgang Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, cahier 22, p. 2025-2032.

[49.](#) Enseignement de Mérikarê, P 136-137, voir Joachim Friedrich Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, p. 78 sq.

[50.](#) Par exemple J. Černý, *Late Ramesside Letters*, 1.8 ; 16.3 ; 27.15 ; 34,1-2. Voir également la lettre de l'oracle pBM 10417, in BLACKMAN, pl. 38 : « N'attache pas ton cœur à ceux-ci, ils vivent dans le présent – demain est dans la main de Dieu. »

[51.](#) Aménémopé XX.3-6, Irene Grumach, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*, p. 124-128.

[52.](#) Décret divin pour la reine Neschons (papyrus du Caire CG 58032, Vladimir Golenischev, *Papyrus hiératiques*, p. 171 sq.) et pour le roi Painudem (papyrus du Caire CG 58033, *ibid.*, p. 196 sq.), d'après la traduction allemande *ÄHG* n° 131.

[53.](#) Tombe thébaine, in Karl Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques*, t. I, p. 140.

[54.](#) Norman de Garis Davies, *The Temple of Hibis el-Khāreh oasis*, III, pl. 33 = *ÄHG*, n° 130, p. 26-28.

[55.](#) Du même, Nr. 130, p. 205 sq. En raison de son parallèle dans le papyrus Berlin 3056, le texte doit être daté de la 20^e dynastie.

[56.](#) *Papyri Graecae Magicae*, Karl Preisendanz (éd.), Stuttgart, Teubner, 1973, t. XII, p. 242 sq. ; t. XIII, p. 767 sq. ; t. XXI, p. 4 sq.

[57.](#) Jan Quaegebeur, *Le Dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique*, p. 170-176 qui contient d'autres références, en particulier Jan Bergman, « Beitrag zur Interpretatio Graeca. Ägyptische Götter in griechischer Übersetzung », p. 207-227 et Jack Lindsay, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, p. 301-322. Quaegebeur n'aborde pas plus en détail les textes grecs, les parallèles présentés ici confirment sa thèse d'une origine égyptienne de la conception alexandrine d'Agathodémon.

[58.](#) Saturnalia I, 20.17 d'après Theodore Hopfner, *Fontes historiae*, p. 597 sq. La citation de ce passage sert à Macrobe typiquement dans le contexte à avancer l'argument « syncrétique » de l'identité unique de Sol et Sarapis (c'est-à-dire que celui-ci est contenu dans celui-là).

[59.](#) L'expression « cosmothéisme » fut forgée par Lamoignon de Malesherbes dans son édition de l'histoire de la nature de Plin l'Ancien pour caractériser la vénération antique, en particulier stoïcienne du cosmos comme celle d'un être suprême. Il commenta le passage « *mundum, et hoc quodcumque nomine alio coelum appellare libuit, cuius circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est* » en proposant de ne pas qualifier Plin d'athée « mais [de] cosmo-théiste, c'est-à-dire quelqu'un qui croit que l'univers est Dieu », voir Emmanuel J. Bauer, *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*, p. 234 sq.

[60.](#) Asclepius, 24-26 in *Corpus hermeticum*, vol. II, p. 326-329 ; version copte : Nag Hammadi Codex VI, 8.65.15-78.43, in Martin Krause et Pahor Labib (éd.), *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, p. 194-200. Au latin *inrationabilitas bonorum omnium* correspond en copte « l'absence de paroles bonnes ». Le déclin de la raison langagière et le fait que la violence prenne le dessus font partie des motifs centraux des descriptions égyptiennes du chaos, voir Jan Assmann, « Dogme royal et espoir de salut », in *Stein und Zeit*, p. 259-287.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGYPTE GRÉCO-ROMAINE

UN MYTHE ANTIQUE

ÉGYPTE, SOURCE DE LA SAGESSE HOMÈRE, SOLON, PLATON, ARISTOTE ET L'ORPHICO-PYTHAGORISME

Baudouin Decharneux et Irini-Fotini Viltanioti

En témoignage d'estime et de respect, nous dédions cet article à l'académicien et professeur athénien

Evanghélos Moutsopoulos

« Ah ! Solon, Solon, vous les Grecs, vous êtes toujours des enfants, vieux pas un Grec ne l'est » (Platon, *Timée*, 22 b). Par ces mots, le plus ancien des prêtres du temple de Neith à Saïs – ville qui, au cours de la XXVI^e dynastie (663-525 av. J.-C.), fut promue au rang de ville royale – se serait, selon Platon, adressé au nomothète Athénien (c. 640-560 av. J.-C.). Le voyage de Solon en Égypte est également attesté par Hérodote (I, 30) et Diodore de Sicile (I, 98), un des Sept Sages ; il y aurait appris que les plus anciennes traditions ne furent pas conservées chez les Grecs, toujours « jeunes d'âme » (22 b) et « ne sachant rien de ce qui s'est passé dans les temps anciens » (23 b), mais bien chez les Égyptiens, que le Nil, leur « sauveur » (22 d), préserve des destructions naturelles ayant causé la fin d'antiques cultures humaines. Ce célèbre passage, qui dépasse l'horizon historique pour mettre au premier plan l'oubli de l'origine, illustre bien

l'idée que les Grecs du premier millénaire avant notre ère se faisaient de l'Égypte en tant que source de sagesse : ils auraient en quelque sorte vu en elle leur propre reflet dans un miroir, ce qui les autorisa à retracer le chemin, à la fois indiqué et barré par la mémoire, du commencement (DECHARNEUX, « L'Atlantide... »¹). Une quête que la philosophie allait ériger en méthode en s'interrogeant sur l'*archè* (le commencement, le début, le principe) de toutes choses.

En effet, si l'on en croit un lieu commun (*topos*) élaboré et véhiculé par les Anciens eux-mêmes, un grand nombre de penseurs grecs, depuis Thalès de Milet et Pythagore de Samos jusqu'à Platon et Eudoxe de Cnide, auraient séjourné en Égypte, où ils auraient bénéficié de la sagesse millénaire des prêtres égyptiens. Dans son *Busiris* (composé vers 385 av. J.-C.), Isocrate reconnaissait l'origine égyptienne de la philosophie, idée qui, nourrie par l'égyptomanie alexandrine, allait habiter, pour ne pas dire hanter, les beaux esprits jusqu'au XVIII^e siècle. Du néoplatonisme jusqu'au siècle des Lumières, le *Corpus hermeticum* et l'œuvre de Jamblique allaient être considérés comme les sources de la « philosophie égyptienne », dont se réclamèrent certains mouvements ésotériques. Mais ceci est une autre histoire...

C'est seulement le déchiffrement de l'écriture hiéroglyphique en 1822 par Jean-François Champollion qui, autorisant scientifiquement une comparaison des sources égyptiennes et hellénistiques, allait ébranler cette tradition séculaire. S'il est incontestable que revient à l'Égypte d'avoir, déjà au III^e millénaire av. J.-C., posé des questions sur le monde, la vie, la mort, en des termes qui, n'en déplaise à certains, amorcent une réflexion fondamentale sur les idées, on n'est jamais parvenu à effectuer, sur la base des textes en hiéroglyphes, une analyse détaillée des idées importantes du point de vue philosophique que les Grecs auraient prétendument puisées dans l'érudition – oserions-nous risquer à cet endroit le mot philosophie ? – égyptienne (HORNUNG). La recherche demeure le plus souvent cantonnée dans le rapprochement, l'analogie, la comparaison, comme si la reconnaissance d'une dette envers l'Égypte était impossible à fonder. Il est vrai que la compartimentation des études ne pousse guère les chercheurs à œuvrer en ce sens.

Qu'importe finalement si l'on s'en tient aux textes antiques, puisque la terre des Pharaons reste le lieu qui s'est imposé, plus que tout autre, comme fondateur pour les Grecs. Plusieurs d'entre eux, parmi les plus illustres, y

reconnurent le lieu de leur origine et, du fait même de cet aveu – qu’il soit tiré de sources historiques auxquelles nous n’avons plus accès ou d’une projection de leur imaginaire –, l’Égypte fut la seule terre qui suscita un tel questionnement, une telle fascination. Dans les lignes qui suivent, nous tenterons de restituer, tant que faire se peut, cette image de l’Égypte, pays de merveilles, pays des origines et de la sagesse, en montrant comment s’élabora le mirage égyptien depuis Homère jusqu’à Platon et Aristote, le maître du fondateur d’Alexandrie, où allait s’opérer la fusion définitive de l’héritage égyptien avec la culture hellénique. Un voyage dans le temps qui n’ira pas sans réduction – pourrait-on prétendre à l’exhaustivité sur une matière aussi dense ? –, mais aussi un périple qui sera accompagné de l’émotion liée au dévoilement de l’origine, fût-elle relue et reconstruite. Mais en est-il d’autre ?

Pour Homère, un pays de douceur et d’hospitalité

L’élaboration du rêve égyptien commence avec Homère (passant pour avoir vécu au VIII^e siècle av. J.-C.), le poète aveugle auquel la tradition attribue l’*Iliade* et l’*Odyssée*, et dont la personnalité et la vie sont enveloppées d’une brume mystérieuse. C’est toujours avec Homère qu’il faut débiter un cheminement vers la pensée grecque. On notera d’ailleurs que la terre des Pharaons figure déjà fièrement parmi les lieux qui revendiquèrent l’honneur d’être la patrie de l’aède². Certaines versions du récit de sa vie se centrent notamment sur la ville de Thèbes, qu’il évoque explicitement, comme nous le verrons, dans l’*Iliade*³. Cette thèse, avancée et expliquée chez des auteurs liés à l’Égypte tel Clément d’Alexandrie (*Stromates*, I, XV, 26), mais aussi retrouvée ailleurs (Aulu-Gelle, *Noctes Atticae*, III, XI, 6 ; Lucien de Samosate, *Demosthenis encomium*, 9), témoigne sans doute de l’égyptomanie des Alexandrins, souhaitant rattacher à leur pays le « divin Homère », le premier théologien (*theologos*, c’est-à-dire « celui dont le discours porte sur les dieux », en ce sens, les poètes furent les premiers théologiens) de la Grèce, mais aussi du caractère prestigieux que cette terre antique revêtait dans leurs imaginaires.

Dans le même cadre, une curieuse anecdote, racontée par Ptolémée Héphaïstion (ayant vécu à l’époque de Trajan et d’Hadrien) dans son *Histoire naturelle* et rapportée par la *Bibliothèque* de Photius, associe au clergé égyptien le savoir renfermé dans les vers homériques : « Phantasia,

une femme de Memphis, fille de Nicarque, composa avant Homère le récit de la guerre de Troie et de l'aventure d'Ulysse. Les livres étaient déposés, dit-on, à Memphis ; Homère y vint et en reçut les copies de Phanitès, le scribe du temple, et il composa en s'inspirant » (t. III, p. 66). La plus ancienne sagesse hellène cherchait ainsi sa justification, sa légitimation, dans de prétendues origines égyptiennes.

Le témoignage qu'apportent les vers homériques eux-mêmes est pourtant différent, puisque on y découvre les traits de plusieurs « Égyptes », ce qui anticipe sur le présent volume. Autrement dit, on y trouve les reflets de différentes époques de la civilisation égyptienne (GILBERT). Cette dernière assertion devient compréhensible, si l'on considère que les poèmes homériques sont l'aboutissement d'une longue tradition littéraire, dont les origines orales proviennent sans doute d'époques fort anciennes. Pendant des siècles, avant la généralisation de l'écriture, des générations innombrables d'aèdes s'entraînèrent à une « mnémotechnique », qui leur permit de composer oralement, non par mots, mais par *formules*, c'est-à-dire en utilisant des groupes de mots pour s'adapter aux exigences linguistiques de l'hexamètre dactylique (NOTOPOULOS). Il est dès lors plausible que différentes strates culturelles soient représentées dans les deux œuvres fondatrices de la littérature européenne. Soulignons toutefois ici qu'il ne peut être question de réduire Homère à une compilation de sources éparses comme ceci fut parfois avancé hâtivement.

Tout d'abord, chez Homère, le mot « Égypte » (*Aigypptos*) lui-même revêt deux significations. Si, dans la littérature plus tardive (par exemple, chez le tragédien Eschyle), le nom du Nil (*Neilos*), attesté pour la première fois chez Hésiode (*Théogonie*, 338), sert à désigner à la fois la terre et le pays, pour l'aède, le rapport semble inverse : *Aigypptos* désigne le pays, alors que la périphrase *Aigypptos potamos* (« fleuve Égypte ») se rapporte au Nil (*Odyssée*, IV, 447, 581 ; XIV, 258). Il est ainsi intéressant de constater que, dans l'univers odysseén, le Nil, que le prêtre de Saïs désignait à Solon comme « sauveur » de l'Égypte, n'a pas encore acquis son « individualité » géographique.

L'*Iliade*, considérée en général comme une œuvre plus ancienne et plus archaïsante que l'*Odyssée*, ne connaît l'Égypte que par une mention de la ville de Thèbes. À la IX^e rhapsodie, Achille refuse tout accommodement avec Agamemnon, quel que soit le cadeau qu'on lui offre pour apaiser sa colère : « Non, je ne céderai pas, clame-t-il, quand même Agamemnon me

donnerait plus de richesses qu'il n'en vient à l'Orchomène, plus de richesses qu'il n'en vient à la Thèbes d'Égypte, la ville où il y a le plus de biens dans les maisons, et qui a cent portes (*hékatombylos*) par chacune desquelles passent [de front] deux cents hommes d'armes avec chevaux et chars⁴. » La référence à la Thèbes égyptienne a généralement été considérée comme une addition, Orchomène étant plus naturellement associé avec la Thèbes de Béotie, avec laquelle elle fut souvent en guerre aux ^{xiv}^e et ^{xiii}^e siècles avant notre ère. Suivant l'opinion de von der Muhll, l'interpolation remonterait ainsi à une époque reculée, vers la fin du ^{vii}^e siècle (VON DER MUHLL). Quoi qu'il en soit, si l'épithète *héptapylos* (« aux sept portes ») caractérise traditionnellement la Thèbes béotienne, la Thèbes égyptienne, qui en tant que capitale connut le sommet de sa prospérité sous le règne du Pharaon Aménophis III (^{xiv}^e siècle av. J.-C.), ne fut jamais une ville fortifiée comptant cent portes (*hékatombylos*). Ce problème semble résolu, grâce à un passage de Diodore de Sicile : « Certains disent que la ville n'a pas cent portes, mais beaucoup de grands pylônes de temples à cause desquels elle fut nommée *hékatombylos* » (I, 45, 7). Les scholiastes modernes ont considéré cette explication comme étant la plus vraisemblable. Il serait donc possible que les propos d'Achille se soient appliqués à la Thèbes d'Égypte et que leur place dans la littérature homérique soit pertinente.

Venons-en à l'*Odyssée*, où les références à l'Égypte se multiplient. Le retour de Ménélas y compris l'épisode de Protée, le récit du Pseudo-Crétois et le conseil des anciens auquel participe Télémaque font des allusions directes à l'Égypte. Commençons par les péripéties du roi de Sparte, dans lesquelles l'Égypte bascule dans l'univers mythologique. Le *meltem* entraîne Ménélas sur la côte égyptienne, dépeinte par Nestor, roi de Pylos, comme « un monde où l'on n'a pas grand espoir de retour quand on y est égaré par les vents. C'est si loin dans la mer qu'on ne connaît pas d'oiseaux qui, dans la même année, refassent le voyage » (III, 319-322). Sans surinterpréter la portée de ces vers, on pourrait supposer qu'ils remontent à une époque où l'Égypte était considérée comme une terre lointaine et d'accès fort difficile, les navigateurs grecs n'assurant pas encore de relations régulières avec le pays où coule le Nil. Ménélas et Hélène sont très bien reçus à Thèbes. En la quittant, ils emportent des magnifiques cadeaux, témoins matériels de la richesse fabuleuse de la ville : deux baignoires en argent, deux trépieds d'or, une quenouille d'or et une

corbeille d'argent à roulettes, bordée de vermeil (IV, 131, *sq.*). Il conviendrait peut-être de voir dans ces riches présents l'image qu'un poète grec de l'époque archaïque se faisait des fabuleux trésors de l'Égypte, plutôt que la description exacte d'objets d'art du temps. Il est, par ailleurs, malaisé de dater ces objets, qui, en tout cas, si l'on en croit leur description, sont postérieurs à la fin du Nouvel Empire et ont été répandus, ou encore fabriqués, par les Phéniciens. Il faut en effet souligner que la geste homérique s'embarrasse assez peu des précisions historico-artistiques dont nos contemporains sont si friands. Quoi qu'il en soit, l'hospitalité grecque, scellée par l'échange traditionnel de présents (*kseinèia*), est ici considérée comme partagée par les Égyptiens. Comme Christian Froidefond le fait remarquer, attribuer aux Égyptiens une mentalité grecque (dans ce cas en matière d'hospitalité) peut être interprété comme un témoignage indirect de l'estime qui leur était portée (FROIDEFOND).

Hélène reçoit encore d'une femme thébaine, Polydamna, épouse de Thôn, un autre cadeau précieux, une panacée magique. L'Égypte était aussi entichée de magie que le reste de l'Orient, et on se souviendra que la déesse Isis était « une grande magicienne »⁵. Grâce à la fertilité du sol égyptien et aux contacts avec divers pays, la pharmacopée y était extrêmement développée. Le personnage de l'Égyptien thaumaturge et vendeur de philtres magiques est un *topos* dans la littérature classique (par exemple, Hypéride, *Contre Athénogène*, 3), tandis que les papyri magiques alexandrins mentionnent plusieurs poisons violents qui faisaient frémir les Anciens (LUCAS). Ainsi, la vénérable reine de Sparte, voyant Ménélas et ses hôtes souffrant des douloureux souvenirs de la guerre de Troie, et étant elle-même en larmes, « jeta une drogue au cratère où l'on puisait à boire : cette drogue calmant la douleur (*nèpenthes*), la colère, faisant oublier tous les maux ; une dose au cratère empêchait tout le jour quiconque en avait bu de verser une larme [...]. Remède ingénieux que la fille de Zeus avait reçu en cadeau de la femme de Thôn, Polydamna d'Égypte ; la glèbe en ce pays produisant avec le blé mille simples divers, les uns étant des poisons, les autres, des remèdes, pays de médecins, les plus savants du monde, tous du sang de Péon » (IV, 220-223 et 227-232).

Les Anciens identifiaient le *nèpenthes* homérique avec diverses plantes (Pline, *Histoire naturelle*, XXI, 33 ; XXV, 5 ; Columelle, *De l'agriculture*, 116). Des interprétations modernes, on citera celle d'Emmanouël, retenue aussi par Froidefond, selon laquelle le *nèpenthes* serait un opiacé. Cette

hypothèse permettrait de rapprocher Hélène de certaines divinités guérisseuses préhelléniques, dont l'attribut aurait été le pavot, symbole de fécondité dans l'iconographie mycénienne, attribut de la Déméter éleusinienne et, à l'époque hellénistique, de Sérapis⁶. De fait, l'Hélène de l'*Odyssée* n'est plus la belle amoureuse de l'*Iliade*, mais une illustre magicienne (*pharmakis*), comparable à l'envoûtante Circé, voire une créature ayant des caractéristiques communes avec une déesse immortelle. Nilsson la met notamment en rapport avec le culte minoen de l'arbre, alors que Hérodote (VI, 61), Pausanias (III, 7, 7) et Théocrite (XVIII) mentionnent l'antique déesse de la végétation (*Potnia phytôn*) adorée à Sparte. Par ailleurs, en dépit des apparences, le personnage significatif ici n'est pas Polydamna, mais Thôn. Ainsi que Froidefond le note, les amateurs pourraient rapprocher son nom, qui est un véritable nom égyptien, voire un théophore, de celui du dieu Thot (cf. Manéthon, qui signifie « la vérité de Thot »), le dieu des médecins, ou encore de Toum, un des parèdres de Bastet, déesse parfois rapprochée de la figure Hélène.

La droguerie magique se voit ici accouplée avec la médecine, même si les guérisseurs égyptiens et les prêtres-médecins de Sekhmet ne furent sans doute jamais des magiciens. L'Égypte est ainsi qualifiée de « pays de médecins, les plus savants du monde », tradition confirmée également par Hérodote, qui note que le pays abondait en médecins, dont chacun était spécialisé au point de ne soigner qu'une seule maladie (II, 84). Au v^e siècle, le fait que le roi de Perse confie sa santé à des médecins égyptiens témoigne de la renommée et de la compétence de ceux-ci (III, 1 ; LEFÈVRE). Il est d'ailleurs probable que, par le biais de la Crète minoenne, des connaissances médicales égyptiennes parvinrent au monde mycénien. C'est ainsi que, par exemple, dans l'*Iliade*, les dieux traitent les cadavres de manière évoquant celle des taricheutes en Égypte : « Elle instille au fond des narines du mort de l'ambrosie ainsi que du rouge nectar, pour que sa chair toujours demeure inaltérée » (*Iliade*, XIX, 37-39). Quoi qu'il en soit, il est vrai que, plutôt que d'illustrer les bienfaits de la thérapeutique médicale, le *nèpenthès* prête au pays des Pharaons quelque chose de l'enchantement mystérieux et de la félicité des Bienheureux. On notera que la science moderne ne rend pas moins hommage à l'Égypte puisque, dans le hall de la faculté de Pharmacie de Paris, la Guérison est représentée sous les traits d'Hélène tenant le *nèpenthès*...

L'épisode principal du retour de Ménélas est celui où apparaît la figure de Protée (IV, 351-386). Suivons le périple du roi de Sparte. Ménélas et Hélène quittent l'Égypte, mais les vents ne sont guère favorables. Le couple est ainsi maintenu, contre sa volonté, dans l'île de Pharos, située par Homère à un jour de navigation de la côte égyptienne. Une nymphe marine, ayant pitié de l'embarras de Ménélas, lui dévoile alors le moyen de capturer le « vieux de la mer », Protée, au moment où il viendra compter ses phoques. Protée est un dieu marin chargé de faire paître les phoques et les troupeaux d'autres animaux vivant dans les eaux et appartenant à Poséidon qui exerce son autorité sur les océans et mers. Possédant le don de la prophétie, Protée use de sa capacité de changer de formes pour échapper aux mortels qui veulent le questionner, aussi n'est-il guère aisé à interroger et encore moins à saisir. On se souviendra que les métamorphoses magiques sont un élément également connu par d'autres mythes grecs, tels celui de Thétis, tentant d'échapper à l'étreinte de Pelée, et d'Achéloüs, combattant Héraclès pour gagner Déjanire. Dans les trois cas, il s'agit d'êtres divins associés à l'eau, élément insaisissable et constamment renouvelé (la tradition homérique veut pourtant que tous les dieux changent à volonté de forme, idée que Platon allait critiquer dans sa *République*). Toutefois, c'est en vain que Protée essaie d'échapper à Ménélas en changeant de forme ; l'Atride le tient et ne le lâche plus. Le prophète marin, contraint et forcé, lui révèle ainsi qu'il a oublié, avant de quitter l'Égypte, d'offrir une hécatombe aux dieux, d'où les vents contraires. Il doit donc s'en retourner en Égypte et accomplir cette tâche, une nouvelle qui ne réjouit guère le roi de Sparte : « Ainsi parlait le Vieux [...], il me renvoyait dans la brume des mers, à cet interminable et dangereux voyage [...] en Égypte » (IV, 481-483).

Comme la plupart des dieux marins helléniques, Protée est également un « messenger de paradis » (PICARD, *Néréides et sirènes...*). Il prédit ainsi à Ménélas que les dieux l'amèneront vivant aux champs Élysées, le séjour du blond Rhadamanthe, où règne le Zéphyr : « Quant à toi, Ménélas, ô nourrisson de Zeus, sache que le destin ne te réserve pas, d'après le sort commun, de mourir en Argos, dans tes prés d'élevage ; mais aux champs Élysées, tout au bout de la terre, chez le blond Rhadamanthe, où la plus douce vie est offerte aux humains, où sans neige, sans grand hiver, toujours sans pluie, on ne sent que zéphyr, dont les risées sifflantes montent dans l'océan pour rafraîchir les hommes, les dieux t'amèneront... » (IV, 561-568). En l'occurrence, le voyage en Égypte se voit doublé par le transport

aux champs Élysées, qu'Homère situe dans la partie occidentale de l'océan. La terre des Pharaons prend ainsi place parmi les pays fabuleux, proches du monde des morts. Une idée qui ne doit pas surprendre quand on sait combien les Anciens étaient fascinés par la piété à l'endroit des morts et les rites funéraires pratiqués par les Égyptiens.

Nous nous arrêterons, par ailleurs, sur la situation géographique de l'île de Pharos, qui paraît assez problématique : Homère situe l'île à un jour de navigation de la côte, alors qu'elle y est actuellement rattachée. En effet, la jetée qui relie le Phare au môle d'Alexandrie, que les Alexandrins appelaient « Heptastade », a moins de 1 300 m de long. La précision des détails excluant l'hypothèse d'une géographie fantastique, plusieurs solutions ont été proposées pour résoudre cette aporie. Bérard a tenté d'expliquer la géographie homérique en se fondant sur les géographes ioniens, selon lesquels la bouche Canopique du Nil constituait la limite occidentale de l'Égypte. La distance indiquée par Ménélas ne serait donc pas celle qui sépare l'île de la côte, mais bien celle que devaient parcourir les navires, en allant de Pharos vers l'Égypte tel que définie par Homère (BÉRARD). Carpenter a proposé une autre hypothèse : selon lui, *Aigyptos* désignerait, non point l'Égypte, mais le Nil et, plus particulièrement, la branche Balbitine, dont l'embouchure se trouve à distance de 40 miles de l'île de Pharos (CARPENTER). La proposition de Moulinier serait plus séduisante, bien que prêtant à Homère et à ses auditeurs une connaissance de la géologie pour le moins surprenante : il s'agirait d'une représentation volontaire d'un état de choses remontant à une époque où, selon les Ioniens et Hérodote (II, 10 *sq.*), les apports alluviaux du Nil n'avaient pas encore achevé la formation de la Basse-Égypte (MOULINIER). Une autre solution serait de conclure qu'Homère, tout simplement, ignorait la géographie de la côte égyptienne, ainsi que Gilbert l'a supposé, ou encore de penser, en suivant Froidefond, que l'identification du Pharos homérique à l'île située devant le port d'Alexandrie, pourrait être postérieure à Homère et s'associerait avec les intérêts économiques grecs portant sur Naucratis et la branche Canopique. En tout état de cause, on pourrait songer qu'Alexandre, qui dormait avec l'*Iliade* sous son oreiller, n'ignorait pas l'ancien domaine du Vieux de la Mer, qu'une autre tradition – inaugurée par Virgile (*Géorgiques*, IV, 304 *sq.*) – situait à Palléné en Chalcidique, en pleine Macédoine, et dont Hérodote (II, 112-120) avait fait un roi d'Égypte (version reprise par Euripide dans son *Hélène*). Lorsque, en 331 av. J.-C., le

conquérant choisit de fonder en ce lieu sa forteresse bien-aimée, Alexandrie, il ne pouvait ignorer ce passage du poète qu'entre tous il tenait pour le père de la Grèce.

Mais revenons à l'*Odyssée* et au récit du Pseudo-Crétois, une fausse biographie que, jamais avare en ruses, s'attribue Ulysse quand il atteint Ithaque déguisé en mendiant (XIV, 199-300 ; XVII, 426-441). Le fils de Laërte s'y présente comme un Crétois ayant fait de la piraterie sur la côte égyptienne. Ses hommes s'étant mis à saccager les rives du fleuve d'Égypte sans attendre ses ordres, l'alarme fut donnée à la ville voisine et le roi accourut avec l'armée. Les Crétois furent écrasés et les survivants envoyés aux travaux forcés. Leur chef se rendit au roi, qui, chevaleresquement, le protégea de ses propres hommes et, le traitant comme un hôte, lui offrit un poste de confiance, et, pendant sept ans, le combla de nombreux cadeaux. L'Égypte apparaît ainsi comme un pays de douceur et d'hospitalité généreuse, idée dont, Hérodote mis à part, il ne restera presque rien à l'époque classique.

L'épisode, situé par Ulysse après la prise de Troie (XIV, 241 *sq.*), témoigne d'une connaissance assez précise de l'Égypte. La précision de la narration a suscité bien des rapprochements avec les annales égyptiennes et des événements historiques avérés. L'Égypte est une terre fertile et riche, bonne à piller, mais défendue par un roi (*basileus*) actif. Selon Gilbert, l'attitude de ce roi est certes quelque peu invraisemblable pour un pharaon de la XVIII^e ou de la XIX^e dynastie, car son pouvoir pour ainsi dire « féodal » n'est point comparable à celui d'un Aménophis ou d'un Ramsès. Cet indice féodal, joint à l'indice du lieu, qui évoque Tanis, ville royale citée à proximité de la mer et d'une embouchure du Nil, amène l'érudit français à songer aux Ramessides et aux Libyens des XI^e et X^e siècles, dont la capitale fut précisément Tanis. On a, par ailleurs, souvent voulu mettre l'expédition du Pseudo-Crétois en parallèle avec les annales égyptiennes relatives aux incursions des Peuples de la mer, hypothèse qui se heurte à plusieurs obstacles. Carpenter a, quant à lui, rapproché l'épisode avec l'invasion des « hommes de bronze » sous Psammétique I^{er}. D'autres, comme Ormerod et Daniel, ont situé le récit dans la période tourmentée qui suivit les migrations des Peuples de la mer (ORMEROD). Hall pense que le *basileus* mentionné par Homère était un dynaste du Delta et situe le récit au début du VIII^e siècle (HALL). Dans le même ordre d'idées, Froidefond

rappelle que c'est seulement sous les XXII^e et XXIII^e dynasties qu'un fonctionnaire fut nommé pour surveiller l'ouest du Delta. Le roi du Pseudo-Crétois doit ainsi être, selon Froidefond, un inspecteur en chef des Douanes, et la ville (*polis*) d'où il vient avec l'armée, un des postes de guet s'échelonnant tout le long du front de la mer. Cette dernière interprétation, moins glorieuse, paraît toutefois plus pragmatique.

Quoi qu'il en soit, un autre élément est particulièrement significatif : dans ce récit, les prisonniers ne sont pas réduits en esclavage, mais sont voués aux travaux forcés (*ergasesthai anankê*). Il s'agit là d'un détail exact de point de vue historique, puisque rien ne prouve l'existence d'esclaves en Égypte pharaonique (MENU). La pénalité rapportée par Homère est, par ailleurs, considérée par Hérodote (II, 108) et Diodore de Sicile (I, 65) comme typique de la royauté égyptienne. Et nous n'avons pas de raison pour ne pas croire Hérodote lorsqu'il attribue l'invention de cette punition à Sésostris. L'exactitude des mœurs dépeinte autorise ainsi à croire que le récit est celui d'une aventure authentique d'un marin de Crète, pays dont les relations avec l'Égypte étaient, comme on le sait, fort anciennes. Si la narration homérique reste avant tout poétique, elle n'en demeurerait pas moins bien informée sur certaines réalités de la terre d'Égypte.

En achevant notre lecture de littérature homérique, nous évoquerons l'Égyptien (*Aigyptios*) qui, dans la II^e rhapsodie de l'*Odyssée*, participe au conseil des vieillards d'Ithaque : « C'est *Aigyptios* qui, le premier, parla, un héros chargé d'ans, qui savait mille choses... » (II, 15 *sq.*). Selon Gilbert, cette épithète, devenue un nom propre, peut s'appliquer à un émigrant égyptien ou à un Grec ayant vécu en Égypte ou entretenant des relations avec l'Égypte ou encore affichant des manières égyptiennes. Dans les trois cas, on y verra une allusion à des rapports directs et fréquents, que, selon le même érudit, on pourrait dater au VII^e siècle, à l'époque précédant l'émigration grecque en Égypte. Cependant, il se peut que le poète ait appliqué à son héros ce nom en imaginant une analogie entre l'expérience de celui-ci et la sagesse égyptienne. Autrement dit, la présence d'un Égyptien au conseil des vieillards, qui, en vertu de leur âge, sont supposés posséder la sagesse, pourrait passer pour une allusion indirecte à la sagesse égyptienne elle-même, ce qui ne serait pas sans rapport avec l'image traditionnelle de l'Égypte, pays dont les traditions fort anciennes inspiraient le plus profond respect. Et, avec cette dernière remarque, concluons notre exposé concernant « les Égyptes » d'Homère, pour en venir à l'Égypte

d'Orphée et de Pythagore, qui passait pour tenir une grande partie de leur savoir des prêtres égyptiens.

Pythagore : transmettre l'enseignement égyptien sous forme de symboles

Dans un célèbre passage de ses *Histoires* (II, 81), Hérodote, qui voyage en Égypte peu après 449 av. J.-C., mentionne les doctrines orphiques et pythagoriciennes, en les comparant aux doctrines égyptiennes. L'établissement même du texte est discuté, puisque la proposition décisive nous est transmise en deux versions différentes, par deux familles de manuscrits distinctes (MOULINIER). En Égypte, dit-il, on considère comme impie d'entrer dans les temples avec de la laine, et, pour la même raison, on n'en laisse pas à ceux qu'on ensevelit. Selon la première version, « les Égyptiens sont d'accord avec les traditions que l'on appelle orphiques et pythagoriciennes », alors que, selon la seconde, « [ces traditions] sont d'accord avec [les traditions] que l'on appelle orphiques et bachiques, lesquelles sont en réalité égyptiennes et pythagoriciennes ». Il est très délicat de trancher quant à savoir quelle version est la version originale. Si la première est plus logique, la seconde n'est pas entièrement invraisemblable, d'autant plus que certains éléments syntaxiques pourraient être interprétés comme témoignant en sa faveur.

Quoi qu'il en soit, Hérodote postule en l'occurrence une affinité entre les coutumes égyptiennes, orphiques et pythagoriciennes. La seconde version indique, en plus, que l'orphisme, qui est associé à Dionysos, tire ses origines de l'enseignement de Pythagore, qui doit sa sagesse aux Égyptiens. Trois thèmes distincts sont ici abordés : l'origine pythagoricienne de l'orphisme, l'origine égyptienne du pythagorisme et, par ce truchement, l'origine égyptienne de l'orphisme (SOREL). Orphisme et pythagorisme étant intimement liés, le premier thème demeure un problème ouvert. Pourtant, la plupart des spécialistes considèrent, à juste titre, nous semble-t-il, que l'orphisme est bien antérieur au pythagorisme.

La supposée origine égyptienne de l'orphisme et du pythagorisme doit être mise en rapport, d'une part, avec la doctrine de la réincarnation, attribuée par Hérodote aux Égyptiens et, d'autre part, avec l'interdit alimentaire des fèves (*kyamoi*), attribué aux prêtres égyptiens, connu par les mystères d'Éleusis aussi bien que par la célèbre prescription alimentaire

pythagoricienne (*kyamôn apechesthai*). Selon l'historien d'Halicarnasse, « les Égyptiens sont les premiers qui aient parlé de cette doctrine selon laquelle l'âme de l'homme est immortelle et, après la destruction du corps, entre toujours en un autre être naissant. Lorsque, disent-ils, elle a parcouru tous les animaux de la terre et de la mer et tous les oiseaux, elle rentre dans un corps humain ; le circuit s'accomplit en trois mille ans. Il y a des Grecs qui se sont emparés de cette doctrine, comme si elle leur était propre, les uns jadis, d'autres récemment ; je sais leurs noms, mais je ne les écris pas » (II, 123). Sur ce point, il pourrait bien se référer aux orphiques, aux pythagoriciens ou encore à Empédocle. Dans un autre chapitre, il note que « dans toute l'Égypte, on ne sème point de fèves, et, s'il en vient, on ne les mange ni crues ni cuites. Les prêtres n'en peuvent supporter l'aspect, car ils considèrent ce légume comme impur » (II, 37). Cependant, les sources égyptiennes qui nous sont parvenues, ne confirment pas ces deux affirmations. En outre, l'origine égyptienne de la doctrine de réincarnation n'est pas attestée ; or, sur ce point, vu le nombre des sources on ne peut qu'être dubitatif par rapport au témoignage d'Hérodote⁷.

Nous en venons ainsi à conclure, avec Burkert, qu'en l'occurrence les idées grecques sont projetées sur l'Égypte. Par un jugement fondé sur le principe d'ancienneté, le pays des Pharaons devient, pour une fois encore, le reflet des constructions intellectuelles et des spéculations morales qui dominaient le monde grec. Selon Burkert, il faut conclure que les Grecs d'Égypte associaient les croyances sur l'Au-delà et les coutumes religieuses avec le nom de Pythagore, de même que les Grecs d'Hellespont et de la mer Noire projetaient les leurs sur les croyances des Gètes quant à l'immortalité (Hérodote, IV, 95). Mais, alors que, dans le second cas, le sentiment de supériorité par rapport aux Barbares les amena à faire de Pythagore le maître de Zalmoxis, dans le cas d'Égypte, le respect pour la terre des Pharaons entraîna le résultat opposé : c'était Pythagore qui s'était mis à l'école des Égyptiens. Cette idée traversera les temps. On se souviendra ici que le célèbre Eugène Goblet d'Alviella, fondateur de l'histoire des religions à l'université de Bruxelles au XIX^e siècle, souligna dans sa *Migration des symboles* que l'Égypte ne s'était jamais mise à l'école de personne⁸.

En tout état de cause, le genre du « voyage d'étude » ou « théorie » (*theôria*) en Égypte, s'inscrivant dans le sillage des *Aigyptioi logoi* (« Discours égyptiens ») d'Hérodote, devait connaître une fortune

extraordinaire dans les siècles à venir, en devenant un lieu commun (*topos*) traditionnel dans les vies des philosophes. Orphée – passant pour avoir vécu avant Homère, mais situé par Hérodote (II, 53) bien après celui-ci – et Pythagore (c. 580-495 av. J.-C.) ne seraient pas les moindres parmi le *theôroi* qui, comme Thalès, Solon, Démocrite et Platon, auraient voyagé le long des berges du Nil au pays de la sagesse.

Selon le *Busiris* (22 et 28), où l'idéalisation de l'Égypte atteint son comble, Pythagore aurait été un propagateur de la religion égyptienne. Celle-ci ferait partie intégrale de la philosophie (*philosophia*) égyptienne visant, elle, à l'institution de lois conformes à la nature (*physis*) des êtres. En suivant Froidefond, on pourrait dire qu'Isocrate a en l'occurrence cousu un habit égyptien « sur mesure » destiné à habiller les idées religieuses et politiques des pythagoriciens de son temps. Trois siècles plus tard, Diodore de Sicile, dans sa *Bibliothèque historique*, composée entre 60 et 30 av. J.-C., privilégie l'Égypte sur la base d'une antériorité d'ordre non pas chronologique, mais rhétorique : « Puisque les mythes situent les naissances des dieux en Égypte, puisque l'on rapporte que les plus anciennes observations astrales ont été découvertes dans ce pays, et puisque en outre l'histoire y situe de mémorables et nombreuses actions de grands hommes, nous ferons débiter notre enquête par ce qui fut accompli en Égypte » (I, 9, 6). Ainsi, dans le IV^e livre, il raconte l'histoire d'Orphée, en insistant sur la sagesse que son voyage à la terre des Pharaons lui aurait apportée : « Orphée était le fils d'Æagre et Thrace de naissance ; par son instruction, son chant et sa poésie, il l'emportait de beaucoup sur ceux dont on a gardé le souvenir. Il composa, en effet, un poème qui était admirable et, par l'harmonie de sa mélodie, remarquable. Sa gloire atteignit un point tel qu'il passait pour charmer par son chant les animaux sauvages et les arbres. Après s'être consacré à son instruction et avoir appris ce que relatent les mythes sur la connaissance des dieux, il voyagea en Égypte et, comme là-bas il avait encore beaucoup augmenté sa connaissance, il devint, parmi les Grecs, celui qui connaissait le mieux les dieux, les rites initiatiques, les poèmes et les chants » (IV, 25, 2-3).

La tradition sur Pythagore est encore plus riche. La légende de ses voyages à l'étranger, notamment en Égypte, connaît son essor avec les trois biographies légendaires du philosophe, rédigées à une époque tardive par Diogène Laërce, Porphyre et Jamblique. Selon Delatte, cette partie de la légende du Samien « paraît avoir une origine indépendante de la tradition

de l'École. Pythagore, démon ou dieu, n'avait, en effet, rien à apprendre auprès de prêtres ou savants étrangers. C'est donc dans la tradition érudite que se sont formés les rudiments de ces récits⁹. » Néanmoins, il faudra se souvenir que les penseurs antiques se plaisaient souvent à rechercher la confirmation de leurs propres doctrines près de quelque autorité ancienne. Ainsi, il n'est pas entièrement inconcevable que les pythagoriciens aient pu rattacher la légende de leur maître aux antiques traditions de l'Égypte, dont l'affinité avec les traditions pythagoriciennes était garantie depuis Hérodote. Delatte ajoute ainsi que, « une fois ce courant établi [*i.e.* le courant égyptophile des auteurs du IV^e siècle], l'esprit de l'École réagit sur les récits en vogue et s'ingénia à leur donner un caractère merveilleux ou édifiant et à les adapter à la propagande pythagoricienne ». Après tout, à partir du VI^e siècle, la *theôriè* ionienne consistait précisément à voyager en vues spéculatives, pour observer et connaître (*historiè*) la sagesse, les traditions et les coutumes de divers peuples. Et, de fait, rien n'empêchait Pythagore de visiter l'Égypte, ni l'ignorance, ni le manque d'intérêt, ni le manque de moyens.

Ainsi, Diogène Laërce (première moitié du III^e siècle apr. J.-C.), citant Antiphon (qui n'est pas Antiphon le sophiste), récite que, grâce à une lettre de recommandation adressée par le tyran de Samos, Polycrate, à son ami, le Pharaon Amasis, Pythagore aurait visité l'Égypte, où il aurait appris la langue égyptienne (VIII, 3). L'extrait d'Antiphon est développé chez Porphyre de Tyr (c. 234-305) : « Antiphon, au traité *Sur la vie de ceux qui ont excellé en vertu*, expose également son austérité en Égypte : séduit, dit-il, par la vie des prêtres égyptiens et désireux de la partager, Pythagore pria le tyran Polycrate d'écrire au roi d'Égypte Amasis, son ami et son hôte, afin d'être associé à la formation de ces prêtres. Arrivé chez Amasis, il en obtint des recommandations auprès des prêtres : après s'être mêlé à ceux d'Héliopolis, il fut envoyé à Memphis comme à de plus anciens – en réalité c'était un prétexte des Héliopolitains – et de Memphis, sous le même prétexte, il arriva chez ceux de Diospolis. Ceux-ci, par crainte du roi, ne purent alléguer des excuses, mais ils pensèrent le détourner de son projet par l'excès des souffrances et lui enjoignirent de se soumettre à des règles dures, sans rapport avec la vie grecque. Il les observa avec entrain et se fit tellement admirer qu'il put à son gré sacrifier aux dieux et s'unir à leur culte ; ce qu'on ne voit pas s'être fait pour un autre étranger » (7-8).

Chez Jamblique (c. 240-325), la tradition s'enrichit. Dans son traité sur la vie de Pythagore, le Syrien n'expose pas seulement la biographie de Pythagore mais aussi sa philosophie complète, révélée directement par les dieux. L'Égypte y tient une place tout exceptionnelle. Selon Jamblique, c'est Thalès de Milet qui aurait exhorté le jeune Pythagore à visiter l'Égypte « et à aller rencontrer tout particulièrement les prêtres de Memphis et de Diospolis ; c'est d'eux, en effet, que lui aussi, disait-il, avait acquis le bagage qui lui avait valu auprès du vulgaire le nom de sage » (2, 12). Ainsi, après un long séjour en Phénicie et en Syrie, le Samien, espérant participer à des initiations meilleures et plus divines, gagne l'Égypte, embarqué sur un navire égyptien qui était de passage. Sa nature surhumaine s'affiche pendant le voyage et emplit de stupeur les marins égyptiens, qui finissent par être convaincus qu'un démon divin voyage avec eux (3, 14-15). Arrivé en Égypte, Pythagore « alla visiter tous les temples avec le plus grand zèle, en les examinant soigneusement ; il suscitait ainsi l'admiration et l'affection chez les prêtres et les prophètes qu'il y rencontrait et se faisait instruire dans les moindres détails sur chaque chose, ne négligeant nul enseignement de ceux qui étaient réputés à son époque ni aucun homme parmi ceux qui étaient connus pour leur sagesse, ni aucun mystère, où qu'ils se tinssent, ni aucun lieu sans aller le visiter, où, pensait-il, par sa visite il pourrait découvrir quelque chose de particulièrement intéressant. C'est pourquoi il se rendit auprès de tous les prêtres, s'instruisant auprès de chacun d'entre eux sur tout ce en quoi chacun d'eux était sage. Il passa ainsi vingt-deux ans en Égypte dans le secret des temples à s'adonner à l'astronomie et à la géométrie et à se faire initier pas superficiellement ni n'importe comment, à tous les mystères des dieux » (4, 18-19).

Jamblique explique par la suite que, en Égypte, Pythagore aurait été instruit dans un enseignement symbolique (5, 20). Plus loin, il affirme : « C'était pour lui une nécessité vitale que de transmettre son enseignement à l'aide de symboles. Ce type d'enseignement, en effet, était très apprécié de presque tous les Grecs en raison de son ancienneté, mais les Égyptiens l'utilisaient tout particulièrement de la façon la plus variée » (23, 103). On observera ici que le mot « symbole » (du grec *symbolon*, « objet qui, coupé en deux, permet aux porteurs de se reconnaître ») acquiert le sens d'« énigme » avec les pythagoriciens, dont les doctrines, oralement transmises, s'appellent *akousmata* (« doctrines auxquelles on prête l'oreille ») ou *symbola* (« symboles ») ou *ainigmata* (« énigmes »). Le

témoignage de Jamblique relève ainsi d'un anachronisme. Cela dit, ainsi qu'un texte de Porphyre l'indique, les « symboles » égyptiens auxquels Pythagore aurait été instruit, s'identifient avec les signes de l'écriture égyptienne : « En Égypte, il fréquenta les prêtres, apprit leur sagesse, la langue égyptienne, leurs trois sortes d'écriture : épistolographique, hiéroglyphique, symbolique, qui sont ou prises au sens propre par imitation [de la forme des objets] ou bien allégoriques selon certaines énigmes » (11-12)¹⁰. L'association de la théorie grecque du symbole avec l'écriture *hiéroglyphique* (« écriture divine gravée ») est, de fait, un lieu commun dans la littérature tardive, depuis Plutarque (*Isis et Osiris*, 354 e) jusqu'au Pseudo-Justin (*Cohortatio ad gentiles*, 18 b) et Philostrate (*Vita Apollonii*, 6, 19, 41) (DECHARNEUX et NÉFONTAINE). Il n'est pas inconcevable que la connaissance de plus en plus restreinte de l'écriture égyptienne ait renforcé le statut sacré et mystérieux de ses signes, perçus comme dépositaires d'une sagesse surhumaine analogue à celle véhiculée par le symbole.

Les connaissances géométriques de Pythagore auraient également été héritées de l'Égypte. Porphyre écrit là-dessus : « Pour la plupart, c'est des Égyptiens, des Chaldéens et des Phéniciens qu'il apprit les sciences appelées mathématiques ; car de toute antiquité la géométrie avait intéressé les Égyptiens ; la science des nombres et des calculs, les Phéniciens ; l'étude du ciel, les Chaldéens » (6). À ce propos, Jamblique est plus éloquent : « Il y a, en effet, chez les Égyptiens, beaucoup de problèmes de géométrie, puisque, depuis les temps les plus anciens, et même depuis les dieux, à cause des additions et des soustractions faites à leur terre par le Nil, les savants ont dû mesurer toute la terre que cultivaient les Égyptiens (raison pour laquelle, d'ailleurs, cette science est appelée “géométrie”) [...]. Il semble donc que tous les théorèmes relatifs à des lignes viennent d'Égypte » (29, 158).

Cependant, la recherche moderne admet en général que l'emprunt auprès des grandes civilisations proche-orientales et auprès de l'Égypte, est un mythe élaboré par les Grecs eux-mêmes, dans leur tentative de reconstruire les débuts des mathématiques en Grèce, origines qui nous échappent comme elles échappaient déjà aux Anciens. La découverte de textes scientifiques égyptiens et mésopotamiens nous a permis de cerner au plus près les caractéristiques qui distinguent les mathématiques et les sciences grecques de celles développées chez d'autres peuples : le caractère théorique et spéculatif de la science grecque va bien au-delà des usages

instrumentaux de la vie pratique (comptabilité, agriculture, etc.) que les mathématiques connurent tant en Égypte qu'en Orient, même s'il convient de ne pas mésestimer l'incidence de ces mathématiques appliquées sur les évolutions théoriques postérieures. Et si, ainsi que l'auteur de l'*Epinomis* (que nous croyons être Platon) le note, le climat de l'Égypte favorisait le développement de l'étude des astres (987 a-d), on notera que l'orientation de l'astronomie grecque dépassait de loin la pure observation, car elle tentait une explication théorique des phénomènes. La tradition a toutefois loué l'Égypte pour la découverte de la géométrie et de l'astronomie, propagées dans le monde grec par Pythagore de Samos. En dépit du fait que la consubstantialité entre sciences mathématiques et philosophie grecque témoigne de la distance entre la science grecque et la science égyptienne, cette dernière est restée dans les esprits le lieu où ces disciplines abstraites par excellence connurent leur premier essor.

Platon : l'Égypte comme berceau de la sagesse

Dans l'*Odyssée*, le poète de Ménélas dépeignait l'Égypte comme un pays si loin dans la mer qu'on n'a pas grand espoir de retour. Platon (427-347 av. J.-C.), quant à lui, connaît même le prix du voyage en bateau entre Athènes et l'Égypte : deux drachmes (*Gorgias*, 511 d). Les temps changeaient. Il connaît aussi l'élevage de poissons du Nil dans les étangs (*Politique*, 264 c) et, bien sûr, la pratique de la momification (*Phédon*, 80 c). Dans le *Ménexène*, il mentionne la conquête de l'Égypte par Cyrus (239 e) et l'expédition navale lancée par les Athéniens en 459 pour aider la révolte de l'Égypte contre les Perses (241 a).

Le Maître de l'Académie aurait-il visité l'Égypte ? Sur ce sujet, les avis des spécialistes modernes sont fort partagés. La datation tardive des témoignages, en combinaison avec l'absence de toute référence à l'Égypte dans la *Septième Lettre*, où Platon donne beaucoup d'informations autobiographiques, rend la plupart d'entre eux sceptiques. Il est vrai que la mode est à l'hypercritique. De fait, les premiers témoignages d'un tel voyage sont bien postérieurs à l'époque du philosophe et semblent ressortir du *topos* traditionnel dont nous avons fait état plus haut. En cette matière, Cicéron – *De Republica*, I, 10, 16 (composé entre 51 et 54 av. J.-C.) et *De Finibus*, V, 29, 87 (composé en 45 av. J.-C.) – et Diodore de Sicile – *Bibliothèque historique*, I, 96, 2 (composée entre 60 et 30 av. J.-C.) – sont

nos sources les plus anciennes. Au temps de Strabon (63 av. J.-C.-25 apr. J.-C.), les guides montraient aux visiteurs les appartements de l'illustre Athénien près d'Héliopolis (XVII, 1, 29). Plutarque (c. 46-125 apr. J.-C.) rapporte, quant à lui, que Platon s'embarqua en Égypte avec une cargaison d'huile d'olive (*Vie de Solon*, 2, 8). À la fin de l'époque romaine, saint Augustin associe à plusieurs reprises Platon à l'Égypte. Dans son *De Civitate Dei* (VIII, 9), il met en rapport la visite supposée de Platon au pays des Pharaons avec la sagesse des Égyptiens et de certains Juifs qui vivaient, selon lui, parmi eux. Quelques siècles plus tard, l'humaniste byzantin Michel Psellos (1018-1078) accorde à Platon une place exceptionnelle parmi ceux qui auraient visité l'Égypte pour s'initier aux secrets de ses temples¹¹ (BIDEZ, BRISSON, JOLY, MC EVOY, SAMB, LEFKA, VANDIER, VOEGELIN).

Cependant, même si on n'en a pas suffisamment de preuves – mais on pourrait dire avec une pointe d'humour qu'il est difficile de retrouver son titre de transport –, rien n'aurait empêché Platon d'aller en Égypte. Ceux qui croient en la réalité d'un tel voyage le datent d'avant 388-387 av. J.-C., c'est-à-dire avant la composition des dialogues de maturité, où les références à la terre des Pharaons se multiplient (*Timée*, *Critias*, *Lois*). Eudoxe de Cnide (né entre 400 et 390, mort apr. 347 av. J.-C.), astronome, géographe, mathématicien et philosophe qui séjourna dans la vallée du Nil vers 373 av. J.-C.¹², avant de fréquenter l'Académie aux alentours de 368 av. J.-C., aurait également stimulé l'intérêt de Platon pour l'Égypte. Par ailleurs, les *Histoires* d'Hérodote se trouvent probablement à l'origine de plusieurs des connaissances du philosophe sur l'Égypte. Une mode alimentée par la lecture d'Hérodote nourrissait, en effet, à Athènes, un intérêt croissant pour l'Égypte, intérêt qui, ainsi qu'il a été mentionné, atteint son comble avec le *Busiris* d'Isocrate. Les œuvres du fondateur de l'Académie portent également la trace de ce mouvement, ce qui est, somme toute, largement suffisant pour comprendre son intérêt pour les berges nilotiques.

Au début du *Timée*, Platon aborde, comme nous l'avons vu dans l'introduction de cet article, le thème du Nil, le fleuve qui assure et garantit la prospérité du pays des Pharaons. Sa référence aux crues et aux sources du Nil pourrait bien s'inspirer de l'exposition d'Hérodote (II, 19-35) car elle présente plusieurs traits narratifs communs avec le texte de l'historien. Selon Platon, pour faire bref – car la question est complexe –, le genre

humain est périodiquement détruit soit par le feu, soit par l'eau. Les habitants des montagnes, trop occupés à s'assurer les biens nécessaires à vivre, n'ont point de loisir permettant le développement de la culture. En revanche, ceux qui habitent près de la mer et près de fleuves fondent des villes, où se développent la civilisation et l'écriture et où « le fait de réciter des mythes (*mythologia*) et la recherche sur les choses du passé (*anazètèsis tôn palaiôn*) » deviennent possibles (*Critias*, 110 a). Or, en cas d'une destruction par le feu, due à un changement du parcours des corps célestes – on se référera là-dessus au mythe de Phaéon, qui aurait conduit les chevaux de son père, Hélios (le Soleil), trop près de la surface de la Terre, en brûlant ainsi les hommes –, ce sont les montagnards, habitant sur les hauteurs, qui périssent. En revanche, lors d'une destruction par l'eau qui tombe du ciel, toute trace de civilisation est éliminée, puisque ce sont les citadins qui disparaissent, lorsque la mer et les fleuves se gonflent et débordent, anéantissant leurs cités. Aussi, après chaque cataclysme, la civilisation doit-elle renaître en Grèce, ce qui, si l'on suit cette logique, n'est pas le cas en Égypte. De fait, la crue du Nil protège les Égyptiens d'une destruction par le feu. Par ailleurs, la pluie y étant rare, elle ne dévale jamais des montagnes vers les campagnes ; l'eau vient du sol grâce au phénomène des crues. Les habitants de cette contrée ne sont donc guère menacés par le spectre d'un déluge. L'Égypte s'érige ainsi, grâce au Nil, en berceau de la sagesse et de la civilisation, en sauvegardant, grâce à son système d'écriture particulièrement ancien, des informations remontant à des temps très lointains : « Tout ce qui s'est passé de beau, de grand ou de remarquable soit chez vous, soit dans un autre pays et que nous apprenons par ouï-dire, explique le prêtre qui se veut l'informateur de Solon, tout cela, se trouve ici consigné par écrit dans nos temples depuis un temps immémorial et s'est ainsi conservé. Chez vous, au contraire, et chez les autres peuples, à peine êtes-vous pourvus d'écriture et de tout ce qui est nécessaire aux cités que de nouveau, après l'intervalle de temps habituel, comme s'il s'agissait d'une maladie, des torrents d'eau du ciel fondent sur vous et ne laissent survivre de vous que les illettrés et les ignorants, en sorte que vous vous retrouvez au point de départ comme des jeunes, ne sachant rien de ce qui s'est passé dans les temps anciens soit ici soit chez vous » (*Timée*, 23 a-b ; trad. légèrement retouchée). Si l'on suit ce raisonnement, l'Égypte serait bel et bien la mémoire de l'humanité, non seulement pour des raisons liées à son antiquité politique, sociale et culturelle, qui se serait

perpétuée au fil des siècles sans discontinuité, mais surtout pour des raisons liées à la nature et à sa situation géographique.

La confiance et la considération que le prêtre égyptien témoigne en Solon s'expliquent par le fait que – Saïs étant fondée par la déesse Neith, qui s'identifie avec Athéna pour les Grecs, la déesse *Polias* (« tutélaire ») d'Athènes – les peuples des deux villes sont, d'une certaine manière, unis par un lien de parenté (*Timée*, 23 d-e). Cette identification de la déesse Neith avec Athéna nous autorise d'inférer que Platon acceptait probablement l'identification du panthéon grec avec le panthéon égyptien, une pratique inaugurée par Hérodote. Les écrits auxquels l'Égyptien fait allusion sont ceux conservés sur les murs du temple de Neith, et qui, remontant à la fondation de Saïs, huit mille ans avant Solon, relatent une tradition transmise oralement pendant presque un millénaire. Fondée et instruite par Athéna elle-même, l'Athènes ancienne, « formée, mille ans avant Saïs, par un germe pris à la Terre et à Héphaïstos » (*Timée*, 23 e), si l'on suit ce récit, avait eu les plus belles institutions politiques, qui auraient servi de modèle à la tripartition des classes sociales en Égypte : « Tu trouveras maintenant ici beaucoup d'exemples des lois qui étaient alors en vigueur chez vous [*i.e.* les anciens Athéniens]. En premier lieu, la classe des prêtres est séparée des autres ; puis vient la classe des démiurges, où chaque espèce exerce une profession spéciale, sans se mêler à une autre ; et celle des bergers ; des chasseurs ; des laboureurs. Pour la classe des guerriers, tu as sans doute remarqué qu'elle est chez nous également séparée de toutes les autres ; car la loi leur interdit de se préoccuper d'aucune autre chose que de la guerre. De plus, leurs armes sont les boucliers et les lances, dont nous nous sommes servis avant tout autre peuple de l'Asie, ayant été instruits par la déesse, qui vous avait d'abord instruits. Quant à la *phronèsis*, tu vois sans doute avec quel soin la loi s'est ici dès le commencement préoccupée de l'ordre du monde. Partant des choses divines, elle a découvert pour le bien des hommes tous les arts jusqu'à la divination et à la médecine, qui sauvegarde notre santé, et a acquis toutes les connaissances qui suivent » (24 a-b ; trad. légèrement retouchée). Qu'on ne s'y trompe pas, l'éloge de l'Antiquité égyptienne devient, sous le calame de Platon, celui d'Athènes, cité qu'il chérissait entre toutes. Par un surprenant retour du récit, la préhistoire et l'Antiquité des Égyptiens et des Grecs se trouvent ici inversées.

Suit l'éloge de l'ancienne Athènes et du climat *eukraton* (« heureusement tempéré », « harmonieux ») de l'Attique, qui agit positivement sur les âmes de ceux qu'y habitent, pour en venir enfin au fameux récit de l'Atlantide, repris avec force détails dans le *Critias*. Les Athéniens héroïques de ces temps-là défendirent les Grecs et tous les peuples de l'Europe et de l'Asie contre les rois d'Atlantide, grande île située au-delà des stèles d'Héraclès, qui avait entrepris de soumettre tous les peuples de la Méditerranée, y compris l'Égypte. L'Atlantide fut battue, avant qu'elle ne soit, suite à des séismes et des inondations extraordinaires, abîmée dans la mer, avec toute l'armée athénienne. Voici un récit qui, rapporté par un Égyptien, fonde, comme nous l'avons montré dans un autre travail, la philosophie politique d'Athènes (DECHARNEUX, « L'Atlantide... », MATTEI, VIDAL-NAQUET).

La tripartition des classes sociales, thème étudié notamment par Georges Dumézil, pourrait se référer à une Égypte qui, depuis le milieu du second millénaire, a subi une forte influence indo-européenne (DUMÉZIL). L'idée de Platon selon laquelle le système tripartite aurait été un élément originel de la structure sociale égyptienne est donc fausse. La tripartition fonctionnelle sur laquelle le prêtre attire l'attention de Solon correspond surtout à la tripartition des classes dans la cité idéale, décrite minutieusement dans la *République* et faisant l'objet d'une synthèse au début du *Timée* (en bref – car la question est plus compliquée qu'il n'y paraît –, les besoin de la cité idéale, selon l'analyse de Platon, impliquent la tripartition de cette cité en trois classes sociales : artisans / marchands pour nourrir et vêtir, soldats pour protéger et archontes pour diriger). L'Athènes d'autrefois et l'Égypte d'alors se voient ainsi acquérir le statut d'image (*eikôn*) de la cité idéale, à cette différence près que, dans cette dernière, les dirigeants sont les philosophes et non pas les prêtres comme en Égypte

L'Égypte, avec son pharaon qui, à l'image du Soleil, rayonnait sur l'univers assis sur son trône, pourrait aussi se comparer avec la cité des Magnètes, bien que, dans les *Lois*, l'idée de la tripartition y soit abandonnée : les dirigeants, les *euthynoi* (« redresseurs »), chargés de la tâche suprême de maintenir la cité dans sa perfection originelle, y soit dans un sanctuaire consacré en commun à Apollon et au Soleil (*Lois*, XII, 945 b sq.). Quoi qu'il en soit, il devient clair que, partant du modèle égyptien, Platon projette sur celui-ci ses propres conceptions philosophiques et politiques.

L'enchevêtrement entre sacerdoce et pouvoir politique dans le régime égyptien revient dans le *Politique* : « En Égypte, un roi ne peut gouverner s'il n'a la dignité sacerdotale et, si par hasard, issu d'une autre classe, il s'est élevé par la force, il devra ensuite nécessairement se faire admettre dans la classe sacerdotale » (*Politique*, 290 d-e). On notera à ce sujet que l'idée selon laquelle la dignité sacerdotale est la condition préalable et nécessaire autorisant l'ascension vers le pouvoir royal remonte à la fin de l'époque ramesside. En effet, John Gwyn Griffiths, s'appuyant sur le témoignage de Plutarque (*De Iside et Osiride*, 9, 354 b-c), propose deux références historiques possibles : Hérithor (1085-1054 av. J.-C. ; XXI^e dynastie) et Horemheb (1320-1308 av. J.-C., XIII^e dynastie) (GRIFFITHS, « Plato on priest... »).

Un discours sur l'utilité de l'écriture

Mais revenons-en au prêtre de la Saïs de la XXVI^e dynastie dont les propos servent en quelque sorte de fil rouge à notre étude. On observera que, alors qu'il fait l'éloge du système d'écriture particulièrement ancien de l'Égypte, lui-même ne procède pas à la lecture des inscriptions qu'il évoque devant Solon ; il connaît l'histoire, ou plutôt cette protohistoire, par cœur, ce qui rend son attitude à l'égard de l'écriture quelque peu ambiguë. De fait, en l'occurrence, le rôle de l'écriture se réduit à celui d'un instrument de remémoration, ce qui est précisément la définition que Platon en donne dans le *Phèdre*. Selon le fameux mythe que Socrate récite dans ce dialogue, Theuth présente au Pharaon Thamous ses inventions, au premier chef l'écriture, une écriture qui, dans le *Philèbe* (18 b-d), se révèle paradoxalement comme n'étant pas formée par les hiéroglyphes, mais bien par les lettres de l'alphabet grec. Socrate raconte : « J'ai donc entendu dire que vécut près de Naucratis en Égypte un des anciens dieux de là-bas ; on appelle ibis l'oiseau qui lui est consacré, et lui-même se nomme Theuth. C'est lui qui inventa le nombre avec le calcul, la géométrie, l'astronomie, et aussi le trictrac, les dés, enfin et surtout l'écriture. » Et il poursuit : « En ce temps-là, Thamous régnait sur l'Égypte entière, dans cette grande ville, du haut pays que les Grecs appellent Thèbes d'Égypte, et dont ils nomment le dieu Ammon. Theuth vint le trouver et lui montra les arts qu'il avait inventés, lui disant qu'il fallait les répandre parmi les autres Égyptiens. Alors le roi lui demanda quel pourrait être l'usage de chacun d'eux ; à

mesure que Theuth le lui exposait, et selon que les explications lui semblaient bonnes ou mauvaises, le roi blâmait ceci, louait cela. Nombreuses, dit-on, furent les observations que Thamous fit à Theuth, pour ou contre chaque art : il serait très long de les rapporter en détail. » Parmi ces observations, celle concernant l'écriture tient une place toute particulière : « Mais quand on en vint à l'écriture : “Voici, ô roi, dit Theuth, une connaissance qui rendra les Égyptiens plus savants, et leur donnera plus de mémoire : mémoire (*mnèmh*) et sagesse (*sophia*) ont trouvé leur remède (*pharmakon*).” Le roi lui répondit : “Très ingénieux Theuth, tel est capable de créer les arts, tel autre l'est de juger dans quelle mesure ils porteront tort, ou seront utiles, à ceux qui devront les mettre en usage. Et toi, à présent, comme tu es le père de l'écriture, par bienveillance tu lui attribues des effets contraires à ceux qu'elle a. Car elle développera l'oubli (*lèthè*) dans les âmes de ceux qui l'auront acquise, par la négligence de la mémoire ; se fiant (*pistis*) à l'écrit, c'est du dehors, par des empreintes (*typoi*) étrangères, et non du dedans, et grâce à l'effort personnel, qu'on rappellera ses souvenirs. Tu n'as donc pas trouvé un remède (*pharmakon*) pour fortifier la mémoire, mais pour aider à se souvenir (*hypomnèsis*). Quant à la sagesse, tu en fournis seulement le semblant (*doxa*) à tes élèves, et non pas la vérité (*alètheia*). Car, après avoir beaucoup appris dans les livres sans recevoir d'enseignement, ils auront l'air d'être très savants, et seront la plupart du temps dépourvus du jugement, insupportables de surcroît parce qu'ils auront l'apparence d'être savants (*doxosophoi*), sans l'être” » (*Phèdre*, 274 a-275 c ; trad. légèrement retouchée).

Baignant dans l'atmosphère exotique de l'Égypte, ces lignes platoniciennes, célèbres entre toutes, ont fait couler beaucoup d'encre (RUTHERFORD, REALE, THIEL, NARCY, VEGETTI, LORAU). Il serait non seulement superflu, mais aussi impossible, de reprendre ici l'ensemble des commentaires que ce récit a suscités tout au long des études platoniciennes, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, où ils ont notamment servi de point d'appui à la théorie de l'enseignement oral de Platon (RICHARD). Une telle entreprise dépasserait largement le cadre du présent article. On se bornera donc à observer la correspondance de Theuth avec le dieu égyptien Thoth, qui est aussi le scribe des dieux : Theuth dissimule Thoth, le changement vocalique évoquant Prométhée (en grec *Prometheus*, ce qui suggère un jeu de mots entre Theuth, Thoth, -theus), inventeur des arts et des sciences (*Protagoras*, 320 d ; *Philèbe*, 16 c). D'une certaine manière, Theuth,

l'équivalent d'Hermès, représente ici l'ensemble des connaissances scientifiques dont on situait traditionnellement l'origine en Égypte. Le nom de Thamous évoque, quant à lui, Amoun, le Zeus égyptien, du moins si l'on en croit Hérodote. Ammon était en effet la plus grande divinité de Thèbes et l'une des plus importantes figures du panthéon égyptien (au moins à partir de la XVIII^e dynastie), par lequel jure d'ailleurs Theodore de Cyrène au début du *Politique*. Dans les *Lois* (V, 738 b), Platon se réfère à l'oracle d'Ammon à Cyrène, qui, en matière des lois concernant le culte des dieux et la stabilité des rituels, jouissait de la même importance que ceux d'Apollon à Delphes et de Zeus à Dodone : « L'homme sensé n'entreprendra pas de remuer les lois que des anciens discours (*palaioi logoi*) de Delphes ou de Dodone ou d'Ammon ont établies » (PARKE, BARNS). C'est ainsi à Thamous-Amon, le garant de l'ordre et de la persistance, que la découverte révolutionnaire de l'écriture est présentée. Sous cet éclairage, le débat entre Theuth et Thamous paraîtrait reprendre, dans un nouveau contexte, l'ancien thème de la querelle entre Zeus et Prométhée¹³.

Le Zeus-Amoun du *Phèdre* défend la tradition de la communication orale face à l'écrit, inventé par Theuth-Thoth, et s'érige en protecteur de la dialectique. La critique platonicienne de l'écriture réside en ce que ses empreintes (*typoi*) sont immobiles : tracées sur une matière inanimée, elles ne peuvent pas être transférées à l'intérieur de l'âme mais restent à l'extérieur de celle-ci. L'écriture n'est qu'un instrument risqué, un *pharmakon*, à la fois remède et poison, permettant de susciter la remémoration (*hypomnèsis*) ; elle se borne à aider à se souvenir, rien de plus. Elle ne constitue, en effet, qu'une apparence (*eidôlon*) de la science. Dans la *Lettre VII* (341 c-d ; 342 e-343 a), Platon fait un pas de plus, en soutenant que le langage, oral ou écrit, ne peut guère, en tant que dépendant du lieu sensible, exprimer de manière adéquate la réalité intelligible. La sagesse égyptienne est ici convoquée pour légitimer la dialectique.

Cependant, ainsi que Luc Brisson le fait remarquer, lorsqu'il s'agit d'exprimer les choses du passé, il s'agit plutôt d'une transmission que d'une expression. La validité de cette transmission est garantie grâce à l'écriture, qui permet d'éliminer le risque de la transformation du message. C'est pourquoi, dans le *Timée*, Platon, par la bouche du prêtre de Saïs, valorise le très ancien et ininterrompu usage de l'écriture en Égypte, même si, dans le *Phèdre*, il défend l'oral. La situation est toutefois renversée, lorsque le prêtre accorde la première et plus honorable place non point à

l'Égypte, mais à Athènes, dont la culture ne s'appuie guère sur des anciennes écritures. En effet, selon Platon, la philosophie n'est pas d'origine égyptienne, mais bien d'origine divine et athénienne : « Car la déesse [Athéna] aimait à la fois la guerre et le savoir (*philopolemos te kai philosophos hèn théos*), elle a choisi le pays qui devait produire les hommes les plus semblables à elle-même [*i.e.* Athènes], et c'est celui-là qu'elle a peuplé d'abord » (*Timée*, 24 c-d ; trad. légèrement retouchée). Il serait concevable d'avancer que Platon semble aller encore plus loin, lorsque, dans l'*Euthydème* (288 b), il localise le paradigme mythique du sophiste en Égypte, dans la figure homérique de Protée, qu'il qualifie d'*Aigyptios sophistès*. On pourrait ainsi entrevoir, dans le renversement opéré par le prêtre de Neith, une critique sous-jacente de l'usage « dogmatique » de l'écriture en Égypte, usage qui risque de poser une entrave irrémédiable à l'ascension dialectique : « L'homme qui a la science du juste, du beau, du bien [...] n'ira pas sérieusement écrire sur l'eau ces choses-là ; il ne sèmera pas, au moyen d'encre et avec un roseau, dans des discours incapables de se défendre eux-mêmes par la parole, comme d'enseigner convenablement la vérité (*alètheia*) [...]. Mais [...] c'est par jeu [...] qu'il écrira, quand il écrira, amassant un trésor de souvenirs pour lui-même s'il atteint quelque jour l'oublieuse vieillesse, et aussi pour quiconque suit la même voie que lui [...]. C'est quand, usant de la dialectique (*dialektikè*), en prenant l'âme adéquate, on y plante et on y sème, avec la science (*epistèmè*), des discours (*logoi*) capables de se défendre eux-mêmes aussi bien que celui qui les a plantés, des discours qui, loin d'être stériles, portent une semence, dont d'autres discours, poussant dans d'autres sortes d'âmes, seront en état de rendre chaque fois cette semence immortelle, et donneront à celui qui en est le dépositaire le plus grand bonheur qu'un homme puisse atteindre » (*Phèdre*, 276 c-277 a ; trad. légèrement retouchée). Si, par sa persistance, l'Égypte s'apparente à l'Intelligible, l'immutabilité de l'écrit n'est point celle des Idées, toujours identiques à elles-mêmes, mais celle de la lettre morte et de l'apparence (*eidôlon*) dépourvue d'âme (276 a).

La critique de Platon devient plus explicite sur un tout autre plan, celui de la mentalité et d'un mode de vie irréconciliable avec la pratique de la philosophie. Par opposition aux Grecs, qui respectent le Zeus *Xenios* (protecteur des étrangers), les Égyptiens manquent aux lois de l'hospitalité et pratiquent le bannissement des étrangers (*Lois* XII, 953 e). Notons au passage l'opposition avec la source homérique (voir *supra*). Par ailleurs, en

reprenant une réprobation qu'on trouve déjà dans les *Thesmophories* d'Aristophane (920-922), Platon met en cause l'amour des richesses qui, selon lui, distingue les Égyptiens, et fustige la rouerie qui en résulte. Dans la *République* (IV, 436 a), il note qu'« on prétend trouver l'amour des richesses (*to philochrèmaton*) surtout chez les Phéniciens et les habitants de l'Égypte ». Et dans les *Lois* (V, 747 c-d), on lit : « Mais s'il n'en est pas ainsi, au lieu de la sagesse (*sophia*), on aura réalisé, à son insu, ce qu'on appelle la rouerie (*panourgia*), de la même manière que l'on peut le constater actuellement chez les Égyptiens, chez les Phéniciens et chez beaucoup d'autres peuples, qui sont devenus ainsi suite au manque de liberté (*aneleutheria*) qu'impliquent leurs occupations et les richesses. Cela s'est produit soit car ils ont eu un mauvais législateur, soit à cause d'un fâcheux destin, soit même à cause d'une influence naturelle de ce genre. » On attirera l'attention sur ce dernier point : le philosophe évoque par la suite l'influence des conditions climatiques, liées à la situation géographique, sur le caractère des peuples (*Lois*, V, 747 c-d). Ce qui paraît bien signifier que, pour Platon, l'influence du Nil n'est pas dans tous les cas aussi bénéfique qu'on peut l'imaginer.

Un plébiscite pour les canons immuables des arts égyptiens

Radicalement différente est l'attitude du philosophe à l'égard de l'art égyptien, dont il se montre grand admirateur, à commencer par la musique et la danse (MOUTSOPOULOS, SEKIMURA, SCHUHL, DAVIES). Dans le *Phédon* (61 a), Platon déclare que la philosophie (*philosophia*) est la musique (*mousikè*) suprême ; deux idées qui reviennent constamment dans son œuvre. Selon notre philosophe, musique et philosophie se rencontrent par leurs perspectives de transmission de l'inspiration (*République*, III, 401 c ; *Lois*, II, 656 c ; XII, 953 a-b), d'où leur importance majeure dans l'éducation visant à préparer la cité à devenir l'imitation (*mimésis*) de la vie la meilleure et la plus belle (*Lois*, VII, 817 b). C'est au détour de ce raisonnement sur l'éducation qu'apparaît, dans les *Lois*, l'Égypte. Même si Platon ne situe pas les origines de la philosophie en Égypte, il fait pour autant l'éloge de la musique égyptienne, qui peut mener à la contemplation de l'Intelligible : « On peut, bien entendu, trouver dans ce pays d'autres lois qui ont peu de valeur ; mais pour ce qui concerne la musique (*mousikè*), il est vrai et notable qu'il s'est rendu possible en cette matière de légiférer

hardiment et fermement et prescrire les mélodies (*melè*) qui sont bonnes de leur nature. Et ceci n'appartient qu'à un dieu ou à un être divin ; aussi l'on dit là-bas que les mélodies conservées depuis si longtemps ont été composés par Isis » (*Lois*, II, 657 a). En l'occurrence, Isis se voit être le garant divin de la stabilité de l'Égypte grâce à des mélodies rectificatives, qui privilégient l'antiquité, en évitant le déséquilibre entre le plaisir et la douleur pour les auditeurs. Fidèle aux prescriptions de la *République* sur l'âme, notre philosophe élabore ici une transposition philosophique de l'idée égyptienne et proche-orientale selon laquelle l'ordre politique reflète l'ordre cosmique qui rayonne des dieux. Enveloppés d'une nouvelle lumière philosophique, les dieux égyptiens représentent ainsi, chez Platon, des vertus d'un pays où l'Athénien ne cesse de voir la concrétisation sensible de sa propre pensée.

L'Étranger d'Athènes prescrit ainsi que la cité des Magnètes se conforme à l'exemple de l'Égypte en matière de musique et de danse, en louant les Égyptiens pour « avoir consacré toute danse (*orchèsis*) et toute mélodie (*melos*), d'abord en réglant les fêtes d'après un calendrier établissant, pour l'année, à quel moment doivent être fêtés chaque dieu, les enfants des dieux et les démons ; puis, en déterminant quel hymne on doit chanter dans chaque cas en sacrifiant aux divinités, et quelle sorte de danses est chaque fois digne du sacrifice en question. Cette réglementation sera d'abord confiée à quelques-uns, mais, une fois qu'elle aura été établie, tous les citoyens en commun, après avoir offert un sacrifice aux Moires et à toutes les autres divinités, consacreront, par des libations, chaque mélodie à chacune des divinités et à chacun de tous les autres êtres [qui leur sont apparentés]. Si, en dépit de cela, il arrive à quelqu'un de présenter en l'honneur de quelque dieu d'autres hymnes ou d'autres danses, les prêtres et les prêtresses, de concert avec les gardiens des lois, l'excluront [du sacrifice], conformément à la loi religieuse et à la loi civile ; et si celui qui a été exclu ne se soumet pas de bon gré à son exclusion, il sera, tant qu'il vivra, exposé à être, par qui l'aura souhaité, poursuivi pour impiété » (*Lois*, VII, 799 a-b).

Dans la *République*, le conservatisme dans la production musicale repose sur le respect de la tradition et de l'ordre établi (*taxis*). La musique étant une forme majeure d'éducation (*paideia*), son influence sur la vie psychique et politique est décisive. Damon n'affirmait-il pas qu'il était impossible d'ébranler les modes musicaux sans ébranler en même temps les

lois politiques les plus élevées (*République*, IV, 424 c) ? De fait, Platon éprouve une profonde défiance à l'égard de toute sorte de changement : « Le changement est de beaucoup ce qu'il y a de plus dangereux au monde », qu'il s'agisse des saisons, des vents, des états du corps, des dispositions de l'âme ou des régimes politiques (*Lois*, VII, 797 d-e). Associé à la dégénérescence, le changement s'oppose à l'immobilité du lieu intelligible. Transposant son aversion pour l'altération et son conservatisme politique dans le domaine de l'art, qui, dans son esprit, est indissociable d'une fonction éducative, éthique et politique, l'Athénien glorifie l'Égypte pour la permanence de ses institutions, qui la sauvegarde de la décadence, en l'apparentant à l'Intelligible. Si l'on souhaite donc en finir avec les innovateurs qui nuisent tellement à la cité, il faut imiter les Égyptiens, qui sont exempts des troubles constitutionnels accompagnant les innovations artistiques.

Cette réflexion devient encore plus évidente dans le cas des arts figuratifs : « C'est une merveille rien que de l'entendre : il y a fort longtemps en effet, semble-t-il, qu'a été reconnu chez les Égyptiens le discours que nous prononçons maintenant, à savoir que c'est à de belles figures (*schèmata*) et à des belles mélodies (*melè*) qu'il faut habituer les jeunes gens dans les cités. Or, après avoir déterminé quelles et de quelle nature devaient être ces figures, les Égyptiens les exposèrent dans leurs temples. Depuis lors, il n'était permis ni aux peintres ni à aucun de ceux qui exécutent des figures ou d'autres ouvrages du genre, de s'en écarter pour innover ou encore d'en imaginer d'autres qui diffèrent de ce qu'avaient établi leurs pères (*ta patria*) ; et maintenant encore la chose n'est pas permise que ce soit en ce domaine précis ou dans celui de la musique (*mousikè*) dans son ensemble. Du reste, à l'examen, tu trouveras que les peintures et les sculptures qui ont été faites dans ce pays il y a dix mille ans – et quand je dis dix mille ans, ce n'est point une façon de parler, mais la réalité – ne sont ni plus belles ni plus laides que celles qui sont faites aujourd'hui et qu'elles ont été réalisées suivant le même art (*technè*). » Et les bons vieillards des *Lois*, qui, comme on le sait, sont les philosophes, d'admirer ce « chef d'œuvre de législation et de politique » (*Lois*, II, 656 d-657 a). L'aspect merveilleux de l'art égyptien rejoint ici sa véritable fonction, qui, pour Platon, est juridique et politique. Ainsi qu'Evaghélos Moutsopoulos l'observe, « l'Égypte est un pays dont la vie artistique pourrait servir de modèle universel de stabilité et d'ordre ».

Néanmoins, la recherche contemporaine confirme la loi d'évolution dans tout art et à toute époque, même si une réaction archaïsante ou une tradition plus ou moins directe ne doivent pas être exclues. Pierre-Maxime Schuhl rappelle ainsi que « l'art saïte, qui se prolonge jusqu'au IV^e siècle, vise à l'archaïsme et imite l'art memphite de l'ancien empire ». Maspero notait déjà que « Platon reflétait sans doute l'état d'esprit de ses contemporains d'Égypte, lorsqu'il vantait, comme quelque chose d'admirable, la constance avec laquelle ils exécutaient les mêmes types sans changement aucun depuis des siècles ». Cependant, l'estime de Platon pour l'art égyptien dépasse la traditionnelle admiration des Grecs pour le pays des Pharaons, pour se rattacher à ses propres conceptions philosophiques. Pour une fois encore, le Maître de l'Académie fait de l'Égypte le miroir de sa propre pensée. Si, pour les Égyptiens, l'art officiel reflétait un ordre divin, transcendant et permanent (SCHAFFER), pour Platon, il s'apparente, par son immobilisme et par son inaltération, à l'immutabilité des Idées. Ce qui n'est point le cas pour l'art grec, toujours en mouvement, toujours prêt à emprunter, à modifier, à rénover et capable de la plus impressionnante évolution au cours de quelques siècles. Cette Égypte-là, mobilisée pour les besoins de la démonstration platonicienne, est avant tout paradigmatique.

De fait, de tous les styles artistiques que le philosophe aurait pu connaître, l'art égyptien était le plus conforme à sa théorie de l'imitation (*mimesis*) grâce à ses caractéristiques principales, qu'Henri Joly résume comme suit : « schématisme et graphisme, hiératisme et conservatisme, immobilisme et millénarisme ». En effet, dans le *Sophiste* (233 b-236 c), Platon fait la distinction entre deux techniques artistiques : l'« eikastique » (*eikastikè*), qui produit des images (*eikones*) qui reproduisent les proportions réelles du modèle, et la « phantastique » (*phantastikè*), qui sacrifie les proportions réelles en faveur des proportions optiques, c'est-à-dire les proportions qui, faisant illusion, « paraîtront être belles », en produisant ainsi des simulacres (*phantasmata*). À cet endroit, le philosophe valorise clairement le statut de l'*eikôn*, qui implique la vérité du modèle, en l'opposant au *phantasma*, l'apparence (*eidôlon*) trompeuse. On notera en passant que ce développement philosophique qui sera promis à un destin fabuleux dans la philosophie plus tardive, sur la base notamment des commentaires du texte de la Genèse, « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les

bestioles qui rampent sur la terre. Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa » (Gen 1, 26-27, trad. fr. Bible de Jérusalem). L'idée d'un homme conçu à l'image de Dieu (*kat'eikona* dans la *Septante*) autorisait un rapprochement direct avec la pensée platonicienne ce qui sera opéré par les Pères de l'Église. On mesure également l'importance d'une telle affirmation dans la querelle entre iconophiles et iconoclastes¹⁴. Mais revenons-en à Platon. Les artistes grecs de son époque, « qui façonnent ou qui dessinent des œuvres monumentales », produisent des simulacres (*phantasmata*) plutôt que de réaliser des images (*eikones*) : « Car s'ils reproduisaient les vraies proportions (*alèthinèn symmetrian*) des choses belles, tu sais bien que les parties supérieures paraîtraient trop petites, et les inférieures trop grandes, puisque nous voyons les unes de loin et les autres de près. [...] Ces artistes ne laissent-ils pas de côté la vérité, en produisant dans les apparences (*eidôla*), au détriment des proportions réelles, celles qui paraîtront être belles ? » (*Sophiste*, 235 e-236 a). Ainsi que Schuhl l'observe, cette remarque peut être illustrée par une anecdote rapportée par Tzetzes (*Chil.*, VII, 353 ; Overbeck, n° 172, p. 139) : les Athéniens avaient commandé deux statues d'Athéna, l'une à Phidias, l'autre à Alcamène. Lorsque les deux artistes présentèrent leurs œuvres, Phidias faillit être lapidé, car il avait façonné les parties supérieures trop grandes, en établissant des proportions qui devaient paraître belles quand la statue serait mise en place. En effet, quand les deux statues furent mises en place, l'art de Phidias a été admiré, tandis que c'était le tour d'Alcamène d'être moqué. On reconnaîtra une allusion à des techniques analogues dans un passage où Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, I, 98, 9), s'inspirant d'Héraclite d'Abdère (fin du VI^e siècle), oppose l'art grec à l'art égyptien, qui ne produit pas les proportions des statues d'après la façon dont la vue se les représente. Sur ce point, encore, l'art égyptien est donc profondément platonicien.

Ainsi, en suivant Joly, dira-t-on que, chez Platon, l'opposition entre traditionalisme et innovation correspond aux deux façons d'imiter, la bonne et la mauvaise. L'art égyptien aurait le mérite de se trouver rangé dans le premier parti, en faisant surgir du fond des temps les Idées éternelles.

Cela dit, Platon admire également la pédagogie égyptienne, qui permet d'enseigner les mathématiques dès le plus petit âge, comme s'il s'agissait d'un jeu : « Disons donc que, de chacune de ces sciences, l'homme libre doit apprendre autant qu'en apprend la masse innombrable des enfants en

Égypte. D'abord, pour ce qui concerne les calculs, on a inventé pour les enfants des méthodes d'apprentissage où se mêlent jeu et plaisir : des pommes et des couronnes à répartir en un nombre de lots plus ou moins grands de manière à en avoir toujours au total le même nombre ; à la boxe et à la lutte, l'alternance et la succession selon la règle de ces jeux, de celui qui restera assis et de ceux qui feront la paire. De même, on mêle, toujours par jeu, des gobelets d'or, de cuivre, d'argent et d'autres matières semblables, que les élèves ensuite répartissent en lots comme je l'ai dit plus haut. En faisant ainsi en sorte que les opérations mathématiques indispensables s'adaptent au jeu, ils rendent ceux qu'ils enseignent aptes à bien disposer un camp, à diriger une armée et à organiser une expédition militaire et, en même temps, à administrer leurs affaires domestiques. Et, de toute manière, ils les rendent plus utiles à eux-mêmes et plus éveillés » (*Lois*, VII, 819 a-c). L'admiration de l'éducation égyptienne, comme celle de l'art pharaonique, est néanmoins tempérée par la remarque qui explique le manque de liberté (*aneleutheria*) et l'amour des richesses (*philochrèmatia*), qui ne permettent pas, selon Platon, que la science et l'art mènent à la contemplation de l'Intelligible (*Lois*, V, 747 b-d). Et on se souviendra que, pour le Maître de l'Académie, la primauté de l'écriture, dont l'Égypte se dit le berceau, risque également, en dépit de quelques avantages, de freiner sévèrement l'élan de l'âme vers les Idées.

Il devient aussitôt évident que, chez Platon, l'Égypte est comme le plateau d'un théâtre où il met en scène sa propre philosophie. En dépit de quelques points qui suscitent la critique du philosophe, c'est le pays qui, au sein du sensible, se rapproche plus que tout autre de l'intelligible. Et si, à force d'être polie comme un miroir de sa philosophie, l'Égypte elle-même est considérablement dissimulée, la place qu'elle tient dans la pensée platonicienne est révélatrice, non seulement des visions du grand philosophe, mais aussi, et surtout, des vertus éternelles qui, selon lui, étaient cultivées sur la terre des Pharaons.

Un Aristote passionné par les crues du Nil

Lorsque le jeune Aristote (384-322 av. J.-C.), âgé de dix-sept ans, arriva pour la première fois à l'Académie de Platon, celle-ci était présidée par Eudoxe de Cnide. Le Stagirite a ainsi pu puiser à la même source que son Maître des informations sur l'Égypte. Il a également tiré beaucoup de ses

connaissances sur ce pays de Platon lui-même, mais aussi des *Histoires* d'Hérodote, et, probablement, de l'œuvre d'Hécatée de Milet. Peut-être faudrait-il citer également parmi ses sources les *Aigyptiaka* d'Aristagoras, le seul ouvrage d'ensemble sur l'Égypte publié entre Hérodote et l'époque alexandrine (av. 340), et dont il ne reste pratiquement rien. Les références aristotéliennes à la vallée du Nil sont ainsi aussi nombreuses que variées : géographie, géologie, histoire naturelle, politique, histoire, histoire des sciences trouvent leur place dans cette mosaïque d'informations, à commencer par le problème du Nil. On le sait, Aristote était un esprit systématique et il aimait compiler les sources de ceux qui l'avaient précédé avant d'énoncer ses propres théories. Un raisonnement philosophique bien ordonné ne commence-t-il pas toujours dans son œuvre par un examen des opinions des prédécesseurs ?

Comme beaucoup de Grecs avant lui, Aristote s'intéressa au problème des sources, du mécanisme de la crue et des autres particularités du fleuve. Dans le premier livre de ses *Météorologiques*, il note : « Les plus grands de ceux [fleuves] qui ont un nom, celui qu'on appelle le Chrémètès, qui coule vers la Mer extérieure, et le courant premier du Nil, descendent de la montagne appelée d'Argent » (I, 13, 350 b 12-4). Si le Chrémètès n'est pas facile à identifier (le Sénégal, le Congo, le Niger, l'oued Sebou...), cette « Mer extérieure » est bien l'océan Atlantique, puisque nous nous trouvons en « Libye » occidentale (on se souviendra que, selon le traité apocryphe *De mundo*, 3, 393 b 31-32, la Libye « s'étend de l'isthme arabe jusqu'aux Colonnes d'Héraclès », c'est-à-dire jusqu'à Gibraltar). La montagne d'Argent, région que Ptolémée appelle « monts de la Lune », pourrait désigner soit le Kilimandjaro soit les monts Kenya soit le Tibesti ou le Hoggar. Quant au « courant premier du Nil », il est impossible d'y voir, comme il a été proposé, le Nil Bleu ou le Nil Blanc, puisque cette dualité était ignorée par Aristote.

Quelques pages plus loin, vient le célèbre passage (*Météorologiques*, I, 14, 351 a 22-352 a 2), où Aristote attribue aux œuvres du Nil la lente formation du pays des Pharaons, repoussée au fond des ères géologiques : « De la même manière, il faut penser aussi que chaque peuple a oublié le temps des premiers établissements dans des endroits qui subissaient des changements et devenaient secs, de marécageux et humides qu'ils étaient. Car là aussi le processus se fait peu à peu et sur un long temps, en sorte qu'il n'y ait pas de souvenir de qui étaient les premiers [habitants], du

temps où ils vinrent et de l'état des lieux. C'est aussi ce qui s'est produit en Égypte. En effet, ce lieu est manifestement devenu de plus en plus sec, et toute la région est une alluvion du Nil mais parce que, les marais s'asséchant peu à peu, les voisins sont venus y habiter, la longueur du temps a fait perdre [le souvenir de] l'origine. » Autrement dit, selon Aristote, à la place de l'Égypte, il y avait une mer qui a progressivement disparu en raison de l'apport des alluvions du Nil, comme le suggère également Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, III, 3, 2). Le philosophe poursuit : « Il est pourtant évident aussi que toutes les embouchures [du Nil], à la seule exception de celle de Canope, ont été faites de main d'homme et ne sont pas l'œuvre du fleuve, et jadis l'Égypte était appelée Thèbes. » Hérodote parle, en effet, de l'intervention humaine pour deux bouches, la Bolbitine et la Bucolique. Il note également que l'Égypte s'appelait jadis Thèbes (*Histoires*, II, 15). C'est seulement avec la XIX^e dynastie que Thèbes commença à perdre son rôle hégémonique : « C'est ce que montre aussi Homère, observe Aristote, qui est pour ainsi dire jeune par rapport à de tels changements ; il fait en effet mention de cette région comme si Memphis n'existait pas encore, sinon du tout, du moins sans l'importance [qu'elle a aujourd'hui]. » L'ancienneté d'Homère est fort relative par rapport aux ères géologiques auxquelles se réfère le Maître du Lycée, qui conclut : « Et il est vraisemblable qu'il en était bien ainsi, car les régions basses ont été habitées après les hauteurs. »

Quelques lignes plus loin, il poursuit en affirmant que les Égyptiens sont « les plus anciens des humains » (*Météorologiques*, I, 14, 352 b 20-21), idée qui revient, comme nous le verrons, dans la *Politique*, et que leur région tout entière est l'œuvre du Nil (*ibid.*, 21-22). « Cela, pour qui observe la région, est évident, et les abords de la mer Rouge en sont un indice suffisant » (*ibid.*, 22-24), ajoute-t-il, fidèle à son esprit d'observation. Aristote nous apprend ensuite que le pharaon Sésostris (peut-être Sésostris III) tenta d'y creuser un canal afin de rendre la région dans son ensemble navigable, mais buta, comme Darius (il est malaisé de trancher quant à savoir s'il s'agit de Darius I^{er}, 521-486 av. J.-C., ou de Darius II, dit Okhos, 424-404 av. J.-C.) bien après lui, sur le fait que la mer était plus élevée que la terre. Le cours du fleuve risquait ainsi à se mêler de l'eau marine et d'être détruit. « Il est donc clair que la mer tout entière était continue en cet endroit » (*ibid.*, 30-31), conclut Aristote, qui ne fait pourtant pas allusion à la différence de niveau entre la mer Rouge et la

Méditerranée. C'est également pourquoi, explique-t-il par la suite, les terres du « pays d'Ammon » (*Ammonia chôra*), où se trouve le grand temple d'Ammon et l'oasis de Siwa (au sud-est d'el-Alamein) et où Alexandre le Grand aurait fait un pèlerinage, apparaissent plus basses et plus creuses que les basses terres : « Il est en effet évident qu'un alluvionnement s'étant produit, il a fait naître et des lagunes et du sol sec, mais, au long du temps, l'eau stagnante et marécageuse s'étant asséchée, elle est maintenant disparue » (*ibid.*, 31-353 a 1). De manière analogue, note-t-il, les sols du lac Méotide doivent être considérés comme étant l'œuvre d'alluvionnements et ce marais finira aussi par se dessécher entièrement (*ibid.*, 353 a 1-7).

Dans le deuxième livre des *Météorologiques*, le Stagirite aborde le problème des sources du Nil : « Deviennent grands ceux des fleuves qui ont un long cours dans la vallée. Ils reçoivent en effet les flots de nombreux cours d'eau, dont ils interrompent le cheminement, en raison de la disposition des lieux et de leur longueur » ; et d'ajouter : « C'est d'ailleurs pourquoi l'Istros [*i.e.* le Danube] et le Nil sont les plus grands des fleuves qui débouchent dans cette mer-ci. Au sujet de leurs sources, a-t-on énoncé des raisons variées pour chacun des deux fleuves, du fait que de nombreux courants se réunissent pour former le même fleuve. » Toutefois, aucune de ces raisons ne satisfait l'esprit positif d'Aristote : « Toutes ces explications sont clairement impossibles à soutenir, et en particulier que la mer ait son origine de là » (II, 3, 356 a 25-33).

Les vertus fertilisantes du Nil, auxquelles se rattache le foisonnement de la vie végétale, animale et humaine aux bords du fleuve, attirent également l'attention de notre philosophe dont les intérêts encyclopédiques touchent à toutes les branches du savoir humain. Ainsi, plusieurs passages de son *Histoire des animaux* se réfèrent à l'Égypte. Dans ce pays miraculeux, il y a même des serpents « porteurs de cornes » : « Tous les porteurs de cornes sont quadrupèdes à moins qu'on en dise par métaphore et par façon de parler qu'un animal possède des cornes, par exemple, comme les Égyptiens le disent des serpents de la région des Thèbes qui possèdent une protubérance suffisante pour justifier l'affirmation » (II, 1, 500 a 2-5). Plus loin, il rapporte que « les pigeons donnent naissance dix fois par an, certains onze fois, et en Égypte, ils donnent naissance douze fois » (IV, 4, 562 b 24-26).

Il fait, par ailleurs, mention des oiseaux migrateurs du Nil en disant que, après l'équinoxe d'automne, les grues « se transportent des plaines scythes

aux marais de la haute Égypte, à la source du Nil ». Et il précise : « là, on dit qu'elles s'en prennent aux Pygmées, et cela n'est pas une fable, mais en vérité, c'est un genre d'hommes petits, et leurs chevaux le sont aussi, et en ce qui concerne le genre de vie, ils sont troglodytes » (VIII, 11, 597 a 5-9). Sur la fable des Pygmées (*Pygmaioi*, dérivé de *pygmè*, « force »), censés habiter non seulement en Afrique mais aussi, moins fréquemment, en Inde ou en Scythie, on renverra aux *Histoires* d'Hérodote (II, 22) ainsi qu'à l'*Illiade* (III, 3). On se souviendra aussi des nombreuses représentations de batailles entre grues et Pygmées, qui encadrent souvent les scènes principales des vases athéniens à figures noires.

Dans le même livre de l'*Histoire des animaux*, le Stagirite souligne l'importance de l'influence des lieux sur les animaux. Il cite l'exemple de l'Égypte, auquel Hérodote faisait déjà référence (*Histoires*, II, 67) : « En Égypte, les animaux sont généralement plus grands qu'en Grèce, comme les bœufs et les moutons, mais certains sont plus petits, comme les chiens, les loups, les lièvres, les corbeaux et les éperviers, et quelques-uns sont de la même taille, comme les corneilles et les chèvres ; on tient la nourriture pour cause de cela, parce que pour les uns elle est abondante, pour les autres elle est rare, comme pour le loup et l'épervier. Car elle est peu abondante pour les animaux mangeurs de chair : les oiseaux et les petites bêtes sont rares ; pour les lièvres et les animaux qui ne sont pas mangeurs de chair la nourriture est rare parce que ni les fruits à enveloppe ni les fruits à pulpe ne durent longtemps » (*Histoire des animaux*, VIII, 25, 606 a 21-b 5). De manière analogue, autour de l'île de Pharos, les scorpions ne sont pas dangereux, alors que, dans d'autres lieux, telle, par exemple, la Scythie, leur piquûre s'avère mortelle (*ibid.*, 29, 607 a 13-21). Quelques lignes plus loin, Aristote observe que les animaux les plus féroces pourraient vivre en paix avec les hommes et les autres animaux, si la nourriture était abondante. L'Égypte réapparaît à titre d'exemple : « Le soin qu'on a des animaux en Égypte rend cela évident », observe-t-il, en expliquant : « Comme il y a de la nourriture et qu'elle ne fait pas défaut, les plus sauvages eux-mêmes vivent en compagnie les uns des autres. Ils s'adoucissent en raison de l'aide qu'on leur apporte, par exemple, en certains lieux, le genre des crocodiles vit près du prêtre à cause du souci qu'il a de leur nourriture » (IX, 1, 608 b 32-609 a 2). En effet, on se souviendra que le crocodile, divinisé sous le nom de Sobek (ou Sebek), dieu de la fertilité, fils de la déesse vierge Neith, qui, par son charme, provoque les crues du Nil, était associé au Soleil et

adoré dans certaines villes égyptiennes, notamment à *Crocodilopolis* (« la ville des crocodiles » ; anciennement Sdyt ou Shedt et actuellement Madl'nat al Fayyù'm).

En faisant ici une brève digression, on pourrait avancer l'hypothèse qu'Aristote lui-même ne regardait pas avec bienveillance cette zoolâtrie, si l'on juge d'un passage de la *Métaphysique* (XII, 8, 1074 a 38-b 8), où il met en évidence le rôle politique de tels mythes : « Une tradition, laissée à la postérité par l'antiquité la plus reculée sous forme de mythe (*en mythou schèmati*), dit que ces [corps divins] sont des dieux et que le divin enveloppe la nature tout entière. Le reste a été ajouté par la suite, sous forme de mythe, pour persuader (*peithô*) la multitude et pour servir les lois (*nomoi*) et l'intérêt commun (*symphéron*). On dit, en effet, que les dieux sont de forme humaine et semblables à certains des autres animaux, et on tient d'autres propos en accord avec ceux-là et proches de ce qu'on dit. » Le rationalisme aristotélicien semble ici rechigner à accorder à de telles représentations une valeur symbolique, en n'y voyant que des détours d'un nomothète avisé. Un auteur comme Philon d'Alexandrie tient également des propos fort sévères sur l'anthropomorphisme ce qui ne l'empêche pas de valoriser d'autres aspects de la pensée égyptienne¹⁵.

Mais venons-en à l'anthropologie de la vallée du Nil : le climat du fleuve influence, en effet, selon notre philosophe, non seulement la fécondité et le caractère des animaux mais aussi la fertilité et la vie humaines. De fait, il paraît que, en Égypte, les femmes sont particulièrement fécondes : elles portent et donnent aisément naissance à de nombreux enfants. Les prématurés qui y naissent à huit mois (il s'agit de mois lunaires de vingt-huit jours) peuvent vivre et être élevés, même s'ils présentent des traits monstrueux, tandis que, en Grèce, très peu survivent et la grande majorité en périt (*Histoire des animaux*, VII, 4, 584 b 6-12). On retrouve la même idée dans le traité sur la *Génération des animaux* : « La plupart du temps, cette espèce [l'homme] est unipare et met au monde un petit achevé : d'ailleurs, même chez l'homme, c'est dans les régions où les femmes sont multipares qu'il y a surtout des monstres, par exemple en Égypte » (IV, 4, 770 a 32-35). Ce qui laisse entendre que, comme pour Platon, pour Aristote aussi, l'influence du Nil n'est pas dans tous les cas aussi bénéfique qu'il n'y paraît.

Les passages cités ci-dessus témoignent immanquablement du vif intérêt du précepteur d'Alexandre le Grand pour le Nil. Mais il paraît que

nous avons mieux que ces allusions disparates. De fait, il semble qu'Aristote aurait rédigé, entre 351 et 327, un traité consacré entièrement au problème des crues du Nil. Intitulé *Peri tès Neîlou anavaseôs* (« Sur l'inondation du Nil »), cet ouvrage, qui ne figure pas dans la liste des traités aristotéliens établie par Diogène Laërce (V, 22-27), nous est connu par le témoignage et les allusions de certains lexicographes et auteurs tardifs, dont Alexandre d'Aphrodisias (*Alexandri Aphrodisieusis in Aristotelis Meteorologicorum*, I, 12, p. 348 b, 26), Strabon (*Strabonis Geographica*, XVII, 1, 5 et XVII, 1, 5, p. 789 et XVII, 1, 5, p. 790), Proclus (*Procli Diadochi in Platonis Timaeum*, 22 e, I, p. 12) et Photius (*Bibliothèque*, cod. CCXLIX, p. 441 b) ainsi que par une traduction anonyme latine du XIII^e siècle, le *Liber Aristotelis de Inundacione Nili*, qui doit être le résumé, assez mal agencé et rédigé dans un latin difficile, d'un ouvrage beaucoup plus étendu. Le problème que l'auteur s'efforce de résoudre dans ce petit traité est de trancher quant à savoir pourquoi le Nil déborde en été, contrairement à tous les autres fleuves. Après avoir décrit le phénomène en question, énuméré les solutions proposées par divers auteurs grecs (Thalès de Milet, Diogène d'Apollonie, Anaxagore de Clazomènes, Nicagoras de Chypre, Hérodote d'Halicarnasse) et commenté les opinions émises par Euthymène de Massalia et par Œnopide de Chios, il avance sa propre théorie : la crue du Nil est due aux pluies estivales qui tombent en Éthiopie. L'authenticité de cet opuscule a souvent été mise en question, mais le rapprochement avec certains textes d'Aristote (notamment avec les *Météorologiques*, I, 12, 349 a 4-7 et I, 13, 350 b, 12-14 : sur l'Éthiopie et les pluies qui y tombent en été) semble prouver l'opposé (BALTY-FONTAINE, JAEGER, MOREAUX, ROSE).

Berceau des mathématiques, des lois et de l'organisation politique

Si, en tant que géographe et biologiste, le Stagirite fut intéressé par l'Égypte, en sa qualité d'historien et de théoricien de la politique, il ne pouvait pas se dispenser de porter sa réflexion sur l'histoire et les institutions politiques du pays des Pharaons. Ainsi que Froidefond le note, pour Aristote, « l'organisation politique de l'Égypte est si ancienne qu'elle coïncide avec celle de l'histoire ». En effet, dans la *Politique*, il considère les Égyptiens comme les plus anciens de tous les peuples, et l'Égypte comme le berceau des lois et de l'organisation politique : « Que toutes ces

institutions [politiques] soient anciennes, l'histoire de l'Égypte en est la preuve ; ce peuple, en effet, bien que paraissant être le plus ancien, possède cependant des lois et une organisation politique » (VII, 10, 1329 b 31-33). L'ancienneté de l'Égypte est une idée qu'on retrouve dans le texte des *Météorologiques* (I, 14, 352 b 20-21), et qui représente l'état ultime de la pensée d'Aristote sur ce point, puisque, dans une œuvre perdue du début de sa maturité, le *Peri Philosophias* (« Sur la philosophie »), il affirmait l'antériorité des Mages par rapport aux Égyptiens (*Fr.* 8 ROSE). Mais il semble que jamais il n'ait développé ou repris cette idée dans ses écrits postérieurs.

Dans le texte de la *Politique* cité ci-dessus, Aristote attribue, à l'instar de l'auteur du *Timée*, la tripartition du corps social à l'Égypte : « Ce n'est, semble-t-il, ni maintenant ni non plus à une époque récente que les philosophes politiques ont fait cette découverte, que la cité doit être divisée en “classes” (*genè*) et que la classe des combattants doit être différente de celle des cultivateurs. En Égypte, un tel état des choses se retrouve aujourd'hui, et de même en Crète », écrit-il, en ajoutant que, en Égypte, cela remonterait à la législation de Sésostris et, en Crète, à celle de Minos (VII, 10, 1329 a 40-b 5). Quelques lignes plus loin, il tranche entre ces deux exemples pour privilégier l'Égypte sur la base d'une antériorité chronologique : « La séparation du corps civique en “classes”, elle, vient d'Égypte, car la royauté de Sésostris est d'une époque de beaucoup antérieure à celle de Minos » (VII, 10, 1329 b 23-27). Raymond Weil a montré l'authenticité de ce passage, mise auparavant en question sous prétexte d'une mauvaise concordance avec le contexte. On notera que Sésostris I^{er} (1955-1910 av. J.-C.) accéda au trône dans des conditions dramatiques, après l'assassinat de son père, Amenemhat I^{er}, faisant suite à un complot destiné à imposer un autre héritier. L'épopée de ce glorieux Pharaon, déformée et mêlée à l'histoire de Sésostris III (1878-1842 av. J.-C.) et de Ramsès II, allait parvenir jusqu'aux auteurs classiques, dont Hérodote et Aristote (OBSOMER, VANDERSLEYEN). Pour ce dernier, la tripartition des classes sociales revêt, comme nous le verrons par la suite, une importance majeure en ce qu'elle constitue la condition nécessaire au développement de la science née grâce au loisir (*scholè*) de la classe sacerdotale.

Néanmoins, en bon disciple de Platon, Aristote ne manque pas de critiquer certaines méthodes du régime pharaonique. Ainsi, lorsque, dans le

cinquième livre de sa *Politique*, il traite des « remèdes » qui sauvegardent les monarchies, il cite l'exemple égyptien, en l'associant avec des exemples grecs de tyrannie : « Appauvrir les sujets est encore un procédé de la tyrannie (*tyrannikon*) : c'est le moyen à la fois de n'avoir pas à entretenir de garde et de priver les citoyens, absorbés par leur tâche quotidienne (*ascholoï*), de tout loisir pour conspirer, affirme-t-il, en précisant, des exemples de ce procédé, ce sont les pyramides d'Égypte, les offrandes votives des Cypsélides [à Corinthe], la construction du temple de Zeus Olympien par les Pisistratides [à Athènes], et, parmi les ouvrages de Samos, les grands travaux de Polycrate. Tout cela produit le même effet : privation de loisir (*ascholia*) et appauvrissement des sujets » (V, 11, 1313 b 18-25). Autrement dit, la construction des pyramides servait, selon Aristote, à asservir les sujets de la tyrannie pharaonique. En concordance avec cette opinion, un peu plus loin, il observe : « Les peuples de l'Asie sont dotés d'une nature intelligente et d'une capacité technique, mais ils manquent de courage, aussi demeurent-ils dans une soumission et un esclavage perpétuels » (VII, 6, 1327 b 27-29). Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'Aristote ne loue pas sans réserve l'ancienneté des institutions politiques égyptiennes.

Dans le domaine de l'histoire, la *Politique* cite, à titre d'exemples, les dits et les faits de divers pharaons, tandis que, dans les traités sur la *Rhétorique* et l'*Économique*, le Maître du Lycée expose les principes de la science économique, en recourant à l'exemple égyptien. À côté de Sésostris, qui légiféra pour la division de classes et fut le premier à tenter de creuser un canal vers la mer Rouge (*Météorologiques*, I, 14, 352 b 24-31), figurent Amasis et Tachos (SCHNEIDER). Dans la *Rhétorique* (II, 1386 a 20-24), nous apprenons que le roi Amasis (VI^e siècle av. J.-C.) « ne pleura pas sur son fils que l'on conduisait à la mort, et pleura sur son ami réduit à la misère. Le sort de celui-ci était lamentable, mais celui du premier était terrible : car le terrible diffère du lamentable ; il exclut même la pitié et, souvent, il peut favoriser le sentiment contraire. » Dans l'*Économique* (II, 2, 25 a-b ; voir aussi II, 2, 37), plusieurs lignes sont consacrées à l'exemple plus récent du Pharaon Tachos, fils de Nectanebo I^{er}, qui ne régna que deux ans, de 363 à 361. Trahi par son cousin Nectanebo II, il se réfugia en Perse, où il mourut en 357. Tachos avait demandé de l'aide aux cités grecques. Sparte lui envoya ainsi Agésilas et Athènes Chabrias, à la fois général habile et bon financier, qui connaissait déjà l'Égypte, puisque, de 384 à 382,

il servit le pharaon Acoris qui s'était révolté contre les Perses. Selon Aristote, Chabrias conseilla Tachos, qui manquait de moyens pour organiser l'expédition qu'il voulait entreprendre contre le Grand Roi, d'avertir les prêtres que, pour subvenir aux frais, il allait supprimer un certain nombre de temples et la majorité des prêtres – nouvelle qui, comme chacun peut imaginer, ne réjouit guère le clergé égyptien. Par cette ruse, les prêtres furent entraînés à proposer de l'argent au roi, qui accepta leur offre, en leur imposant des mesures financières supplémentaires : ne plus dépenser, pour les temples et pour leur propre subsistance, que le dixième des dépenses qu'ils engageaient auparavant. De plus, il ordonna que toute propriété fournisse une contribution déterminée et chaque sujet une redevance personnelle. Par ailleurs, il imposa une taxe sur le marché du pain et obligea les bateaux, les ateliers et tous les autres corps de métier de verser un impôt de dix pour cent. Juste avant que Tachos parte en expédition, Chabrias lui conseilla de faire porter chez lui tout ce que les gens possédaient en or ou en argent non monnayé, en renvoyant les « prêteurs » aux nomarques pour se faire rembourser sur les rentrées des impôts, c'est-à-dire sur l'argent qu'ils avaient auparavant versé eux-mêmes... C'est ainsi que le génie financier grec « sauva » l'Égypte !

Cette histoire laisse entrevoir le pouvoir et le bien-être des prêtres égyptiens, dont la principale vertu serait, selon Aristote, d'avoir donné l'exemple de la vie spéculative. En effet, d'après le Stagirite, les sciences mathématiques naquirent en Égypte grâce au loisir de la classe sacerdotale : « [...] les sciences (*epistèmai*) qui ne visent ni au plaisir ni à la satisfaction des besoins ont été inventées, et d'abord dans des lieux où on a eu du loisir. C'est pourquoi les arts mathématiques (*mathèmatikai téchai*) sont nés d'abord en Égypte, car là-bas on avait laissé du loisir (*sxolazein*) à la caste des prêtres » (*Métaphysique*, I, 1, 981 b 21-25). En l'occurrence, le philosophe, tout en s'appuyant manifestement sur Hérodote, tient à affirmer le caractère spéculatif de la science égyptienne, contre l'historien, qui rattache les débuts de la géométrie à la nécessité de répartir les terres après les inondations du Nil (II, 109). Comme la majorité des auteurs antiques, tels Diodore de Sicile, Strabon et Proclus, la plupart des spécialistes modernes aussi ont suivi l'opinion d'Hérodote (MACDONALD ; GRIFFITHS, « Aristote on Egyptian Geometry »). En effet, ainsi que nous l'avons noté plus haut, la découverte de textes scientifiques égyptiens (notamment du *Papyrus Rhind* ; c. 1650 av. J.-C.) a permis de cerner plus finement les

caractéristiques de la science pharaonique, dont l'orientation fut principalement pratique.

L'expression *mathèmatikai téchai* désigne ici non seulement l'arithmétique et la géométrie, mais aussi l'astronomie. Selon l'*Epinomis* platonicienne (987 a ; le plus ancien texte en matière de ce que l'astronomie grecque doit à l'Orient), en Égypte (et en Syrie), l'étude des astres était favorisée par le climat doux et par la clarté du ciel estival. C'est donc là-bas que furent faites les premières observations du ciel, que les Grecs ensuite reprirent et perfectionnèrent (987 d-e). En suivant la même tradition issue de l'Académie, Aristote loue les Égyptiens (et les Babyloniens) d'avoir « observé [les astres] jadis et depuis un très grand nombre d'années ». C'est donc en bonne logique chez eux que les Grecs ont « recueilli sur chacun des astres beaucoup de renseignements dignes de foi » (*Traité du ciel*, II, 12, 292 a 7-9). Le Stagirite admire ici leur qualité d'observateurs méthodiques, qui leur a permis d'établir des catalogues astronomiques de la plus grande utilité pour leurs successeurs grecs. En concordance avec le passage de l'*Epinomis*, il ne manque pas, d'ailleurs, de remarquer les différentes possibilités d'observation qu'offre le ciel égyptien par rapport au ciel de régions plus nordiques : « Certains des astres visibles en Égypte et dans la région de Chypre ne sont pas visibles dans les régions du Nord, et ceux des astres qui sont constamment apparents dans les régions du Nord se couchent dans les régions nommées plus haut » (*ibid.*, 14, 298 a 3-6).

Sur la foi peut-être d'Eudoxe, le philosophe attribue aux Égyptiens des connaissances sur les comètes : « C'est d'abord que certaines étoiles fixes acquièrent une chevelure (*komèn*), et cela, il ne faut pas le croire seulement sur l'autorité des Égyptiens, qui l'affirment eux aussi, mais nous l'avons nous-même observé » (*Météorologiques*, I, 6, 343 b 8-11). Selon le Maître du Lycée, les Égyptiens auraient également fait la distinction entre les planètes et les astres fixes, et enregistré, dans leurs archives, des phénomènes aussi complexes que des conjonctions et des occultations de corps célestes : « Les Égyptiens prétendent aussi qu'il y a des conjonctions (*synodoi*) des planètes [*planètai*, “astres errants”] soit entre elles, soit avec des étoiles fixes (*aplaneis*) » (*ibid.*, I, 6, 343 b 29-31). Il paraît toutefois qu'Aristote surévalue quelque peu l'astronomie égyptienne, qui s'attachait avant tout à l'observation minutieuse et répétée de certains phénomènes célestes. En effet, d'après la majorité des spécialistes contemporains (NEUGEBAUER), si les catalogues astronomiques mésopotamiens ont

contribué à l'enrichissement des connaissances des astronomes Grecs, l'apport de l'astronomie égyptienne au développement de la science mathématique grecque fut limité. Il convient toutefois d'accueillir avec prudence ce type de jugement de valeur sur le développement supposé de telle ou telle discipline scientifique car, l'histoire de l'Antiquité étant celle d'un naufrage, il va de soi que nous n'avons accès qu'à un nombre restreint de sources. La documentation des auteurs anciens, comme Aristote, pouvait être sur certains points plus étoffée, de sorte qu'il faut prendre son témoignage au sérieux.

L'appréciation dont témoigne le Stagirite pour l'Égypte en tant que source de sagesse n'est pas pourtant dépourvue d'ambiguïté. Comme nous l'avons vu, il ne manque pas de critiquer négativement certains aspects de la civilisation égyptienne ou encore de mettre en avant l'aspect moins bénéfique de l'influence du Nil sur les hommes. De fait, en suivant la tradition platonicienne du *Timée* (24 c-d) et de l'*Epinomis* (987 d-988 a), Aristote proclame l'originalité et à la prééminence de l'hellénisme (*Politique*, I, *passim* et VII, 7, 1327 b 18-38) par rapport à toute autre tradition, si ancienne et honorable soit-elle. Ce sera seulement son illustre disciple, Alexandre le Grand, qui jettera le pont entre l'Égypte et la Grèce, en se déclarant « fils d'Ammon » autant que de Philippe II de Macédoine.

Au long de rapides parcours à travers la littérature grecque, de la plus haute antiquité jusqu'à l'époque classique, nous avons visité l'Égypte fabuleuse d'Homère, éclipsée dans les ères historiques les plus lointaines, l'Égypte mystérieuse des orphiques et des pythagoriciens, puis l'Égypte idéale de Platon, et celle, nettement plus sensible et empirique d'Aristote. Toutes ces « Égyptes », reflets d'un certain regard grec sur le pays des Pharaons, rejoindront l'Égypte historique quelques années avant la mort d'Aristote, grâce à la conquête d'Alexandre. En concrétisant ainsi la « vision égyptienne » de l'hellénisme, où le réel et l'imaginaire s'enchevêtraient, l'*oikistès* (« fondateur ») d'Alexandrie, fera renaître, avec une vigueur tout neuve, et briller, d'un éclat tout rénové, le mirage grec de l'Égypte, source éternelle de sagesse.

Les « Égyptes », des Grecs donnent à rêver et donnent à penser. Si notre article montre comment différents penseurs traitèrent les connaissances qu'ils avaient du pays des pyramides, chacun en projetant sur cet univers merveilleux les spéculations qui traversent leurs œuvres respectives, il n'en

reste pas moins que ce détour par la vallée du Nil fut un voyage structurant. En effet, jetant un pont entre les deux rives de la Méditerranée qui se font face, ces auteurs mobilisèrent des connaissances et savoirs à la fois pour construire leurs propres imaginaires et raisonnements. Aussi, pourrait-on soutenir que, au-delà de la fascination exercée par l'Égypte sur leurs pensées, c'est à la mise en évidence d'une forme d'heuristique particulièrement féconde que nous aboutissons. Alexandre le Grand ne pouvait que se rendre au sanctuaire d'Amon à Siwa.

1. Les références bibliographiques complètes se trouvent dans la [Bibliographie](#) en fin de volume.
2. *Anthologie grecque (Anthologie de Planude)*, Robert Aubreton, Félix Buffière *et al.* (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1980, t. XIII, n^{os} 296, 297, 298, 299, 295 ; Suidas s. v., *Homèros ho poiètès* ; *Vitae Homeri*, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (éd.), *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen herausgegeben von Hans Lietzmann*, Bonn, 1916, n^o 137 : *Vita romana*, p. 31, l. 7 ; Héliodore, *Les Éthiopiennes*, III, XIII, 3 et XIV, 1.
3. Lucien de Samosate, *Demosthenis encomium*, 9 ; *Anthologie grecque*, *op. cit.*, t. VII, n^o 7 ; *Vitae Homeri*, *op. cit.*, *Vitae Homeri e Hesiodi*, p. 29, l. 10-11 ; Héliodore, *Les Éthiopiennes*, III, XIV, 2.
4. Homère, *Illiade*, IX, 381-383 ; tr. française citée par Pierre Gilbert, « Homère et l'Égypte », *Chronique d'Égypte*, 27, 1939, p. 47-61.
5. Voir notre article « [Les cultes à mystères ou l'expérience de la transformation](#) ».
6. Voir notre article « [Les cultes à mystères ou l'expérience de la transformation](#) ».
7. Voir Hans Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, De Gruyter, 1952.
8. Baudouin Decharneux, « Goblet d'Alviella ou une certaine conception de l'enseignement de l'histoire antique, des symboles et de la symbolique », in Alain Dierkens (éd.), *Eugène Goblet d'Alviella : historien et franc-maçon*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, coll. « Problèmes d'histoire des religions », 1995, p. 73-79.
9. Diogène Laërce, *Vie de Pythagore*, Armand Delatte (éd.), Bruxelles, Académie royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et politiques, t. XVII, 1922 ; réimp. Hildesheim-Zurich-New York, 1988.
10. Voir aussi Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 5, 20, 3.
11. Michel Psellos, *Chrysopée*, 5, Joseph Bidez (éd.), Bruxelles, coll. « Catalogue des manuscrits alchimiques grecs », t. VI, 1928, p. 32, 13.
12. *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, François Lasserre (éd. et trad.), coll. « Texte und Kommentare », t. IV, Berlin, De Gruyter, 1966, p. 139-143.
13. Hésiode, *Théogonie*, 535 sq. ; *Les Travaux et les Jours*, 42 sq.
14. Voir « [Autour de la Septante](#) » de Baudouin Decharneux et Fabien Nobilio.
15. Voir « [Philon et les thérapeutes d'Alexandrie](#) » de Baudouin Decharneux.

LES PREMIERS « REPORTERS » EN ÉGYPTÉ HÉRODOTE, DIODORE DE SICILE, STRABON, PLINE L'ANCIEN, FLAVIUS JOSÈPHE

Claude Obsomer

Les voyageurs antiques qui se rendaient en Égypte avaient coutume de s'émerveiller de ce qui faisait l'originalité de ce pays. Sa géographie à nulle autre pareille : un mince cordon de verdure entouré de plateaux désertiques, qui devait son existence à la crue annuelle du fleuve nourricier. Son histoire d'une ancienneté incomparable, antérieure de plusieurs milliers d'années à celle des Grecs. Ses monuments qui provoquaient l'admiration des visiteurs : des temples aux statues colossales et aux structures bâties intégralement en pierre ; des aiguilles gigantesques et monolithes, qui de loin ressemblaient à des broches à rôti, d'où le nom « obélisques » qui leur fut donné ; des tombeaux royaux, les uns creusés dans la montagne et qualifiés d'« hypogées », les autres bâtis en forme de « pyramides » de pierres. Ses habitants, aux us et coutumes parfois étranges au regard des Grecs, ainsi que leur croyance en une vie *post mortem* impliquant la préservation des corps. Sa faune, sa flore, son climat... Rien ne pouvait laisser indifférents ces voyageurs, au point que certains d'entre eux s'employèrent à enquêter, tels des reporters, afin de proposer à leurs contemporains une description aussi fiable que possible de toutes ces merveilles de la terre d'Égypte.

Les auteurs et leurs œuvres

C'est une cinquantaine d'années après Hécatee de Milet qu'Hérodote d'Halicarnasse se rendit en Égypte, qu'il visita durant la période de l'inondation, allant au sud jusqu'à Assouan et la première cataracte du Nil. À cette époque, peu après 450 av. J.-C., l'Égypte se trouvait soumise à l'Empire perse achéménide, depuis que Cambyse l'avait annexée grâce à sa victoire contre le dernier roi de la XXVI^e dynastie saïte, Psammétique III. Voulant rédiger l'histoire des guerres médiques, qui avaient opposé les Grecs aux Perses au début du v^e siècle, Hérodote avait entrepris de décrire au préalable la fondation et le développement de l'Empire perse, ainsi que les nations que Cyrus, Cambyse et Darius avaient soumises à leur autorité. Son voyage en Égypte s'avéra si instructif qu'il consacra à ce pays une longue description qui correspondra, lorsque son œuvre sera répartie en neuf livres, à la totalité du livre II (LEGRAND).

Le livre II d'Hérodote est composé de deux parties. La première couvre les chapitres 1 à 98, et est consacrée essentiellement à des questions de géographie et d'ethnologie. La seconde, qui va du chapitre 99 au chapitre 182, rassemble des informations de caractère plus spécifiquement historique, où l'on distinguera les récits relatifs à une dizaine de rois anciens (chap. 99 à 141), obtenus en interrogeant les guides et les prêtres rencontrés aux abords des monuments et des temples, notamment à Memphis, et l'histoire des rois de la dynastie saïte, fondée par Psammétique I^{er} en 664 av. J.-C., et destituée par Cambyse en 525 av. J.-C. Entre ces deux exposés, l'auteur propose des considérations d'ordre chronologique (chap. 142-146), qui l'amènent à situer à plus de onze mille ans le début du gouvernement des hommes sur ce pays.

Natif de la cité grecque d'Agyrion, Diodore de Sicile est un contemporain de César, qui se rendit en Égypte en 59 av. J.-C. sous le règne de Ptolémée XII Aulète, le père de la célèbre Cléopâtre VII. Dans sa vaste œuvre historique en quarante livres, sa description de l'Égypte occupe la quasi-totalité du livre I (CHAMOUX). Contrairement à Hérodote, Diodore n'a pas visité la vallée du Nil, mais semble s'être contenté d'un séjour à Alexandrie, la principale ville de son époque. Aussi, la plupart des informations qu'il présente sont-elles le résultat d'une compilation de sources diverses. Il mentionne notamment Hécatee d'Abdère, dont il reprend la description du monument d'Osymandyas à Thèbes, la plus

longue description d'un monument égyptien dans les sources classiques. Même s'il se montre très critique à l'égard d'Hérodote (chap. 69), il est évident que Diodore utilisa à la base les récits du « Père de l'Histoire », qu'il reformula en leur associant des données issues d'autres sources, essentiellement alexandrines ou livresques.

Le livre I de Diodore se compose de trois parties. La première est consacrée aux dieux, aux origines et à la géographie de l'Égypte (chap. 10 à 41), présentant un long développement sur les sources du Nil et les causes de la crue. Une deuxième partie (chap. 42-69) décrit l'émergence des hommes et les règnes les plus glorieux, s'arrêtant comme Hérodote à la conquête de Cambyse. Une dernière partie (chap. 70-95) est consacrée aux us et coutumes : les activités quotidiennes des rois, l'administration du pays et les lois, les sciences, le culte des animaux sacrés, les pratiques de la momification. Les chapitres finaux (chap. 96-98) évoquent les Grecs célèbres qui séjournèrent dans le pays.

Originaire d'Amasée en Asie Mineure, Strabon est l'auteur d'une œuvre historique en quarante-trois volumes, qui n'a pas été conservée. Mais son traité de géographie en dix-sept volumes est parvenu jusqu'à nous, dans lequel le livre XVII est consacré à l'Égypte (YOYOTTE et CHARVET). Au début du principat d'Auguste, Strabon séjourna plusieurs années à Alexandrie, où il put consulter les œuvres d'Ératosthène qui, deux siècles avant lui, avait dressé une carte du monde connu et calculé la circonférence de la terre sur la base d'observations faites à Alexandrie et à Assouan. C'est vers 26 av. J.-C. que Strabon effectua, en compagnie du préfet romain Aelius Gallus, un voyage qui allait le mener jusqu'à la première cataracte du Nil. Le livre XVII se présente comme un parcours de l'Égypte, du nord au sud, qui commence par décrire Alexandrie et ses environs, se poursuit par le delta du Nil, Memphis et Héliopolis, puis la vallée du Nil jusqu'à Assouan. Après quelques données relatives à l'Éthiopie, l'exposé s'achève par des compléments sur la faune et la flore.

Né dans le nord de l'Italie, Pline l'Ancien est l'un des grands scientifiques de son temps, mort durant l'éruption du Vésuve en 79 apr. J.-C. Ses *Histoires naturelles* rassemblent en trente-six livres des traités sur des sujets aussi divers que la cosmologie et l'astronomie, l'anthropologie et la zoologie, la botanique et les remèdes, la métallurgie et la minéralogie. Il s'intéresse plus spécifiquement à l'Égypte dans le livre V consacré à la géographie (chap. 9-12) (GUILLEMIN), ainsi que dans le livre XXXVI, où il

décrit les ouvrages de pierre que sont les obélisques, les pyramides, le sphinx, le Phare d'Alexandrie et le labyrinthe (chap. 14-19) (ANDRÉ). Comme Pline semble n'avoir jamais visité le pays, son travail consiste en une compilation des sources à sa disposition, dont il cite à l'occasion les auteurs.

Il serait illusoire de présenter ici une vision exhaustive de ce que ces quatre auteurs nous livrent comme informations sur l'Égypte pharaonique. Le choix se portera sur des réalités connues du grand public, parmi lesquelles certaines suscitent encore de nombreuses réflexions de la part des égyptologues.

La momification et la vie après la mort

Après la mort, il était primordial pour les Égyptiens de conserver le corps du défunt pour permettre la résurrection journalière de ce dernier ou « sortie au jour ». Pour ce faire, ses parents confiaient le cadavre aux embaumeurs qui pratiquaient les actes chirurgicaux nécessaires, excérération et éviscération, avant la dessiccation du corps et la confection de la momie. Ces pratiques très courantes sont peu décrites par les sources égyptiennes, qui évitaient de les évoquer et de les figurer. Ainsi, le *Rituel de l'embaumement*, qui nous est parvenu grâce à des manuscrits qui ne semblent pas antérieurs au I^{er} siècle av. J.-C., ne conserve pas la description des actes chirurgicaux précédant la déshydratation du corps, mais décrit chaque étape de la confection de la momie, avec les lectures qui les accompagnent et les gestes rituels effectués par le maître de cérémonie coiffé du masque d'Anubis. Les représentations illustrées se contentent, quant à elles, de figurer la pose de la dernière bandelette par ce prêtre incarnant le dieu. Aussi, le témoignage d'Hérodote est-il essentiel dans ce domaine, puisqu'il décrit ce que les sources égyptiennes ne nous disent pas. Trois chapitres sont consacrés à la momification (II, 86-88) : le premier, au processus le plus coûteux, les suivants évoquent plus rapidement les embaumements les moins onéreux. Hélas, rien ne permet de savoir comment le voyageur grec parvint à obtenir ces informations.

Hérodote mentionne d'abord l'extraction du cerveau par la narine à l'aide d'un fer recourbé, ce qui est confirmé par l'examen effectué sur plusieurs momies. Il ajoute que l'on utilisait également des drogues que l'on versait dans la tête, sans doute un produit caustique qui achevait le

travail et permettait le nettoyage interne du crâne. L'opération suivante consistait en l'éviscération, pratiquée à partir d'une incision faite le long du flanc avec une pierre tranchante, et ce afin que la putréfaction ne puisse commencer son œuvre. Diodore (I, 91) précise à juste titre que le cœur restait en place : ce cœur, en effet, était indispensable au défunt lors du jugement devant Osiris, car il était placé sur la balance, en regard de la plume de Maât, conservant la mémoire de tous les actes du défunt qu'il convenait de juger. Diodore ajoute que l'inciseur ou « paraschiste » devait fuir dès son travail terminé, car ses partenaires le poursuivaient en lui lançant des pierres et des imprécations : nul doute qu'il s'agit là d'une attitude symbolique vis-à-vis de celui qui, ayant commis l'acte répréhensible de mutiler un corps, joue le rôle du bouc émissaire. Hérodote évoque le traitement réservé aux viscères, qui étaient nettoyés avec du vin de dattier et des parfums, mais ni lui ni Diodore ne mentionnent les vases dits « canopes », dans lesquels étaient conservés le foie, l'estomac, les poumons et les intestins. Le corps était ensuite lavé et, selon Hérodote, rempli de divers aromates avant d'être recousu. Il semble toutefois que ce remplissage n'était que temporaire et destiné, si l'on en croit Diodore, à donner une bonne odeur.

La déshydratation pouvait alors commencer. Selon Hérodote, le corps était salé en le recouvrant de natron pendant soixante-dix jours. Mais il se trompe sur ce dernier point, car les soixante-dix jours étaient le temps qui séparait la mort de la mise au tombeau. La méthode utilisée pour obtenir la dessiccation complète du corps n'est pas explicitée par Hérodote : on sait toutefois que le corps était allongé sur une table couverte de natron, qui en aspirait les liquides et dissolvait progressivement les graisses. Après une trentaine de jours, l'embaumement du corps desséché pouvait commencer, après quoi le corps momifié était rendu à la famille, qui le plaçait dans le cercueil et procédait à l'enterrement. Hérodote évoque le cercueil anthropomorphe, en disant qu'il était placé dans une chambre funéraire, debout contre le mur, ce qui a tout lieu d'étonner. Peut-être son commentaire est-il basé sur les figurations nombreuses de momies dressées à l'entrée de la tombe, avant la mise au tombeau, lorsque le prêtre *sem*, muni de son herminette, procède au *rituel de l'ouverture de la bouche* destiné à rendre au corps inerte ses facultés vitales.

Par ailleurs, Hérodote affirme que les Égyptiens sont, de tous les hommes, les premiers à avoir conçu l'immortalité de l'âme (II, 123). En

cela, il a tout à fait raison, puisque ceux-ci envisageaient la mort comme une séparation du corps et du principe vital appelé *ka*, qui survivait et auquel on consacrait des offrandes alimentaires dans la tombe. Mais Hérodote n'évoque en aucun cas la résurrection journalière du défunt, appelé à devenir un esprit glorieux ou *akh* accompagnant le soleil dans sa course diurne, selon le principe de mobilité ou *ba*, figuré sous la forme d'un oiseau dans les scènes du *Livre des morts*. Au contraire, il explique que, lorsque le corps périt, l'âme entre dans un nouveau corps et s'engage dans un cycle qui lui fera parcourir en trois mille ans les êtres de la terre, de la mer et de l'air, avant de réintégrer le corps d'un homme naissant. Cette doctrine de la réincarnation ou métempsycose n'était pas professée en Égypte, mais elle l'était en Grèce, dans les milieux orphiques, chez les pythagoriciens et les philosophes comme Phérécyde de Syros et Empédocle d'Agrigente. Il est manifeste qu'Hérodote eut surtout comme objectif d'enlever à ces Grecs, qu'il ne devait guère apprécier, la paternité même de leur doctrine : « Il est des Grecs qui, ceux-ci plus tôt, ceux-là plus tard, ont professé cette doctrine comme si elle leur appartenait en propre ; je sais leurs noms, mais je ne les écris pas ! » Ce faisant, agit-il en toute honnêteté sans se rendre compte de son erreur ? Peut-être se laissa-t-il abuser par une mauvaise interprétation des figurations du *ba* sous forme d'oiseau, ou une incompréhension des chapitres 77 à 88 du *Livre des morts*. Ces douze chapitres illustrés de vignettes offrent des formules qui permettent au défunt de revêtir, à chaque heure de la nuit, une forme du dieu solaire douée de pouvoir, comme par exemple l'hirondelle, le faucon, le crocodile, le serpent ou le phénix. On notera que le phénix, en égyptien *bénou*, était censé apparaître tous les cinq cents ans et renaître de ses cendres.

Le calendrier égyptien

L'un de nos héritages majeurs de l'Égypte ancienne est le calendrier solaire de trois cent soixante-cinq jours, qui fut instauré à Memphis vers 2770 av. J.-C., sur la base de l'observation d'une coïncidence entre le lever héliaque de Sothis (ou Sirius) et le début de la crue du Nil. Hérodote le décrit comme suit (II, 4) : « Les Égyptiens sont les premiers de tous les hommes à avoir découvert la durée de l'année, en faisant douze parts des saisons qui la constituent. Ils disent avoir découvert cela à partir des astres. » Comparant ce calendrier à celui qui était en usage en Grèce,

alternant les mois de vingt-neuf et trente jours sur la base de l'observation des phases de la lune, il ajoute : « Ils agissent plus sagement que les Grecs, me semble-t-il, en ce que les Grecs, en raison des saisons, intercalent un mois supplémentaire la troisième année, tandis que les Égyptiens, qui estiment à trente jours leurs douze mois, ajoutent chaque année cinq jours au-delà du compte, si bien que pour eux le cycle des saisons se présente en tombant au même moment. » C'est à partir du texte d'Hérodote que l'on désigne aujourd'hui ces cinq jours supplémentaires comme les cinq jours « épagomènes ».

Hérodote a donc bien compris l'avantage du calendrier égyptien, qui permettait de prévoir au mieux le retour annuel des saisons et d'organiser en conséquence les activités humaines, car les travaux des champs qui assuraient le bien-être de l'Égypte et de ses habitants étaient conditionnés par la crue annuelle du Nil. Sortant de son lit vers la fin de notre mois de juillet, le fleuve recouvrait les terres cultivables, devenant un vaste lac dont émergeaient les villes, temples et villages construits sur de faibles hauteurs ou protégés par des digues. Vers la fin novembre, l'eau se retirait progressivement, laissant émerger la terre fertilisée par le limon charrié depuis le cours supérieur du Nil. Les semailles pouvaient avoir lieu, tandis que canaux et fossés étaient restaurés en vue de la pratique de l'irrigation. Durant l'étiage, qui commençait vers la fin mars, l'irrigation permettait le développement des cultures. Récolte et engrangement devaient être achevés, bien entendu, avant le retour de l'inondation.

De passage en Égypte, César remarqua l'intérêt du calendrier solaire en usage chez Cléopâtre. Sur les conseils de l'astronome alexandrin Sosigène, il réforma le calendrier luni-solaire des Romains, dont le système d'intercalations était devenu aléatoire, au profit d'un calendrier solaire de trois cent soixante-cinq jours. Il garda cependant la durée variable des mois qui existait déjà dans le calendrier romain non réformé, multipliant les mois de trente et un jours pour éviter l'ajout en fin d'année des cinq jours épagomènes du calendrier égyptien. En outre, il fit ajouter un jour supplémentaire tous les quatre ans, lors de ce qu'on appelle toujours aujourd'hui les années « bissextiles », ce que les Égyptiens s'étaient toujours interdit de faire. C'est sous Auguste que cette réforme fut imposée à l'Égypte, qui conserva son calendrier traditionnel auquel était ajouté, tous les quatre ans, un sixième jour épagomène en fin d'année. Ce calendrier, dit « julien alexandrin », est assurément le calendrier le plus simple qui ait

jamais été conçu. Il fut conservé dans la liturgie copte, avant d'influencer les créateurs du calendrier français républicain instauré en 1793.

Malgré la réforme imposée par Auguste, le calendrier égyptien pharaonique a continué d'être pratiqué dans l'Empire romain. L'expression *annus vagus* fut alors appliquée à cette année de trois cent soixante-cinq jours sans réajustement quadriennal, dans l'idée que cette année « vague » ou « vagabonde » se déplaçait lentement par rapport aux saisons et à l'année julienne. Pour les astronomes, c'était la plus commode à utiliser en raison de son caractère immuable et de la longueur égale de ses mois. Au II^e siècle apr. J.-C., l'alexandrin Ptolémée, le plus illustre de tous, en fit la référence de ses tables astronomiques.

La Grande Pyramide

De tous les monuments égyptiens, le plus célèbre est la pyramide de Kheops, qui comptait parmi les Sept Merveilles du monde antique. Nombreuses sont les hypothèses conçues par les égyptologues et les architectes pour expliquer les modalités de la construction de cette tombe royale, qui conserve de nos jours encore une part de mystère. La plupart ne manquent pas de se référer aux données présentées par Hérodote et Diodore de Sicile. Seul le premier visita effectivement le site et dit avoir eu recours aux services d'un interprète qui, sans doute, lui traduisait les informations recueillies auprès des personnes rencontrées sur place.

Deux longs chapitres sont consacrés par Hérodote à la construction de l'édifice (II, 124-125). Il affirme d'abord que les pierres provenaient des carrières du plateau arabe, connues aujourd'hui sous le nom de Toura, mais cela n'est vrai que pour les pierres du revêtement : les autres blocs de calcaire avaient été extraits du plateau de Gizeh lui-même. Hérodote évoque ensuite la durée des travaux : dix ans pour la chaussée par où l'on tirait les pierres, « faite de pierre polie où sont gravées des figures », et pour les « chambres que Kheops fit aménager pour servir à sa sépulture » ; vingt ans pour la pyramide elle-même. Mais le Papyrus royal de Turin, composé à l'époque ramesside, n'attribue à ce roi que vingt-trois années de règne, quand Hérodote lui en donne cinquante. En outre, Hérodote confond la chaussée ascendante reliant le temple bas de la pyramide au temple haut avec une rampe qui aurait permis d'acheminer les blocs vers le sommet du plateau.

Quant à la construction de la pyramide elle-même, Hérodote la présente en deux phases : (1) « d'abord une succession de degrés, que certains appellent *crossai* et d'autres *bomides* » ; (2) « quand la pyramide fut construite sous cette forme, on éleva le reste des pierres à l'aide de machines faites de morceaux de bois courts ». Cette description implique une construction initiale sous forme de pyramide à degrés, comme on a pu le confirmer pour des pyramides de moindres dimensions telle la pyramide de Mykérinos. Dans ce cas, des rampes latérales disposées le long des quatre côtés de l'ouvrage permettaient d'acheminer les blocs au fur et à mesure de l'élévation, degré après degré. Il convenait ensuite d'acheminer les blocs qui allaient permettre de transformer cette pyramide à degrés en pyramide réelle, phase plus complexe à restituer aujourd'hui. Aussi, ne s'étonnera-t-on pas qu'Hérodote nous livre plusieurs hypothèses quant à l'élévation de ces blocs grâce aux machines de bois qu'il évoque : « On les élevait de terre à la première assise des degrés ; la pierre montée là était placée dans une autre machine dressée sur la première assise, était amenée à la seconde assise et placée sur une autre machine. Car autant il y avait d'assises de degrés, autant il y avait de machines. Ou bien, la même machine, unique et facile à porter, était installée successivement sur chacune des assises, après que chaque fois la pierre en avait été retirée. Nous devons, en effet, présenter la chose des deux manières, comme on la présente. »

Une fois les blocs de la pyramide mis en place, il convenait d'effectuer le lissage de la surface, afin qu'elle resplendisse aux rayons du soleil. Voici ce qu'en dit Hérodote : « Les parties les plus hautes de la pyramide furent achevées en premier lieu. On travailla ensuite de proche en proche à l'achèvement des voisines, et on acheva en dernier lieu celles qui touchent le sol et sont tout à fait en bas. » On conçoit dès lors un travail effectué à partir du haut par des ouvriers qui prenaient place sur les bossages de la surface, qu'il fallait lisser assise après assise, un travail des plus périlleux comme on peut l'imaginer. Ces bossages sont en partie conservés près de l'entrée de la pyramide de Mykérinos, ce qui permet de valider les données fournies par Hérodote.

Quatre siècles après Hérodote, Diodore de Sicile présenta comme suit la façon dont la pyramide fut construite (I, 62) : « La mise en place utilisa des levées de terres, car on n'avait pas encore inventé les machines en ce temps-là. » Pensant que son témoignage contredisait celui de son devancier,

beaucoup de chercheurs modernes privilégient l'usage de rampes frontales ou hélicoïdales construites en terre, qui s'élevaient et s'élargissaient en parallèle à l'élévation de la pyramide.

Les stèles de Sésostris

Hérodote nous livre sur le roi égyptien Sésostris un récit long et complexe (II, 102-110) qui illustre parfaitement la méthode de l'historien. Après avoir reçu des prêtres de Memphis une série d'informations sur les activités guerrières de ce roi, Hérodote se proposa de rattacher à ce récit certaines réalités archéologiques ou ethnologiques issues de sa propre investigation, si bien que Sésostris apparut *in fine* comme le plus grand conquérant que l'Égypte ait connu. Nous suivrons pas à pas la constitution du texte de l'historien, en commençant par les données issues de sa source memphite initiale.

Au chapitre 102, Hérodote évoque les stèles qui, selon les prêtres memphites, avaient été laissées par Sésostris dans les régions où il avait soumis des peuples : « Pour ceux d'entre eux qu'il avait trouvés courageux et ardents à combattre pour la liberté, il érigeait dans les contrées des stèles qui indiquaient par des inscriptions son nom à lui, celui de sa patrie et comment, par sa propre force, il les avait soumis. Pour ceux dont il annexa les villes sans combattre (*amakhêti*) et avec facilité, il gravait sur les stèles une inscription similaire à celle des peuples qui avaient été courageux, et surtout il inscrivait en plus les parties sexuelles de la femme (*aidoia gunaikos*), voulant rendre manifeste qu'ils étaient lâches. » Les termes attribués aux prêtres par Hérodote peuvent résulter d'un commentaire qu'ils lui avaient proposé sur la base du texte des stèles nubiennes de l'an 16 de Sésostris III (v. 1857 av. J.-C.), dont deux exemplaires furent retrouvés à Semna et à Ouronarti, sur la deuxième cataracte du Nil. En effet, d'une part, le cintre de ces stèles comporte les différents noms du roi d'Égypte Sésostris III, et les premières lignes insistent sur son dynamisme personnel, qui lui a permis de fixer la frontière au sud de celle de ses prédécesseurs. D'autre part, la ligne 8 des mêmes stèles offre le double énoncé suivant : « C'est du courage que d'être agressif (*qénet pou ad*), [mais] c'est de la lâcheté que de battre en retraite (*khéset pou hemkhet*) », composé de deux propositions de structure identique (prédicat + *pou* + sujet). La phrase qui, dans les stèles, suit directement ce double énoncé est : « C'est un réel

efféminé celui qui est repoussé de sa frontière. » Dans cette phrase, le terme *hem* « efféminé », utilisé par référence au dieu Seth, est construit sur base du terme *hémet* « femme » que l'on a masculinisé en remplaçant la désinence féminine – *et* par le déterminatif du sexe masculin, mais c'est le signe hiéroglyphique du sexe féminin qui offre au mot à la fois sa lecture *hem*, et sa référence sémantique. Il est donc possible d'y relier la phrase finale de la description des prêtres : « Il inscrivait en plus les parties sexuelles de la femme (*aidoia gunaikos*), voulant rendre manifeste qu'ils étaient lâches ». S'adressant à un visiteur étranger, l'intérêt des prêtres à insister sur ce détail est comparable à celui des guides actuels du temple de Louqsor, qui se plaisent à montrer aux touristes les images évocatrices de l'Amon-Min ithyphallique. Du point de vue d'Hérodote, ce détail sera celui qui lui permettra, une fois en Syrie-Palestine, d'attribuer à Sésostris les stèles qu'il aura l'occasion de voir en ce lieu (II, 106).

Pour déterminer l'identité de ceux qui pouvaient être qualifiés d'efféminés par le roi, les prêtres ont pu se contenter du contexte immédiat, en remontant dans le texte à la phrase qui précède le double énoncé de la ligne 8 : « Si on se tait après une attaque, c'est renforcer le cœur de l'ennemi. » Alors que les textes égyptiens décrivent traditionnellement les étrangers comme des « lâches » ou des « vaincus », certains ennemis rencontrés par le roi auraient donc pu montrer un certain courage. De là, les prêtres auraient conçu l'idée que le double énoncé de la ligne 8 pouvait s'appliquer à deux types d'ennemis rencontrés par Sésostris III, qui se seraient manifestés par des attitudes opposées : d'une part, ceux qui avaient été courageux et ardents au combat ; d'autre part, ceux qui avaient été vaincus facilement et sans combattre. On notera, en particulier, la structure consonantique identique des termes égyptien *hemkhet* et grec *amakhêti*. C'est la similitude formelle entre *qénet pou ad* et *khéset pou hemkhet* qui est visée lorsqu'on lit chez Hérodote : « Pour ceux dont il annexa les villes sans combattre [...], il gravait sur les stèles une *inscription similaire* à celle des peuples qui avaient été courageux. » La question reste ouverte quant à la source matérielle utilisée par les prêtres de Memphis : si les stèles nubiennes de Sésostris étaient multiples, il convient de déterminer comment leur texte leur était accessible à Memphis au ^ve siècle. La découverte des *Annales memphites d'Amenemhat II* ouvre des perspectives en ce sens, car ce texte rédigé sous le règne du grand-père de Sésostris III présente sous

une forme abrégée les expéditions et fondations diverses qui eurent lieu durant deux années de son règne.

Après avoir consigné le témoignage des prêtres concernant les actions d'un roi Sésostris à l'étranger, Hérodote a dû se demander où ces actions avaient pu être menées. Le récit des prêtres avait été peu explicite pour un Grec, si ces derniers s'étaient contentés de dire, comme on le lit au début du chapitre 102, que Sésostris avait soumis ces peuples « à travers la terre ferme (*hépeiros*) ». Dans un premier temps, Hérodote pensa rattacher au témoignage des prêtres une idée personnelle qu'il avait conçue à propos du peuple colque, qui lui semblait être proche des Égyptiens : c'est donc en Asie, et non pas en Nubie, qu'il se proposa de placer la campagne militaire de Sésostris. Dans un second temps, parcourant la Syrie-Palestine, il eut l'occasion de voir des stèles égyptiennes qui présentaient dans leurs inscriptions l'hiéroglyphe du sexe féminin, et il pensa trouver dans ce détail une confirmation de son hypothèse asiatique. Reprenons ces deux points dans le détail.

Le début du chapitre 103 concrétise l'interprétation par Hérodote de l'*hépeiros* des prêtres comme le continent asiatique : « Faisant cela, il traversa la terre ferme (*hépeiros*) jusqu'à ce que, passant d'Asie en Europe, il soumit les Scythes et les Thraces. » Hérodote répète d'abord le terme *hépeiros* entendu de la bouche des prêtres memphites, avant de considérer qu'il s'agissait sans nul doute de l'Asie. À la base de son interprétation se trouve son souci d'étayer une thèse personnelle de l'origine égyptienne du peuple colque, énoncée aux chapitres 104 et 105 : « Il est manifeste, en effet, que les Colchidiens sont des Égyptiens. Je l'affirme en y ayant songé moi-même, avant de l'avoir entendu dire par d'autres. » Sa thèse est basée sur des caractères physiques (peau sombre et cheveux crépus), une pratique ancienne de la circoncision et une façon similaire de travailler le lin. Son enquête l'amena à demander à des représentants de chaque peuple s'ils se souvenaient des autres : « J'ai constaté que les Colchidiens se souvenaient davantage des Égyptiens que les Égyptiens des Colchidiens. » Mais, à aucun moment, il ne prétend que ce sont les prêtres de Memphis qui étayaient son interprétation personnelle.

C'est l'affirmation de l'existence de stèles chez les Scythes et les Thraces qui permet à Hérodote d'amener Sésostris en Colchide, même si le caractère égyptien de ces stèles n'est pas confirmé par l'historien, pas plus que la présence du signe hiéroglyphique des *aidōia gunaikos* dans leurs

inscriptions : « Je pense que l'armée égyptienne s'avança au plus loin jusque chez eux, car dans leur pays on constate que les stèles furent dressées, mais au-delà de chez eux, on ne le constate plus » (chap. 103). On notera qu'Hérodote ne dit pas avoir vu ces stèles européennes de ses propres yeux, comme il le fera au chapitre 106 en ce qui concerne les stèles de Syrie-Palestine. Il lui restait à présenter ensuite le séjour de Sésostris en Colchide, à son retour de Thrace, et à imaginer les circonstances dans lesquelles une partie de ses troupes seraient restées sur place pour fonder le peuple colque : « Se détournant de là, il revint sur ses pas, et lorsqu'il fut sur les rives du fleuve Phase, je ne sais pas dire avec précision [ce qui se produisit] alors : ou bien le roi Sésostris, ayant détaché une partie assez importante de son armée, décida lui-même de la laisser là pour coloniser le pays ; ou bien c'est fatigués de ses errances que certains soldats demeurèrent aux environs du fleuve Phase. »

Le chapitre 106 fut manifestement ajouté dans un second temps, tandis qu'Hérodote, ayant quitté l'Égypte, visitait la Palestine. C'est là qu'il pensa trouver une confirmation définitive à son interprétation, jusqu'ici peu fondée, de l'*hépeiros* du récit des prêtres comme l'Asie : « En ce qui concerne les stèles que le roi d'Égypte Sésostris érigeait dans les contrées, la plupart semblent ne plus subsister. Mais en Syrie-Palestine, j'ai vu personnellement qu'il y en avait et que les inscriptions susmentionnées s'y trouvaient, ainsi que des parties sexuelles de femme (*aidoia gunaikos*). » Ces stèles sont, selon toute vraisemblance, les stèles ramessides de Beth Shan (au sud du lac de Tibériade), qui attestent effectivement, et à plusieurs reprises, le signe hiéroglyphique *hem* dans leurs inscriptions, mais dans des mots qui n'ont, bien entendu, strictement rien à voir avec la phraséologie des stèles nubiennes de Sésostris III.

Chez les auteurs grecs postérieurs à Hérodote, notamment Diodore de Sicile et Flavius Josèphe, il sera de nouveau question des stèles de Sésostris, que Diodore appelle pour sa part Sésoösis. La mention des stèles chez Diodore (I, 55) intervient seulement après la présentation de l'itinéraire emprunté par l'armée égyptienne durant neuf années de campagne en Asie, ce qui montre le travail de rationalisation de l'exposé opéré par le contemporain de César. Voici ce qu'il est donné de lire : « Il disposa des stèles en bon nombre des régions conquises par lui ; elles portaient en signes égyptiens dits sacrés l'inscription : "Ce pays, le roi des rois et seigneur des seigneurs, Sésoösis, l'a soumis de ses propres armes." »

La stèle qu'il disposait avait le sexe de l'homme chez les nations guerrières, celui de la femme chez les nations viles et lâches ; il considérait que par le membre le plus important serait rendu manifeste pour les générations suivantes le caractère de chaque nation. » Chez Diodore, l'inscription des stèles se trouve réduite quant à son contenu, tandis que l'idée a germé qu'il y avait, non pas deux types de peuples décrits sur les mêmes stèles, mais deux types de stèles érigées par le roi : avec l'image d'un sexe féminin chez les nations lâches, avec l'image d'un sexe masculin chez les nations guerrières.

Enfin, Flavius Josèphe écrit, en évoquant la prise de Jérusalem par Isocos, le roi Chéchonq I^{er} de la XXI^e dynastie que la Bible nomme Sisac : « Cette expédition est également mentionnée par Hérodote d'Halicarnasse, qui se trompe seulement sur le nom du roi, en disant qu'il marcha sur d'autres nations, et [en disant] que c'est la Syrie-Palestine qu'il asservit en capturant sans combattre (*amakhêti*) les gens qui y résidaient » (*Antiquités juives*, VIII, 260). Josèphe a clairement relu les chapitres 102 et 106 d'Hérodote et, comme Diodore, il considère que la stèle marquée du sexe féminin indiquait que le peuple soumis avait été lâche. Il y voit dès lors une allusion précise au fait que le roi Roboam, fils de Salomon, avait livré Jérusalem sans combattre (cf. *Chroniques*, II, 12). En revanche, il conteste l'attribution de cette victoire à Sésostris, puisque la Bible mentionne le roi égyptien Sisac, et en Juif qu'il était, il s'oppose à l'utilisation par Hérodote du terme « Syrie-Palestine » pour désigner le pays de Juda.

Le monument d'Osymandyas

La région de Thèbes offre plusieurs temples disposés sur ses deux rives. La rive orientale est celle où fut bâti durant deux millénaires le temple d'Amon-Rê à Karnak, ainsi que le temple secondaire de Louqsor, en activité durant la célébration annuelle de la fête d'Opet. La rive occidentale conserve en bordure des cultures plusieurs « temples de millions d'années », édifiés à la gloire d'un roi, qui recevaient la visite de la barque processionnelle d'Amon-Rê durant la fête de la Vallée. Diodore de Sicile conserve la description de l'un de ces temples, le monument d'Osymandyas (I, 47-49), qui repose sur le témoignage d'Hécatee d'Abdère qui le visita au début du III^e siècle av. J.-C. Champollion fut le premier à identifier ce monument au temple de Ramsès II, qu'il désigna comme le

« Ramesséum », le nom Osymandyas étant clairement dérivé du nom d'intronisation de ce roi, Ousermaâtrê. Les fouilles récentes ont permis de confirmer cette identification, de sorte que la description de Diodore peut nous aider aujourd'hui à poser des hypothèses sur les parties de l'édifice qui disparurent au fil du temps.

Diodore commence par décrire le pylône d'entrée, de près de soixante mètres de large, et la première cour du temple dont les portiques latéraux étaient soutenus l'un par des colonnes, l'autre par des piliers à colosses osiriaques. Deux statues gigantesques étaient placées près de l'entrée donnant accès à la seconde cour. L'une représentait la mère du roi, en l'occurrence Touy. L'autre figurait le roi assis et était « la plus grande de toutes les statues d'Égypte », à laquelle étaient associées, à gauche et à droite des genoux du roi, les figures de sa mère et de sa fille (*sic*). Diodore mentionne en outre l'inscription de la statue principale : « Je suis le roi des rois, Osymandyas. Si quelqu'un veut savoir quel grand [roi] je suis et où je repose, qu'il surpasse l'une de mes œuvres. » Ce colosse monolithe, qui devait atteindre les dix-huit mètres de haut, finit par s'effondrer, inspirant au poète Shelley un sonnet célèbre.

La description de la seconde cour permet de se faire une idée précise sur les reliefs des murs aujourd'hui détruits : « Après le second portail, il y avait un péristyle plus digne qu'on en parle que le premier, où se trouvaient toutes sortes de reliefs montrant la guerre que le roi avait menée contre les Bactriens qui s'étaient révoltés. » Il s'agit en réalité de la célèbre bataille de Qadech, que Ramsès / Osymandyas livra contre les Hittites et leurs alliés. Si ceux-ci sont appelés « Bactriens » dans le texte grec, c'est que le pays de Khéta (Hatti) mentionné dans les hiéroglyphes ne signifiait plus rien de précis pour les guides égyptiens du III^e siècle av. J.-C., alors que la Bactriane (Afghanistan), en égyptien Bakhtan, était bien connue depuis les conquêtes d'Alexandre le Grand. Le texte grec décrit ensuite la ville de Qadech figurée dans l'angle nord-est, sur le seul mur à être préservé de nos jours : « Sur le premier mur était représenté le roi assiégeant un rempart entouré par un fleuve, et affrontant des adversaires avec un lion, la bête qui combattait avec lui ayant un aspect effrayant. » En ce qui concerne ce lion, Diodore rapporte scrupuleusement les deux interprétations recueillies par Hécatée de la part de ses guides : « Parmi ceux qui faisaient des commentaires à son propos, les uns tenaient pour vrai qu'il s'agissait d'un lion apprivoisé élevé par le roi, et qu'il combattait avec lui et mettait en

fuite les ennemis à cause de sa force. Les autres racontaient que le roi, courageux à l'excès et voulant se vanter simplement, signifiait à travers l'image du lion les dispositions de son caractère. » Chacune de ces interprétations trouve son explication sur les murs du temple. Les premiers devaient se référer au mur adjacent, qui figurait le lion de Ramsès couché au milieu du camp égyptien, près de la tente royale, avec la légende « Lion vivant qui accompagne Sa Majesté et massacre ses ennemis. » Les autres s'appuyaient sur le texte rhétorique accompagnant la figuration du roi en char, où on lit : « Sa Majesté était derrière eux comme le lion sauvage, les abattant sur place. » Nous pouvons donc aujourd'hui justifier les avis *a priori* divergents des guides qui accompagnaient Hécatee dans sa visite.

La suite de la description concerne les statues disposées près des rampes donnant accès aux salles couvertes du temple, parmi lesquelles la statue dont le buste a été rapporté au British Museum de Londres grâce à l'intervention de Belzoni. Les salles postérieures sont décrites avec des détails d'autant plus utiles qu'elles ne sont qu'en partie conservées de nos jours. Le texte grec évoque notamment la bibliothèque du temple, « officine de l'âme », et la visite s'achève sur le toit du monument avec la description d'un cercle d'or marqué par autant de divisions que de jours dans l'année, un endroit où les astronomes étaient censés observer les levers et couchers des astres.

Les obélisques d'Héliopolis

Lorsqu'il décrit la ville d'Héliopolis, Strabon évoque avec une certaine amertume les dévastations provoquées par Cambyse dans cette ville dont les prêtres étaient, selon Hérodote, les plus savants des Égyptiens (XVII, 1, 27) : « Maintenant la ville est entièrement déserte, contenant cet ancien temple décoré à la mode égyptienne, offrant beaucoup de témoignages de la folie et du pillage sacrilège de Cambyse, qui a outragé le temple en partie par le feu et en partie par le fer, le mutilant et le brûlant de toutes parts, comme il a fait également avec les obélisques. » Concernant ces monuments solaires, Strabon ajoute : « On transporta à Rome les deux obélisques qui n'avaient pas été entièrement consumés, mais il y en a là encore d'autres, ainsi qu'à Thèbes, l'actuelle Diospolis, les uns la pointe dressée et dévorés par le feu, les autres gisant sur le sol. »

Les deux obélisques mentionnés par Strabon furent transportés à Rome sous Auguste, comme le confirme Pline l'Ancien, qui précise l'endroit où ils furent placés et l'identité du roi égyptien qui les réalisa : « Cet obélisque que le divin Auguste fit dresser dans le Circus Maximus fut taillé par le roi Psemtnepserphreos, sous le règne duquel Pythagore séjourna en Égypte, mesurant quatre-vingt-cinq pieds et un empan (25,40 m), sans compter la base faite de la même pierre. Quant à celui qui se trouve au champ de Mars, plus petit de neuf pieds, il fut dressé par Sésothes. Tous les deux sont inscrits et contiennent l'explication de la nature selon les philosophes égyptiens... » (XXXVI, 71-72). Notons que Pline se trompe dans l'attribution des monuments, car c'est l'obélisque du Circus Maximus qui est l'œuvre de Séthi I^{er} (Sésothes), tandis que celui du champ de Mars porte les noms de Psammétique II Néferibrê (Psemtnepserphreos). Les inscriptions hiéroglyphiques gravées sur ces obélisques attestent effectivement le nom égyptien d'Héliopolis, *Iounou*. Selon la dédicace appliquée sur leur base par Auguste, ils furent consacrés à Rome en l'an 10 av. J.-C. La publication du livre XVII de Strabon n'est donc pas antérieure à cette date.

Une fois à Rome, chacun d'eux retrouva une fonction liée au Soleil. Redressé sur la piazza di Montecitorio depuis 1792, l'obélisque de Psammétique servit de gnomon au vaste cadran solaire aménagé par Auguste au champ de Mars : l'ombre qu'il projetait sur le cadran, par sa longueur et sa position, marquait non seulement l'heure du jour, mais aussi le moment de l'année, suivant le calendrier romain réformé par César. Redressé sur la piazza del Popolo depuis 1589, l'obélisque de Séthi fut le premier à orner la *spina* du Circus Maximus, avant d'être rejoint en 357 par l'obélisque visible de nos jours devant Saint-Jean-de-Latran : son ombre permettait aux spectateurs de mesurer l'écoulement du temps, tandis que la ronde des chars symbolisait le déplacement des astres.

Pline connaît l'existence d'autres obélisques héliopolitains, qu'il attribue à Séthi I^{er} et à son fils Ramsès II : « Dans la ville que l'on vient de mentionner, Sésothes en fit dresser quatre de quarante-huit coudées de long, et Ramsès, sous le règne duquel fut prise Ilion, en fit dresser un de cent quarante coudées. Ce même souverain, lorsqu'on s'éloigne de l'endroit où se trouvait la résidence royale de Mnévis, en fit élever un autre, d'une longueur de cent vingt coudées, mais surtout d'une épaisseur prodigieuse : onze coudées par côté. Cent vingt mille hommes, dit-on, ont réalisé ce

travail. Le roi lui-même, alors qu'on était sur le point de faire dresser l'obélisque et que l'on craignait que les machines ne fussent pas pour le poids, pour signifier davantage le danger au zèle des ouvriers, attachait son fils au sommet, de sorte que son salut, auprès des constructeurs, serve aussi la pierre » (XXXVI, 65-66). La hauteur qu'il attribue aux deux obélisques de Ramsès, environ 73 et 63 m, est invraisemblable. Mais Pline n'évoque pas des monuments qu'il aurait vus lui-même, puisqu'il ne semble pas avoir visité l'Égypte. Fait-il référence à deux obélisques héliopolitains de Ramsès II, de taille bien plus réduite (moins de 10 m), conservés en Italie ? L'obélisque de la piazza della Rotunda (Panthéon) et celui de la villa Celimontana formaient à l'origine une paire, de même que celui des Thermes de Dioclétien (Dogali) et celui des Giardini Boboli à Florence.

Pline évoque par ailleurs deux obélisques du roi Mésphres conservés à Alexandrie : « Il y a aussi deux autres obélisques à Alexandrie près du port dans le temple de César, que fit tailler le roi Mésphres, de quarante-deux coudées » (XXXVI, 69). Ce nom venant de Menkheperê, nom d'intronisation de Toutoumose III, il semble dès lors évident que ces obélisques sont les fameuses « Aiguilles de Cléopâtre », aujourd'hui à Londres et à New York. Leur hauteur correspond à la hauteur mesurable, environ 21 m. Leurs inscriptions mentionnent Héliopolis (*Iounou*) et des dédicaces adressées l'une à Atoum maître d'Héliopolis, l'autre à Rê-Horakhty. En outre, l'obélisque de New York a conservé deux des quatre crabes de bronze disposés par les Romains sous les angles de l'édifice, avec une inscription en grec et en latin qui dit : « La dix-huitième année de César, le préfet d'Égypte Barbarus érigea [cet obélisque], tandis que Pontius était l'architecte. » Puisque la date correspond à l'an 13 av. J.-C., peut-être furent-ils arrachés à leur site d'origine en même temps que les deux obélisques qui allaient être dressés à Rome en 10 av. J.-C.

UN ŒDIPE ÉGYPTIEN ?

Michel Cazenave

On n'en a pas toujours pris conscience dans notre tradition occidentale, mais la légende d'Œdipe ou, plus largement, ce que nous connaissons comme l'histoire des Labdacides, les rois mythologiques de la ville de Thèbes en Grèce – au nom hérité du grand-père d'Œdipe, appelé Labdacos – est reliée au « mirage » de l'Égypte.

C'est que le fondateur de la ville de Thèbes (tiens ! quelle coïncidence dans les noms !), le très illustre Cadmos – qui avait dû partir à la recherche de sa sœur Europe, enlevée par Zeus « déguisé » en taureau – était le fils d'Agénor, roi de Tyr, qui descendait lui-même d'Io, la princesse d'Argos, et d'Épaphos, le fils qu'elle avait eu du même Zeus (le temps, et donc la suite des générations ne sauraient être identiques pour les êtres divins et les mortels).

Or, que nous raconte le mythe d'Io ? Sinon que, prêtresse de Héra, elle fut poursuivie par la haine de celle-ci dès le moment qu'elle eut cédé au roi de l'Olympe : après nombre de péripéties, et transformée en génisse, elle fut assaillie par un taon qui ne voulait plus la lâcher. Rendue folle par ces agressions répétées, elle tenta de leur échapper en courant de toutes ses forces autour du monde... jusqu'au jour où, enfin parvenue en Égypte, elle fut délivrée de ses tourments et put recouvrer son apparence humaine. Et c'est sur cette terre irriguée du Nil qu'elle put enfin mettre Épaphos au monde – cet Épaphos taurin qui est censé avoir régné sur l'Égypte et qu'Hérodote, plus tard, au motif de son apparence, assimilera au dieu Apis.

Mythologème sans doute redoublé par ceci que Cadmos avait pour frère un certain Ægyptos (on voit tout de suite l'allusion), qui, lui aussi missionné par ses parents pour retrouver la trace de sa sœur disparue, se dirigea vers les « Deux terres » où il finit par s'établir – et qui n'est pas sans rappeler cet Ægyptos auquel fait allusion Eschyle dans *Les Suppliantes*, qui était également un lointain descendant d'Io, et dont les fils, pour leur malheur, épousèrent leurs cousines, les fameuses Danaïdes.

Ainsi, comme descendant de Cadmos (et donc par lointaine ascendance directe, mais tout autant par « parenté collatérale »), Œdipe est directement relié à l'Égypte – ce qui donnerait un minimum de vraisemblance à la thèse de la *Black Athena*, selon laquelle la culture grecque ne serait finalement qu'un surcroît des civilisations proche-orientale et égyptienne : thèse ici renforcée par la présence de la Phénicie (la ville de Tyr), comme lieu de relais entre l'Égypte et la péninsule hellène.

On doit toutefois constater qu'Europe (qui a mythologiquement donné son nom à notre continent), enlevée par Zeus du sud au nord et d'est en ouest, accomplit le trajet inverse de celui qu'avait décrit Io, du nord au sud et d'ouest en est – comme si elle « annulait » la geste de son aïeule, cependant que, ravie par un *taureau*, elle complémente ainsi, dans le registre de la différence sexuelle, ce que la prêtresse originelle avait dû vivre sous la forme d'une *vache*.

Autant, nous le savons aujourd'hui, la *Thébaïde* renvoie aux plus vieux thèmes mythiques de la Grèce archaïque, autant, très certainement, avons-nous là les premières traces de ce qui va être ensuite, bien plus tard, repris par Platon ou par Hérodote, à savoir les origines égyptiennes de la mythologie et de la sagesse grecques.

Traces de cette civilisation antérieure aux dernières invasions indo-européennes, dont le relais vers l'Égypte, on le sait, était la Crète (est-ce pour rien, de ce point de vue, que l'enlèvement d'Europe trouve justement sa conclusion dans cette île ?)...

Toujours est-il qu'Œdipe est ainsi lié / délié avec cette terre originelle – et ce n'est sans doute pas pour rien que, lorsque après avoir tué son père Laïos sans le savoir, il arrive en vue de Thèbes, c'est une « sphinx » qu'il doit affronter, avec qui il doit rivaliser d'intelligence et d'intuition métaphysique quant à la condition humaine.

Alors, un *Œdipus ægyptiacus* ? Pourquoi pas, en effet, si l'on prend en compte ces éléments ? – ou, à tout le moins, un *Œdipus graeco-ægyptiacus*

dont on ne peut comprendre les (més)aventures si l'on met entre parenthèses, comme nous l'avons fait durant des siècles, les origines les plus lointaines et la généalogie dont il est très clairement le fruit.

SOUS LE CALAME DE VIRGILE ET D'OVIDE ATTRACTION ET RÉPULSION CHEZ LES AUTEURS CLASSIQUES

Baudouin Decharneux et Fabien Nobilio

Par-delà leurs différences de style que d'aucuns diront, selon leur goût, charpenté ou pompier pour Virgile (70-19 av. J.-C.) foisonnant ou fantasque pour Ovide (43 av. J.-C.-17 apr. J.-C.), les deux poètes latins mobilisent de manière allusive une vaste culture mythologique et pour ainsi dire théologico-politique. Si l'Égypte n'y occupe certes pas une position centrale, elle y tient un rôle emblématique, associé à sa place sur l'échiquier politique, à ses dieux hybrides, à la magie si prégnante dans l'imaginaire hellénistique. À première vue, elle évoque en cela l'altérité, voire l'adversité ; mais, à y regarder de plus près, n'exerce-t-elle pas aussi chez nos auteurs une attraction proportionnelle à leurs préventions ? Comme chez Hérodote (vers 480-420 avant l'ère commune), qui établissait entre les dieux égyptiens et les dieux grecs des correspondances préfigurant le « syncrétisme » hellénistique, l'Égypte devient alors cette culture de la plus haute antiquité où l'on peut retrouver, amplifié par l'enseignement des prêtres, l'écho des institutions que l'on a chez soi.

Lorsque l'Égypte trouve son sens à travers la culture gréco-romaine

Les premières mentions explicites du pays d'Égypte chez Virgile se trouvent dans les *Géorgiques*, poème didactique qui, à en croire Servius, grammairien et commentateur de la fin du IV^e siècle, se terminait initialement par un éloge de Gallus, ami de Virgile, auteur d'élégies sur le modèle des poètes alexandrins, ainsi que premier préfet d'Égypte. Après avoir participé à la lutte contre Antoine et Cléopâtre, Gallus veilla en effet sur les intérêts égyptiens d'Octave, le futur empereur Auguste, avant de rentrer à Rome, d'être frappé de disgrâce et de mettre fin à ses jours. Cette disgrâce se serait-elle prolongée au-delà de la mort sous la forme d'une *damnatio memoriae*, sanction visant l'oblitération de toute trace officielle d'un défunt homme public convaincu d'avoir porté atteinte à l'intégrité de l'État ? Quoi qu'il en soit, Virgile aurait fait preuve de prudence en composant le final qui nous est parvenu, le récit du berger Aristée, fils de la nymphe Cyrène. Pour autant, le lien avec l'Égypte – grenier à blé de l'Antiquité selon la formule consacrée – n'est pas perdu, car au récit d'Aristée résonne en écho la pratique égyptienne visant à repeupler des ruches frappées d'extinction complète. Précédemment, l'Égypte avait été citée, et elle l'avait déjà été en lien avec les abeilles :

Ajoutons que ni l'Égypte, ni la vaste Lydie, ni les peuples des Parthes ni le Mède de l'Hydaspe n'ont autant de respect pour leur roi. Tant que le roi est sauf, elles n'ont toutes qu'une âme ; l'ont-elles perdue ? Le pacte est rompu, elles saccagent elles-mêmes les amas de miel, elles brisent le clayonnage des rayons. C'est le roi qui surveille leurs travaux, qui est l'objet de leur admiration ; elles l'entourent d'un bourdonnement soutenu et lui font une escorte nombreuse ; souvent elles l'élèvent sur leurs épaules, lui font à la guerre un bouclier de leurs corps et vont à travers les coups au-devant d'une belle mort (*Géorgiques*, IV, v. 210-218).

Notons que l'affirmation d'un roi, pour récurrente qu'elle soit, n'en est pas moins curieuse, car déjà Xénophon, dans les *Économiques* VII, n'ignorait pas que la ruche était gouvernée par une « mère-abeille ». Quoi qu'il en soit, cette affirmation infléchit le texte dans le sens idéologique souhaité par Virgile, qui conjugue lecture anthropomorphique et lecture politique. À l'en croire, la concentration du pouvoir dans les mains d'un unique dirigeant qui s'impose naturellement par l'admiration que celui-ci suscite serait seule garante de l'unité nationale, de la productivité du travail – agricole ? –, de la paix. Sans elle, ce serait l'anarchie, les violences intestines, bref, la guerre civile – à laquelle une guerre héroïque pourrait mettre fin ? Partisan d'Octave et d'un pouvoir de type monarchique, Virgile semble en outre suggérer que les Romains forment le peuple le plus à

l'image des abeilles dans leur obéissance spontanée au souverain. Pour lui, les peuples « orientaux » font peut-être davantage preuve d'un respect forcé qu'Hérodote – en contempteur de la tyrannie et en laudateur de la démocratie athénienne – tenait déjà manifestement pour un handicap des Mèdes et des Perses face aux Grecs. Ce thème fut largement amplifié pour sublimer la conquête de la Perse par Alexandre qui tenta un grand écart entre modèles politiques grec et perse : aussi n'est-il guère surprenant que le poète en use pour magnifier le pouvoir impérial naissant. En effet, s'éloignant des traditionalistes attachés à la République, renouant peut-être symboliquement avec la mythique Royauté des origines, Virgile célèbre ou appelle de ses vœux l'Empire. Aussi fait-il partie de ces auteurs latins qui inversent la valeur symbolique de l'abeille dont les connotations monarchiques, bien attestées dans la culture romaine, avaient fait un présage néfaste pendant toute la période républicaine. L'émergence de l'Empire augustéen passant par la défaite d'Antoine et le contrôle de l'Égypte, faut-il s'étonner que ce pays soit associé au processus jusque dans le symbolisme apicole ?

L'autre manière dont les *Géorgiques* (IV) mentionnent l'Égypte, toujours en rapport avec les abeilles, relève de la quête de l'origine. La question de départ est : que faire face à l'anéantissement d'une lignée ? La réponse, susciter rituellement la génération spontanée des abeilles, est doublement donnée par un court exposé (v. 287-314) sur la technique (*arte*) qui caractérise la « verdoyante Égypte » (*viridem Ægyptum*) et par un long récit (v. 317-558) sur l'enseignement de cette technique à Aristée par sa mère Cyrène. Au seuil de ces développements, Virgile précise : « Je reprendrai d'assez haut toute l'histoire de cette tradition, en remontant à son origine première » (IV, v. 285-286).

Il évoque immédiatement l'Égypte, d'où l'on pourrait induire que, comme certains érudits du XVIII^e siècle, le poète latin voit dans ce pays une source majeure de la culture gréco-romaine. Il n'en est rien. Juste après avoir posé le problème du renouvellement de ruches anéanties, Virgile signale en effet :

C'est le moment d'exposer la mémorable découverte de l'éleveur d'Arcadie, et la façon dont le sang corrompu de jeunes taureaux immolés a souvent déjà produit des abeilles (IV, v. 283-285).

S'il développe son programme en commençant par le procédé égyptien, ce n'est pas pour suggérer son caractère fondateur. Celui-ci, qui tient à la fois à l'ancienneté et à l'enseignement, est plutôt l'apanage d'Aristée en tant qu'ancêtre agricole et de Cyrène en tant que divinité chthonienne (elle habite une source souterraine), dispensatrice d'un savoir rituel. Leur histoire, qui convoque également Protée (dieu polymorphe des eaux profondes), Orphée (poète du savoir mystérieux) et Eurydice (sa défunte épouse retenue dans les profondeurs des Enfers), connote l'enfouissement et le dévoilement. L'on se souviendra à cet endroit que Protée, dieu marin, fils de Poséidon ou, dans d'autres versions, de l'Océan et de Téthys, faisait paître les troupeaux de phoques et d'animaux marins de son père – ce mythe est déjà rapporté par Homère dans l'*Odyssée* IV, 365, ainsi que par Ovide dans les *Métamorphoses* XI et *Fastes* I, de même que par des auteurs plus tardifs comme Pausanias, le Périégète ou Nonnos. Les Anciens situaient son habitat près de l'île de Pharos dont on sait l'importance pour les imaginaires antiques de l'époque hellénistique. Les diverses traditions se rapportant à cette déité sont liées à son aspect marin et à son rapport avec la monarchie égyptienne. Dans ce cadre, qui associe subtilement le savoir caché et l'horizon égyptien, la pratique destinée à générer les abeilles est introduite par deux questions rhétoriques assez évocatrices :

Quel dieu, ô Muses, quel dieu a forgé à notre intention cette méthode ? Comment cette étrange pratique a-t-elle pris naissance chez les hommes ? (IV, v. 315-316).

En guise de réponse, l'Égypte apparaît comme la contrée où le mystère de cette pratique affleure de façon pour ainsi dire quotidienne, tandis que le monde gréco-romain le cantonne en quelque sorte à son origine mythologique et à son dit poétique. L'altérité approche ici de la complémentarité, mais s'en écarte finalement de par la préséance conférée à la culture du poète sur l'attrait de l'exotisme.

C'est une nette adversité qui préside à la rencontre de l'Égypte et de Rome dans l'*Énéide*, poème monumental dont l'extrait qui nous requiert ici présente une forte coloration politique et militaire. Le symbole de l'abeille a disparu et la recherche de l'origine imprime à la figure mythique d'Énée les traits de son « descendant » Auguste. Rescapé de Troie, réfugié dans le Latium, confronté à la perspective de nouveaux combats, Énée a reçu de sa mère Vénus le bouclier forgé par Vulcain. Ce bouclier dévoile les grandes

étapes de la future nation romaine, depuis la paix initiale augurée par l'enfant Romulus protégé de Mars jusqu'à la paix restaurée par l'empereur Auguste en passant par les conflits et les batailles qui tantôt la menacent tantôt la rétablissent. Dans cette succession d'images dont Énée assumera la réalité pour ses descendants en chargeant sur son épaule ce bouclier comparable à celui d'Achille dans l'*Iliade*, une place centrale est dévolue à la bataille navale d'Actium (*Actia bella*, v. 675) qui, en 31 av. J.-C., voit la victoire d'Octave, futur Auguste, sur Antoine et Cléopâtre.

D'un côté, Auguste César conduisant au combat les Italiens avec les Pères et le peuple, les Pénates et les Grands Dieux, debout sur la haute poupe [...]. De l'autre côté, avec une profusion barbare et des armes bigarrées, Antoine, ramenant ses victoires depuis les peuples de l'Aurore et les rivages Rouges, traîne avec soi l'Égypte, les forces de l'Orient, Bactres tirée du fond de l'univers ; misère ! Une épouse égyptienne le suit. [...] Des dieux monstrueux mêlés de toutes natures, l'aboyeur Anubis, pointent leurs traits contre Neptune et Vénus et contre Minerve. [...] Au milieu de tant de cadavres, pâle de la mort qui l'attend, le maître du feu l'avait fait passer [la reine], emportée par les ondes et l'Iapix ; et en face, le Nil, son grand corps abattu de douleur, déployant les plis de sa robe et appelant dans son giron azuré, dans les cachettes de ses canaux, les vaincus (*Énéide*, VIII, v. 671-713).

Comme chez Homère, les dieux semblent se battre par l'intermédiaire des humains qu'ils favorisent. Des dieux de toutes espèces, c'est-à-dire des monstres, qui se voient associés à Antoine, un seul est nommé : Anubis. Montant à l'assaut d'Auguste, il lutte contre Neptune pour la flotte et contre Vénus pour la filiation, ce qui revient à dire contre Minerve en tant que déesse poliaide et guerrière, doublée dans cette fonction par Mars – pour ne citer que les « grands dieux ». Tandis que Mars frappe au cœur de la mêlée, c'est d'en haut qu'Apollon disperse les ennemis de Rome, offrant l'image inversée de l'Anubis adverse. Bien qu'Apollon puisse éventuellement être associé à un canidé en tant que lycien (de la région de Lycie ou du loup, *lykos*), il semble n'être ici que contraste vis-à-vis du dieu à tête de chacal : l'un est solaire, guérisseur, oraculaire ; l'autre est chtonien, psychopompe, « aboyeur ». Dans l'*Iliade*, inspiration majeure pour l'*Énéide*, Apollon est celui qui porte fidèlement les oracles de Zeus son père et contribue à leur accomplissement par son intervention sur le champ de bataille. Faut-il s'étonner qu'il marque ici la victoire d'Actium en se démarquant des autres dieux et en s'opposant à Anubis qui – ironie du poète – semble condamné à charrier les cadavres des vaincus et de leur reine ?

Ainsi, dans les deux seuls passages de son œuvre monumentale où il cite explicitement l'Égypte, Virgile semble aborder des matières pour le moins différentes : le symbolisme des abeilles et la bataille d'Actium. Pourtant, les thèmes structurants sont identiques : l'organisation politique, qu'elle soit rapportée au modèle de la ruche ou au cœur de la bataille, et la quête de l'origine, où l'antique tradition égyptienne semble ne trouver son sens qu'en regard de la culture grecque dont la civilisation romaine aime se penser l'héritière. La symbolique des abeilles et la mention de la bataille navale d'Actium n'évoquent-elles pas les fameux Myrmidons commandés par le divin Achille, comme si la référence au monde organisé des insectes (abeilles, fourmis) était le lien unissant les activités de l'homme qui nécessitent le plus de discipline, d'ingéniosité et de courage ? Au héros homérique venu combattre les Troyens sur ses nef rapides et dirigeant ses guerriers qui portaient étymologiquement le nom d'une race d'insectes hautement industrielle, correspondrait alors un Auguste maître des abeilles, gagnant la plus grande bataille navale antique et organisant l'activité de cette nouvelle ruche qu'était l'Empire en gestation. Les abeilles virgiliennes ne pouvaient donc qu'avoir un roi, le souvenir fugace de la reine d'Égypte morte, la belle Cléopâtre, étant déjà brouillé par la relecture que les vainqueurs infligent à l'histoire. Ovide reprendra ces thèmes, mais en les traitant à sa manière, ou plutôt en les relisant selon ses centres d'intérêt, et en les enrichissant par sa composition poétique.

D'Isis à Io

Dès ses œuvres de jeunesse, Ovide fait référence à la déesse égyptienne Isis et à ses mystères parvenus jusqu'à Rome avec d'autres cultes orientaux qui ont suscité des réactions variées, de l'intérêt initiatique à la réprobation théologico-politique. Dans la pièce des *Amours* consacrée au bûcher funéraire du poète Tibulle (vers 54-19 avant l'ère commune), il fait allusion à l'inclination isiaque de Némésis et Délie, « dernière amante » et « premier amour » du poète élégiaque qui chanta leurs charmes et ses déceptions.

Quel avantage retirez-vous de votre piété ? À quoi vous servent maintenant vos sistres égyptiens ? À quoi vous sert de n'avoir admis personne dans votre couche ? (*Amours*, III, 9, v. 33-34).

Dans cette interpellation qui nous apparaît comme le *Remords posthume* inversé d'un Baudelaire antique, la figure d'Isis est vraisemblablement

évoquée par le sistre, petit instrument à percussion, et, peut-être, par la période d'abstinence précédant les fêtes consacrées à la déesse. Dans le même recueil, Ovide associe expressément Isis et « son » sistre, à la croisée de l'amour, de la maternité et de la guérison qui sont autant de domaines de compétence de la déesse qui était volontiers associée à la magie. Cette fois, il parle de lui-même et de la fameuse Corinne, enceinte, avortée, malade, pour qui il redoute une issue funeste et implore la bienveillance divine en arguant de la piété de son aimée.

Isis, [...] je te le demande par ton sistre, par le rivage redoutable d'Anubis (à ce prix que le pieux Osiris soit toujours associé à ton culte [...] et que, dans tes processions solennelles, Apis, le dieu cornu, soit ton compagnon), tourne vers elle tes regards, et, en la sauvant, rends la vie à deux victimes. Car tu donneras, toi, la vie à ma maîtresse, et elle me la donnera. Souvent, pour t'adorer, elle s'est assise dans tes temples, aux jours consacrés où la troupe des Galles teint de son sang les lauriers de tes autels (II, 13, v. 7-18).

Se faisant l'écho du syncrétisme des déesses mères Isis et Cybèle à travers les prêtres de cette dernière, les Galles, Ovide semble prêt à « adopter » ces divinités venues d'Égypte et d'Asie Mineure. Peut-être par prudence vis-à-vis du culte isiaque, prisé des Romaines mais aussi d'Antoine et de Cléopâtre et, à ce titre, combattu par Octave, le poète ne saisit pas les occasions d'étendre explicitement ce syncrétisme aux divinités gréco-romaines. Dans les *Métamorphoses*, lorsqu'il narre l'aventure d'Io, maîtresse de Jupiter transformée en génisse pour échapper à Junon trompée et pourtant poursuivie par la colère de cette dernière jusqu'en Égypte, seule la conjonction de la femme-vache, du Nil et, éventuellement, des astres, suggère une éventuelle assimilation entre Io et Isis dans ses fonctions érotique et maternelle figurées par la vache céleste Hathor. Dans le même ordre d'idées, un autre personnage des *Métamorphoses* fait état d'une fuite générale des dieux gréco-romains qui, déguisés en animaux, auraient donné naissance à la religion égyptienne, mais l'auteur se garde bien de prendre parti... Cette mythologie revue et corrigée est le fait d'une des neuf Piérides, filles de Piéros qui ont eu l'audace de défier les neuf Muses en tant que gardiennes de la parole juste dans toutes ses dimensions (musicalité, discours, vérité, etc.). Faut-il rappeler que, dans ce genre de défi, l'humain toujours perdant fait preuve de démesure et reçoit un châtiment conséquent ? Ainsi l'une des Muses rapporte-t-elle, à propos de la première Piéride et de son chant consacré à la lutte des dieux de l'Olympe contre les Géants, notamment contre Typhon :

Elle attribue aux Géants une gloire mensongère et rabaisse les exploits des grands dieux ; elle raconte que Typhoée, sorti des entrailles de la terre, fit trembler les habitants des cieux et les mit tous en fuite, jusqu'au moment où, épuisés de fatigue, ils arrivèrent en Égypte [...] et qu'ils revêtirent, pour se cacher, des formes mensongères (*Métamorphoses*, V, v. 319-326).

Le combat des Olympiens contre les Géants étant « vrai » dans son principe, à défaut de l'être dans ses aspects pratiques, la correspondance entre dieux gréco-romains et égyptiens présenterait-elle quelque chose d'acceptable aux yeux de la Muse ? Force est de constater qu'Ovide ne donne guère d'indice... Quoi qu'il en soit, il est intéressant de relever que, même dans ce récit vis-à-vis duquel l'auteur est censément réservé, l'origine est du côté gréco-romain même si la manifestation archaïque, d'avant le règne incontesté de Zeus / Jupiter, est du côté égyptien... Virgile n'atteste-t-il pas semblable raisonnement à propos de la génération spontanée des abeilles dans une carcasse de taureau, pratique connue des paysans égyptiens, mais enseignée par la nymphe Cyrène ? L'autre pièce des *Métamorphoses* à citer nommément l'Égypte marque pour nous le retour de l'« épouse égyptienne » dans le conflit entre Antoine et Octave évoqué, non plus à partir de l'ancêtre le plus lointain de la *gens Iulia*, Énée, mais à partir de l'ancêtre le plus proche, l'oncle et père adoptif d'Octave Auguste, Jules César. L'apothéose de ce dernier, le ravissement au ciel de son âme par la divinité tutélaire de son lignage, Vénus, permet à Ovide de chanter les louanges de l'empereur Auguste qui lui signifiera sa disgrâce avant le parachèvement de l'œuvre. Dans l'*Énéide*, la bataille d'Actium était dévoilée à Énée sur le métal du bouclier offert par sa divine mère ; dans les *Métamorphoses*, c'est Vénus elle-même, inquiète du sort funeste réservé à César, qui trouve quelque réconfort dans les destinées d'Auguste « gravées dans l'acier impérissable » (*incisa adamante perenni*, v. 813) qui convient aux « arrêts de fer » (*ferrea... decreta*, v. 781) des trois Parques. La proximité par rapport au tableau de Virgile, mais aussi l'originalité d'Ovide sont patentes.

Celui pour qui tu prends tant de peine, Cythérée, a fait son temps [...]. Il deviendra un dieu qui montera au ciel et recevra un culte dans les temples ; ce sera ton œuvre et celle de son fils [...] (XV, v. 816-819).

Le discours divin glisse alors du père au fils en établissant un lien direct entre venger César assassiné et vaincre Antoine associé à Cléopâtre.

[...] l'épouse égyptienne d'un général romain, trop confiante dans son hymen, succombera, après avoir vainement menacé d'asservir notre Capitole à son Canope. [...] Quand il [Auguste] aura donné la paix au monde, il tournera sa pensée vers le droit civil ; il établira des lois pleines de justice dont il sera lui-même l'auteur [...] (XV, v. 826-828 et 832-833).

Le poète poursuit dans cette veine en son nom propre et anticipe enfin l'apothéose de l'empereur.

Le fils défend que l'on mette ses grandes actions au-dessus de celles de son père ; mais la renommée qui est libre et n'obéit à aucun ordre, le met, malgré lui, au-dessus [...]. Ô dieux, compagnons d'Énée, je vous en supplie, [...] reculez au-delà des limites de ma vie le jour où Auguste, ayant quitté le monde qu'il gouverne, montera au ciel et exaucera de loin les prières des mortels (v. 852-854 et 861-870).

Ainsi le futur empereur romain et la reine d'Égypte se distinguent-ils respectivement par l'orgueil (soumettre Jupiter capitolin à Sérapis canopien !) et la modestie (veiller à la préséance du père), la guerre (menaces de servitude) et la paix (coulée dans les lois), la confiance placée à tort dans le statut d'épouse d'un général (Antoine) et à raison dans le statut de fils d'un dieu (Jules César). De la sorte, Ovide prolonge l'opposition entre Rome et l'Égypte en la centrant davantage sur les contrastes d'ordre psychologique entre Auguste et Cléopâtre. Mais n'est-ce pas naturel venant du poète réputé divulguer les secrets de l'âme féminine ? Dans *L'Art d'aimer*, œuvre qui corrobore cette réputation, qui fut publiée avant les *Métamorphoses* et qui provoqua – peut-être – l'ire impériale malgré le caractère licite – selon l'auteur – des amours qui font l'objet de ses conseils, Ovide évoque l'Égypte d'une manière qui ne concerne ni la quête de l'origine ni la conquête de l'Empire. Conformément au propos de cette partie de l'ouvrage, il s'agit d'un conseil à l'intention des hommes : pour circonvenir les femmes désirées, il convient de promettre, ce qui ne signifie pas tenir.

Trompe celles qui te trompent. Dans la plupart des cas, c'est une race sans scrupules ; elles ont tendu des pièges ; qu'elles y tombent ! L'Égypte, dit-on, fut privée des pluies qui fertilisent ses campagnes et éprouva une sécheresse de neuf années. Thrasius vient trouver Busiris et lui dit qu'il pouvait apaiser Jupiter en versant [sur ses autels] le sang d'un étranger. « Eh bien ! lui répond Busiris, c'est toi le tout premier qui seras la victime offerte à Jupiter, et c'est toi l'étranger qui donneras de l'eau à l'Égypte » (*L'Art d'aimer*, I, v. 643-644).

L'amant invité à un comportement volage trouve ainsi un modèle mythologique dans le personnage pour le moins ambigu du roi Busiris,

descendant d'Io. D'une part, le conseil du devin Thrasius est un motif d'horreur, tant dans la Grèce classique que dans l'Égypte historique, d'où les sacrifices humains sont bannis. De ce point de vue, punir un conseiller aussi infâme peut apparaître comme une forme, certes expéditive, de justice. D'autre part, pourquoi alors le punir en le sacrifiant ? Pourquoi en faire la première victime d'une série qui, bien qu'Ovide n'en parle pas ici, ne prendra fin qu'avec Hercule ? Le roi d'Égypte adhère manifestement au cruel jeu de mots qui consiste à faire de l'étranger une victime sacrificielle, de celui qui devrait être un hôte. Dans le mythe grec, ce personnage incarne vraisemblablement la vision négative d'un pouvoir « oriental » tyrannique et sacrilège et, peut-être, le souvenir d'une période de fermeture de l'Égypte vis-à-vis de la Grèce. Dans la référence ovidienne, c'est l'ambivalence qui domine : l'horreur et l'exotisme demeurent, mais ils sont compensés par le fait que, *mutatis mutandis*, « tel est pris qui croyait prendre » et que cette justice sauvage n'est pas l'apanage des seuls étrangers. Ovide donne en effet pour autre exemple le tyran sicilien Phalaris, condamnant à son propre taureau d'airain l'inventeur athénien Perillus, qualifié à la fois de « furieux » et de « malheureux » (*uiolens, infelix*, v. 651-652). Dans cette double illustration outrée d'un comportement amoureux discutable, le poète passe en virtuose de la violence à la légèreté en se concentrant sur un paradoxal et juste retour des choses. Dans cette composition pleine d'un humour déroutant, voire choquant, l'Égypte ne semble donc pas tenir un rôle particulier. Lorsque Ovide fait allusion à un mythe qui a trait à l'Égypte, choisit-il ce mythe seulement pour son récit, ou aussi parce que ce récit passe par l'Égypte ? Une réponse nuancée ressort de l'examen des deux mentions explicites de l'Égypte dans les œuvres d'exil, deux mentions qui concernent elles aussi la descendance d'Io.

L'Égypte comme image inversée

Exilé sur le Pont-Euxin, l'actuelle mer Noire, pour un motif encore débattu de nos jours, Ovide adresse à ses proches demeurés à Rome les célèbres *Tristes* et les *Pontiques*, les premiers en préservant l'anonymat des destinataires, les seconds en les nommant ouvertement – indice qu'à défaut d'être en sécurité dans cette région convoitée par les peuples limitrophes, il semble subir un peu moins lourdement la disgrâce impériale. Ses écrits de cette période nous le laissent imaginer conscient de la lassitude de ses amis

impuissants à le réintégrer dans les bonnes grâces d'Auguste et déçu du manque de zèle qu'il prête à son épouse. L'exhortant à plaider sa cause auprès de l'impératrice, il énumère les figures féminines mythiques devant lesquelles il comprendrait qu'elle recule. Or, s'exclame-t-il,

Ce n'est pas l'impie Progné ou la fille d'Aéétès que ta voix doit émouvoir, ni les brus d'Egyptus, ni la cruelle épouse d'Agamemnon [...] mais la première des femmes [...] (*Pontiques*, III, v. 119 *sq.*).

Pourquoi les Danaïdes, filles de Danaüs qui, sur son ordre, ont toutes (sauf une) égorgé leur cousin germain de mari lors de leur nuit de noces, sont-elles ici désignées par rapport à leur oncle et beau-père Egyptus, frère de Danaüs ? Est-ce pour une raison de rythmique, par souci didactique flattant au passage l'auditoire, en vertu de la recherche systématique de l'originalité stylistique ? Ou est-ce pour mettre en exergue un caractère non grec par ailleurs discutable (cf. *infra*) dans le cas de ces cinquante épousées destinées au châtement infernal qui porte leur nom ? Il est difficile de se prononcer sur cette mention peut-être anodine, mais une autre occurrence de la formule « brus d'Egyptus » donne une coloration plus perceptible à l'Égypte ici évoquée à travers la figure mythique de son roi éponyme.

Cette occurrence se trouve dans un poème violemment dirigé contre un certain Ibis, prête-nom d'un intrigant, voire d'un ami devenu malveillant qui, à Rome, semble désireux de s'accaparer la fortune du poète. Le genre littéraire de cette œuvre et son titre même indiquent une influence égyptienne ou, plus exactement, gréco-égyptienne : dans un monde hellénistique fasciné par la magie et les pratiques connexes, une place particulière était réservée aux poèmes de malédiction (*arai*) composés au sein de l'École d'Alexandrie, notamment par Callimaque (v. 305-240 avant l'ère commune), originaire de la colonie grecque de Cyrène, dans l'actuelle Libye. Ce dernier voua aux supplices infernaux son ancien disciple et ami Apollonius de Rhodes, devenu un ennemi mortel conspué sous le pseudonyme d'Ibis, cet oiseau réputé se nourrir de serpents venimeux dont il réduisait la symbolique en le connotant comme un animal plus inquiétant que bienveillant. Bien qu'Ovide admire davantage la maîtrise technique que l'originalité de Callimaque, il s'est manifestement inspiré de lui pour sa propre imprécation.

Tu seras chassé à l'opposé des champs Élysées et tu habiteras le séjour de la foule des coupables : Sisyphé est là roulant son rocher et le ressaisissant, et celui qu'entraîne,

enchaîné, l'orbe d'une roue rapide et les Bélides portant sur leurs épaules une eau destinée à fuir, troupe sanglantes, brus d'Egyptus l'exilé. Le père de Pélops veut cueillir des fruits à sa portée et toujours aussi il est privé d'une eau qui toujours coule à profusion ; celui qui de la tête aux pieds mesure neuf arpents présente sans cesse à l'oiseau les entrailles qui lui sont dues (*Contre Ibis*, v. 173-174, 177-178).

Ici encore, les Danaïdes sont situées par rapport à leur beau-père Egyptus, ainsi que par rapport à leur grand-père Belus, homonyme mais distinct du dieu babylonien rapproché de Zeus / Jupiter – comme l'atteste Évhémère (v. 340-260 avant l'ère commune), d'ailleurs traduit en latin par Ennius (239-169 avant l'ère commune). Elles apparaissent dans la série des suppliciés des Enfers, entre Sisyphe et Ixion d'une part, Tantale et Tityos d'autre part, c'est-à-dire entre ce qui roule, la pierre et la roue enflammée (le mouvement stérile), et ce qui (ne) nourrit (pas), les fruits et l'eau hors d'atteinte, les entrailles offertes à l'oiseau (la terre stérile). Elles-mêmes se rattachent à la première partie de la série par le fardeau qu'elles portent et à la seconde partie par l'eau qui s'en écoule. En outre, au sein de chaque partie, le premier terme est désigné par son nom ou par sa généalogie, le second par sa seule peine ; entre les deux, les Danaïdes sont désignées doublement par leur généalogie (grand-père et beau-père). Enfin, les personnages nommés sont également des ancêtres mobilisant la topologie en tant que dimension de la mythologie grecque : Sisyphe et Corinthe, Pélops et le Péloponnèse... on attendrait donc Danaüs et les Danaens, l'un des noms sous lesquels Homère désigne les Grecs dans l'*Iliade*. Virgile lui emboîtera le pas en plaçant dans la bouche d'un Troyen cette phrase devenue locution latine : « *Timeo Danaos et dona ferentis* », « Je redoute les Grecs même lorsqu'ils apportent des présents » (*Énéide*, II, 49). Au contraire, c'est Belus qui est évoqué, comme s'il fallait remonter la généalogie, et c'est Egyptus qui est qualifié d'exilé ; or c'est son frère Danaüs qui s'est vu contraint de quitter l'Égypte ou la Libye pour Argos ! De fait, il faut remonter à l'origine de la lignée, à Io : Ovide narre sa fuite en Égypte, non sans la qualifier expressément d'argienne et de fille du fleuve d'Argolide Inachus (*Métamorphoses*, I, 583 et 726). Déjà Eschyle (v. 525-456 avant l'ère commune), dans les *Suppliantes*, avait mis en évidence le retour aux sources opéré par Danaos et ses filles demandant l'asile en Argos. De ce point de vue, Danaüs revient au berceau de la famille, auprès du lit du fleuve Inachus, tandis qu'Egyptus demeure exilé en Égypte... Cette manière de lire le mythe des Danaïdes, émouvante de la part d'un poète lui-même puni d'éloignement – certes pas « *exul* » mais bien

« *relegatus* » –, est instructive sur la valence de la Grèce et de l'Égypte, respectivement terre d'origine et terre d'exil des frères ennemis... Tout se passe comme si l'Égypte, étape obligée de toute remontée vers l'origine, renvoyait en dernière analyse à la Grèce, dont Rome se présente volontiers comme la continuation et la sublimation. À cet endroit, Ovide anticipe sur le regard que les commentateurs contemporains portent sur les mystères en plaidant à sa manière pour leur originalité, fruit d'une rencontre entre l'Égypte et la Grèce. En d'autres termes, les institutions les plus anciennes ont beau être remarquablement conservées dans un cadre égyptien, leur origine ultime relève des dieux gréco-romains. Le prolongement logique du raisonnement est donc tout à la gloire de l'Empire qui, en filigrane, transparaît ainsi comme le glorieux héritier spirituel des deux cultures les plus importantes de l'Antiquité, du moins aux yeux d'un Romain.

À l'issue de ce parcours limité, nous pouvons d'abord conclure que toute mention de l'Égypte n'est pas nécessairement significative. Ainsi Ovide peut-il faire référence à un mythe dont la dimension égyptienne constitue l'une des clés interprétatives, mais sans s'intéresser à cette clé en particulier. C'est là une constatation importante, mais frustrante. Heureusement pour nous, Ovide comme Virgile, parfois l'un à la suite de l'autre, évoquent l'Égypte dans un contexte mythologique ou politique au sein duquel elle revêt une importance considérable. L'ensemble s'articule alors autour de trois thèmes dont deux sont souvent entremêlés : la quête de l'origine, les rapports entre cultes et dieux nationaux, la réflexion sur la royauté ou autre forme de pouvoir. À lire les tableaux de la bataille d'Actium, motif important du dernier thème, l'on réalise que les disciplines aujourd'hui scientifiques et distinctes de l'histoire, de la politique et de la théologie au sens large – non strictement chrétien – de discours sur le religieux se rejoignent et se répondent grâce à la parole englobante des poètes. Ceux-ci réinvestissent en outre des thèmes qui leur sont manifestement antérieurs pour suggérer une vision duelle de l'Égypte en tant qu'héritage archaïque, mystérieux, dangereux, et de Rome en tant que synthèse des traditions latines et grecques. Dans ce cadre, les convergences entre l'Égypte et Rome sont tantôt acceptées – que l'on songe à la tradition des abeilles chez Virgile –, tantôt refusées – c'est le cas d'Apollon et Anubis chez le même Virgile –, mais elles s'intègrent toujours, *in fine*, dans un jeu de miroir où l'Égypte est sous-déterminée par rapport à Rome. La

construction en miroir avec surdétermination de la culture d'où est issu le récit est une structure bien connue des mythologues. C'est dans ce sillage que Virgile et Ovide inscrivent des œuvres personnelles, mais pétrées de mythologie et de « théologie ». Sous leur calame, l'Égypte constitue ainsi par rapport à Rome une sorte de négatif, dans le double sens d'image inversée et de repoussoir. À l'exception des cultes « orientaux » qu'Ovide emploie comme référence au même titre que la mythologie gréco-romaine, l'Égypte semble donc exercer sur les deux poètes une attraction à la mesure d'une altérité qui jamais ne rime avec égalité.

DES MACÉDONIENS EN ÉGYPTÉ

LE POUVOIR DES LAGIDES

Alessandro Cavagna

Quand Alexandre, pendant les derniers mois de l'année 332 av. J.-C., passa le Pélousion, il n'était certainement pas le premier hellénophone à pénétrer en Égypte. Dès l'époque archaïque, des habitants de Milet s'étaient installés sur le bras bolbitinique du delta du Nil et, comme le raconte Hérodote, le pharaon Amasis, au VI^e siècle av. J.-C., avait fait de Naucratis une base commerciale, ainsi qu'un lieu de contrôle des marchands grecs.

Qui plus est, beaucoup de voyageurs, de géographes et d'historiens avaient offert au public grec des narrations détaillées du monde égyptien, parfois même reposant sur une connaissance directe.

À Memphis, au IV^e siècle av. J.-C., vivaient des Ioniens et des Cariens, et de nombreux commerçants grecs avaient compris les énormes potentialités économiques offertes par les produits locaux (notamment les céréales, le papyrus, les dattes...) dont les prix étaient relativement contenus. Les nombreuses découvertes de monnaies grecques confirment leur présence en Égypte. Il ne faut pas négliger non plus les mercenaires grecs de différentes provenances, pour certains liés aux Perses, pour d'autres soudoyés par les derniers pharaons indigènes « indépendantistes ».

Il s'agissait donc de présences de nature commerciale, militaire et culturelle mais jamais organisées dans le tableau d'une conquête : ce passage se vérifia seulement avec Alexandre le Grand.

Selon l'*Anabase* d'Arrien, après avoir laissé Tyr et Gaza, déjà conquises, et traversé le lac Sérbonide, lieu semé d'embûches, en novembre 332 av. J.-C., Alexandre gagna la terre des Pharaons. Son arrivée, accueillie par une grande foule, ne déclencha pas de troubles : le Perse Mazacès, qui venait d'être nommé satrape par Darius III, décida de se rendre. Quinte-Curce, dans le IV^e livre de ses *Histoires*, rapporte ainsi les événements : « Il [Alexandre] était près de Memphis ; le préteur de Darius, Mazacès, qui défendait la ville, livra à Alexandre l'or disponible, plus de huit cents talents, avec tout le mobilier royal » (IV, 7, 4). En fait, la rencontre du politique avec la réalité égyptienne dut être plus complexe : d'un côté, une partie de la population vit l'arrivée d'Alexandre comme une libération de la domination perse, et il est probable que des relations se nouèrent entre les Macédoniens et les familles dynastiques les plus puissantes du delta ; de l'autre, le roi macédonien comprit tout de suite qu'en Égypte il serait impossible de gouverner sans la collaboration du clergé. C'est ainsi que s'organisa le rituel symbolique du conquérant : contrairement aux Perses, il fit des sacrifices aux dieux égyptiens, et en particulier à Memphis, il honora Apis. Même dans le papyrus de Peukestas, l'un des plus anciens documents grecs connus en Égypte, l'interdiction d'entrer et de profaner l'*oikema* (c'est-à-dire la maison-chambre) du prêtre fait écho à l'exigence de préserver et de renforcer les rapports avec le clergé égyptien.

On pourrait reconnaître encore un signe de la dévotion d'Alexandre à l'égard de la religion locale dans les choix du souverain en matière de construction : il décida de restaurer des temples, notamment la chapelle de Thoutmosis III dans le temple d'Amon à Karnak, ou encore d'en reconstruire entièrement d'autres, comme c'est le cas du petit sanctuaire, anciennement consacré par Amenhotep III, et qui accueillait la barque sacrée dans la troisième antichambre du temple d'Amon à Louqsor.

La naissance d'Alexandrie, nouvelle Athènes

Les sources ne disent rien à propos de la présence de Ptolémée, fils de Lagos, près d'Alexandre en Égypte : ce même Ptolémée, d'abord garde personnel et ami du Macédonien, devint ensuite le premier roi lagide. Nous ignorons aussi s'il prit part à la fondation d'Alexandrie, sa future capitale, ou bien à l'expédition au temple de Zeus Ammon à l'oasis de Siwa, lieu où Alexandre aurait découvert ses origines divines.

La présence d'Alexandre en Égypte fut de courte durée : dès mai 331 av. J.-C. il reprit son voyage au cœur de l'Empire perse, à la poursuite du Grand Roi. Les principales lignes politiques concernant l'administration des terres égyptiennes avaient déjà été définies avant le départ du roi : deux nomarques auraient administré l'Égypte, Pétisis, un Égyptien, pour la Basse-Égypte, Doloaspis, un Perse, pour la Haute-Égypte. Mais, dès l'origine, ce projet était destiné à échouer : Pétisis refusa sa charge, et l'autorité de Doloaspis dut faire place à l'astre naissant Cléomène de Naucratis, auquel les finances égyptiennes avaient été confiées.

Alexandre mourut en juin 323 av. J.-C. à Babylone. C'est une nouvelle fois Quinte-Curce qui nous raconte le plus efficacement cet épisode : « Tout d'abord, le palais entier retentissait de gémissements et de sanglots ; puis, comme dans un désert de solitude, tout se tut, figé dans un silence lugubre : la douleur se mettait à réfléchir sur ce qui allait arriver » (*Histoires*, X, 5, 7). Ce qui se passa par la suite est connu : les dépouilles de cet immense empire auraient été partagées d'abord entre les généraux d'Alexandre, puis entre ses successeurs. Les nécessités de la gestion d'un si grand territoire imposèrent d'ailleurs de répartir dès les premiers moments les satrapies parmi les généraux d'Alexandre, qui endossèrent le rôle de gouverneurs. Tout au long des vingt ans qui suivirent, ces gouverneurs se transformèrent progressivement en rois et cette génération, qui avait connu et parcouru le monde entier, fut capable de dessiner une nouvelle carte politique de l'Occident.

Arrivé comme satrape en Égypte en novembre, Ptolémée se révéla tout de suite très résolu dans ses décisions : il se débarrassa de Cléomène, mal vu par les Égyptiens comme par les Grecs, mais qui avait réussi à remplir les caisses publiques, à ouvrir un atelier monétaire dans le pays et à poser les bases économiques et administratives de l'Égypte grecque. Plus important encore, ce fut Cléomène le premier bâtisseur d'Alexandrie. Née *ex novo* à l'extrémité nord-ouest du pays, cette ville était destinée à devenir, au cours du III^e siècle av. J.-C., le centre commercial le plus puissant, la ville la plus peuplée et la métropole la plus attractive et la plus belle de la Méditerranée orientale. Dans ses deux ports, où le Phare fonctionna longtemps comme guide, les marchandises étaient triées par tonnes à destination de toutes les villes de la Méditerranée. D'ici partaient les navires en direction de l'Égée, de Rhodes, de la mer Noire avec leurs cargaisons de produits égyptiens (vin, blé, papyrus, dattes, glace, lin, etc.) et

de produits exotiques (épices, teintures indiennes, perles et coraux arabes, ivoire et cannelle africains) et d'autres encore, provenant des pays les plus lointains et, dès la fin du III^e siècle av. J.-C., envoyés à Rome, future capitale de la Méditerranée.

Ville éminemment grecque dans sa structure, Alexandrie devint, sous Ptolémée *Philadelphos*, le centre culturel le plus important de son temps, une nouvelle Athènes. Le roi, dont la munificence l'a fait comparer à Louis XIV, bâtit le Musée et appela les savants contemporains les plus renommés. Il enrichit la Bibliothèque du plus grand nombre possible d'œuvres et il imposa la réquisition des livres appartenant aux étrangers débarqués à Alexandrie, auxquels il faisait restituer des copies confectionnées à cet effet. Alexandrie compta ainsi Callimaque, Ératosthène, Apollonius de Rhodes et des auteurs parmi les plus célèbres de l'époque hellénistique. Nous devons à Théocrite, dans son *Idylle* 15, intitulé *Les Syracusaines*, le tableau le plus vivant de l'atmosphère d'Alexandrie à cette époque. La description du parcours de deux femmes, Praxinoa et Gorgo, à travers la ville et jusqu'au Palais royal, pour assister à une célébration en honneur d'Adonis, permet au poète d'exprimer la vitalité de la capitale égyptienne et de la foule des Alexandrins en fête, et de donner la seule description connue de l'intérieur des palais des Ptolémées.

Mais le pouvoir lagide sut s'exprimer sur d'autres plans. Peu après son entrée en Égypte, Ptolémée I^{er} entreprit une politique d'expansion qui, sur le même modèle que celui des autres généraux d'Alexandre, conduisit à la constitution d'un vaste territoire pour son futur royaume. Il s'empara de Cyrène au cours de son expansion en Occident, et, dès les premières années de sa domination, ses relations diplomatiques avec les rois de Chypre –

Nicocréon de Salamine en particulier – établirent les bases de la prise de possession définitive de l'île. Ptolémée mit à la tête de ses récentes conquêtes deux de ses parents les plus fidèles : en 301 av. J.-C. son beau-fils Magas se vit confier Cyrène, tandis que son frère Ménélas reçut Chypre.

Entre 320 et 315 av. J.-C., Ptolémée s'empara de la côte comprise entre le Pélousion et la limite septentrionale du Liban (Cœlé-Syrie). Les Séleucides disputèrent aux Lagides la possession de cette région au cours d'une série de conflits au III^e et au II^e siècle av. J.-C.

Les Ptolémées acquièrent le diadème

L'acte symbolique sans doute le plus important accompli par Ptolémée fut toutefois de s'emparer de la dépouille d'Alexandre. Les sources nous racontent que le corps s'était conservé intact pendant plusieurs jours, en dépit de la chaleur de Babylone et que, deux ans et demi après le décès, le cortège funèbre se mit en marche en direction, selon toute vraisemblance, d'Aigéai, en Macédoine, là où se trouvaient les tombeaux royaux macédoniens. On ne connaît pas l'itinéraire supposé du cortège ; ce qui est sûr c'est que, en Syrie, Ptolémée parvint à intercepter « la glorieuse relique » et à l'emporter à Memphis. Mais c'est seulement sous le règne de Ptolémée II qu'Alexandre fut déposé dans le *Séma* à Alexandrie. L'appropriation de la dépouille du fondateur de l'hellénisme donna aux Lagides la légitimation politique du pouvoir acquis et leur procura une généalogie divine.

Mais l'accomplissement définitif du processus de désintégration de l'unité de l'Empire survint en 305-304 av. J.-C. : après sa victoire sur Ptolémée à Chypre, le général Antigone en 306 av. J.-C. acquit le titre de *basileus* (roi) et, avec son fils Démétrios Poliorcète, il fonda une dynastie. En 305-304 av. J.-C., Ptolémée à son tour se proclama roi d'Égypte et il porta le diadème, c'est-à-dire le symbole de la victoire athlétique qu'Alexandre lui-même avait ceint.

Récemment créés, ces rois avaient hérité de l'empire qu'ils venaient de se partager, d'une autonomie territoriale, d'une forme politique (la monarchie) et d'une indépendance monétaire, c'est-à-dire quelques-uns des principes fondamentaux qui définissent un État. Cependant, l'autoproclamation et l'acquisition symbolique du diadème n'arrivèrent pas à résoudre efficacement le problème de la légitimité politique et juridique des nouveaux pouvoirs. Les souverains ne pouvaient se réclamer ni d'un héritage de sang, ni d'une base autochtone, ni d'une présence ancestrale sur le territoire, autant d'éléments essentiels à cette légitimation. La monarchie macédonienne, modèle de royauté pour ces royaumes fraîchement créés, n'avait pas davantage élaboré de théorie cohérente dans ce domaine : grâce au consentement de la noblesse guerrière macédonienne, en 359 av. J.-C., Philippe II, père d'Alexandre, s'était emparé du pouvoir, après en avoir dépossédé son neveu mineur, Amyntas IV, sans susciter de crise dynastique. De la même façon, en 317 av. J.-C., Philippe Arrhidée, le demi-frère d'Alexandre et régent de l'Empire, fut massacré, comme en 310-309 av. J.-

C. l'avait été Alexandre IV le fils du conquérant, sans que ces faits sanglants n'aboutissent à un débat sur les critères de légitimation du trône.

Le pouvoir de Ptolémée et des autres souverains hellénistiques eut donc pour socle un droit acquis à travers la victoire, comme cela avait été le cas d'Alexandre, et ils furent en conséquence les légitimes « propriétaires » de leur royaume en tant que vainqueurs de leurs ennemis.

Cependant, en 305-304 av. J.-C., Ptolémée venait de subir une terrible défaite par la main d'Antigone à Salamine de Chypre et son autoproclamation se comprend en termes d'affirmation d'une réalité déjà établie depuis des années : son autorité, dans les faits, sur l'Égypte, confirmée par la stèle du satrape de 315 av. J.-C.

Plutarque, au II^e siècle apr. J.-C., témoigne de l'importance de l'idée de victoire dans la légitimation du pouvoir à ce moment de l'histoire hellénistique. L'historien rappelle : « Celui-ci [Aristodème, un membre de l'entourage d'Antigone], lorsqu'il fut près du souverain, étendit la main droite et cria d'une voix forte : "Salut, roi Antigone !" Nous avons vaincu Ptolémée en bataille navale. [...] C'est alors pour la première fois que la foule salua à grands cris Antigone et Démétrios au titre de rois [...]. Apprenant cette nouvelle, les gens d'Égypte, eux aussi, proclamèrent roi Ptolémée, car ils ne voulaient pas paraître abaisser leur fierté à cause de la défaite subie » (*Vie de Démétrios*, 17-18).

La guerre et la victoire sont aussi liées au droit de possession et de maîtrise de la terre. Alexandre, en se rattachant à la tradition grecque, était devenu roi grâce au droit de conquête (*doriktetos chora*) et, en débarquant en Asie en 334 av. J.-C., il avait symboliquement figé sa lance dans la terre. Suivant son exemple, Ptolémée et ses successeurs purent considérer leurs royaumes comme issus d'une conquête, même si, comme l'on a vu, il s'agissait d'une conquête qui dissimulait un partage politique.

Aux yeux des Grecs et des Égyptiens également, ce camouflage parut suffisant pour définir l'autorité du pouvoir des Lagides. Mais les Grecs, dans l'Égypte du III^e au I^{er} siècle av. J.-C., représentaient une minorité, quoique dominante, dans la population locale, et il n'y avait que trois villes de statut grec : Alexandrie, Naucratis et Ptolémaïs.

Une politique d'intégration

Aux yeux des Égyptiens, notamment du puissant clergé et de nombreux membres de l'administration et de la bureaucratie, les Ptolémées auraient pu apparaître comme une élite dominatrice, étrangère à la réalité de la société égyptienne, exactement comme cela avait été le cas des Perses. Pour pallier ce décalage, les Lagides poursuivirent, au moins apparemment, une politique d'intégration et de construction d'une royauté compréhensible et recevable par les autochtones. Ils s'adaptèrent donc à la tradition pharaonique : si Alexandre n'organisa pas une cérémonie de couronnement à la manière des pharaons, par la suite, cette tradition ancestrale devint une coutume habituelle chez les Lagides et les noms des Ptolémées inscrits dans les cartouches prirent place aux côtés des titulatures royales en écriture hiéroglyphique. Les deux couronnes, la rouge de la Basse-Égypte et la blanche de la Haute-Égypte, symboles caractéristiques du pouvoir égyptien, retrouvèrent leur place dans les portraits officiels. Les parois des pylônes, des couloirs, des cours et des salles des temples bâtis ou restaurés par les Lagides à Kôm Ombo, Dendérah, Edfou, Esna témoignent des efforts d'intégration du modèle égyptien à celui de la royauté grecque.

Il apparaît donc clairement que la politique religieuse des Ptolémées doit être interprétée selon une logique de calcul sur le plan politique, notamment, pour ces souverains, comme un moyen de pénétrer dans la société locale. Le décret de Canope de 238 av. J.-C. et la pierre de Rosette de 196 av. J.-C., grâce à laquelle Jean-François Champollion parvint au déchiffrement des hiéroglyphes, sont des témoignages de l'importance donnée par les Lagides à l'aspect et au faste religieux ainsi qu'au clergé égyptien. Nous pouvons lire dans le décret de Canope :

Sous le règne de Ptolémée, fils de Ptolémée et d'Arsinoé, dieux Adelphe, l'an XI [...]. Les grands-prêtres et prophètes et ceux qui pénètrent dans le sanctuaire pour la vêtue des dieux, et ptérophores et hiérogrammates et les autres prêtres qui se sont réunis des temples du pays pour le 5 de Dios, jour où l'on célèbre la naissance du roi, et pour le 25 du même mois, jour dans lequel il reçut de son père la couronne, s'étant assemblés en conseil ce même jour dans le temple des dieux Évergètes à Canope, ont dit : « Attendu que le roi Ptolémée [III], fils de Ptolémée et d'Arsinoé, dieux Adelphe, et la reine Bérénice, sa sœur et femme, dieux Évergètes, ne cessent de combler de nombreux et grands bienfaits les temples du pays en augmentant de plus en plus les honneurs des dieux et en prenant soin, en tout circonstance, d'Apis et de Mnévis et des autres animaux sacrés, avec de grandes dépenses et des approvisionnements ; que les statues sacrées, emportées du pays par les Perses, il les a, à la suite d'une expédition faite au-dehors, sauvées et rapportées en Égypte pour les restituer aux temples d'où chacune avait été enlevée primitivement ; qu'il a maintenu le pays dans la paix [...], il a paru convenable aux prêtres du pays que les honneurs rendus antérieurement dans les temples au roi Ptolémée et à la reine Bérénice

[...] soient augmentés [...] » (A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire des Lagides*, I, p. 266-272).

Ou encore dans la pierre de Rosette :

Les grands-prêtres et prophètes et ceux qui pénètrent dans le sanctuaire pour l'habillement des dieux, et ptérophores et hiérogammates, et les autres prêtres qui, des temples du pays, s'étant rendus à Memphis au-devant du roi [...]. Considérant que le roi Ptolémée [V] toujours vivant, chéri de Phtha, dieu Épiphanie, Euchariste, issu du roi Ptolémée et de la reine Arsinoé, dieux Philopators, a comblé de bienfaits les temples et ceux qui y demeurent, et tous ceux qui sont rangés sous sa domination ; qu'étant dieu, né d'un dieu et d'une déesse, comme Horos, le fils d'Isis et d'Osiris, qui a vengé son père Osiris ; envers les dieux plein d'une piété généreuse, il a consacré aux temples des revenus en argent et en vivres, et supporté de grandes dépenses pour amener la sérénité en Égypte, et pour établir l'ordre en tout ce qui concerne le culte ; [...] il a ordonné que les revenus des temples et les contributions qui leur étaient accordées chaque année, tant en vivres qu'en argent, ainsi que les parts équitables assignées aux dieux sur les vignobles, les jardins et sur les autres terrains qui appartenaient aux dieux sous le règne de son père, resteraient sur le même pied [...] (*ibid.*, p. 370-376).

Il est évident que la structure ramifiée de ce clergé et son indiscutable autorité pouvaient constituer un instrument essentiel de domination et, pourtant, les deux décrets, inscrits en hiéroglyphe, démotique et grec, et donc en théorie lisibles par tous les sujets alphabétisés du royaume, montrent bien le caractère généreux de Ptolémée III et de Ptolémée V à l'égard des institutions des temples.

Le syncrétisme alexandrin

En plus de la conservation des structures de la tradition égyptienne, de nouvelles formes de culte se développèrent tout au long des trois siècles de domination lagide. Tout d'abord, les Grecs introduisirent, dans les villes principalement, les cultes qu'ils importèrent du monde hellénique. À Alexandrie, de nouveaux temples furent érigés *ex novo*, dédiés aux dieux grecs mais, dans la plupart des cas, on introduisit dans les temples égyptiens des statues de divinités étrangères à côté des modèles traditionnels. Et cela grâce à la profonde perméabilité de la religion locale à l'égard des cultes et des dieux étrangers, mais également grâce à l'attitude des Grecs résidents en Égypte, qui ne se limitèrent pas seulement à exercer une *interpretatio graeca* pour intégrer les divinités indigènes, mais qui reconnurent souvent l'efficacité de ces dieux étrangers, en démontrant une tolérance inconnue des religions monothéistes. Bon nombre de papyrus nous montrent des

Grecs qui invoquent les dieux égyptiens ou qui leur demandent secours, ou encore qui leur présentent des offrandes. Le résultat fut la création d'un syncrétisme, parfois incohérent, parfois surprenant : c'est à l'époque lagide que les cultes d'Isis et de Sérapis sortirent d'Égypte, pour atteindre le monde romain, auquel ils offriront des formes religieuses parmi les plus intéressantes.

Les Ptolémées eux-mêmes se firent les promoteurs de la naissance graduelle d'un culte dynastique. Ptolémée I^{er}, après s'être emparé du corps d'Alexandre, conféra une grande importance à la célébration du jeune roi. En effet, une statue à cheval avait été érigée à Alexandrie en mémoire du fondateur de la capitale et le culte héroïsé au Macédonien fut représenté plus tôt sur la monnaie dès 320 av. J.-C., c'est-à-dire du moment où Ptolémée I^{er}, interrompant la tradition unitaire de la monnaie impériale unique, avait fait représenter sur le droit de ses émissions en argent la figure du conquérant divinisé coiffé d'une tête d'éléphant, pour commémorer la guerre entre Alexandre et le roi indien Poros. Des jeux furent aussi institués et le culte du souverain divinisé devint officiel par la création d'un sacerdoce éponyme en 290-289 av. J.-C.

Ptolémée II *Philadelphos*, peu après la mort de Ptolémée I^{er} (282 av. J.-C.) organisa à son tour des jeux funèbres et des sacrifices en l'honneur de son père, tandis que, dès 273-272 av. J.-C., le couple royal formé par Ptolémée et sa sœur-femme Arsinoé II, bien que tous les deux encore vivants, furent divinisés en tant que *Theoi Adelphoi*, frères divins. Ce sont encore les monnaies, principalement celles en or, qui témoignent de ce passage cultuel : des pièces lourdes furent frappées pour l'occasion, avec les bustes des souverains défunts, Ptolémée I^{er} et Bérénice I^{re} accompagnés de la légende (ou inscription) *Theoi* et les bustes des souverains vivants avec la légende *Adelphoi*. Quelques années plus tard, à l'occasion de la mort d'Arsinoé II (270 ou 268 av. J.-C.), l'institution d'un culte de la reine morte divinisée acquit des proportions considérables. Dès le début, une canéphore, associée au culte de la reine, fut incluse dans le groupe sacerdotal responsable du culte d'Alexandre ; un *Arsinoeion*, c'est-à-dire un sanctuaire dédié à Arsinoé, fut fondé au centre d'Alexandrie. De là, probablement vers la fin de l'année égyptienne, partait une procession (dont nous parlent les *Dèmes d'Alexandrie* de Satyre) qui traversait la ville en direction du *Ptolémaieion*. Une statue de la reine fut installée dans tous les temples égyptiens dédiés à d'autres divinités, et sur les émissions en or et

en argent parut le portrait de la reine divinisée. En plus, comme le démontre le *Papyrus Revenue Laws*, Ptolémée II associa les revenus de l'*apomoira*, c'est-à-dire de la taxe sur les produits des vignes et des jardins, à ce culte de la reine. Le culte dynastique se poursuivit, dans la forme établie par le *Philadelphos*, jusqu'à Cléopâtre VII, en y associant progressivement tous les rois.

Divinisation du pouvoir et système de monopoles

Cet appareil religieux et cultuel, destiné à atteindre l'immortalité, comme celle acquise par Alexandre, ne survivra pas à la défaite d'Actium. Quand Auguste, après avoir vaincu Antoine et Cléopâtre VII et avoir « ajouté » l'Égypte à l'Empire du peuple romain, gagna Alexandrie et visita le tombeau d'Alexandre, il ne montra aucune *pietas* à l'égard de la dynastie qu'il venait de battre. Suétone (*Vie d'Auguste*, 18) et Dion Cassius (*Histoires*, LI) racontent qu'Auguste, après avoir déposé une couronne d'or sur le cercueil d'Alexandre, ne prêta aucune attention aux Lagides, en affirmant qu'il était venu rendre des honneurs à un roi et non pas à des morts.

La divinisation du pouvoir lagide, qui s'est progressivement développée en Égypte, se comprend sans doute par l'exigence des Ptolémées à créer une adhésion du pays, notamment parmi ceux qui reconnaissaient leur idée d'État dans la royauté divine égyptienne. Cette légitimation divine s'explique aussi comme trait d'union entre une élite sociale et religieuse qui constituait le noyau essentiel de la complexe société égyptienne du III^e siècle av. J.-C., et un monde gréco-macédonien en grande partie étranger aux formes de la royauté orientale. Et, à propos de cette étrangeté de la couche gréco-macédonienne, il ne faut pas oublier que le premier des Ptolémées à apprendre la langue égyptienne fut Cléopâtre VII, au I^{er} siècle av. J.-C. !

Par ailleurs, il faut aussi lire cette autocélébration des Lagides du point de vue de l'autoritarisme caractéristique des nouveaux pouvoirs qui sortirent de la division de l'empire d'Alexandre. Cet autoritarisme, masqué par la religion, se retrouve aussi dans la structure administrative du royaume. Ptolémée I^{er} avait « hérité » d'un territoire dont la propriété, dès l'époque pharaonique, appartenait à la Couronne. Ce droit de propriété, même à l'époque tardive, avait amené à une gestion des terrains organisée à

travers un système complexe de redistribution. Une partie de ces terrains était administrée directement par le roi et par ses intendants (*ghe basiliké*, « terre royale »), une autre appartenait probablement aux villes grecques, c'est-à-dire Alexandrie, Naucratis et Ptolémaïs (*ghe politiké*, « terre de la polis »), et une troisième partie était confiée par le roi à d'autres composantes sociales (*ghe en afesei*, « terre en concession »). Les temples et les soldats (*cleroukoi*) furent principalement intéressés à ces concessions. Des calculs élaborés sur la base des données du village de Kerkéosiris, dans le nome Arsinoïte (Fayoum), montrent que, en 118 av. J.-C., encore, malgré les nombreuses concessions de terres royales surtout en faveur des temples, 52 % faisaient encore partie des terres royales, 33 % des terres étaient des cléroutiques, 6 % étaient des concessions aux temples et seulement 9 % étaient destinés à d'autres catégories.

Parmi les terres en concession, il faut aussi considérer les domaines donnés par le roi à des fonctionnaires de niveau moyen ou élevé (*doreai*). La plus fameuse est la *dorea* d'Apollonios, administrateur des finances de Ptolémée II : un grand nombre de papyrus appartenant aux archives de Zénon, économe d'Apollonios, nous permettent de connaître en détail la structure de ce vaste domaine (2 800 ha) situé près de Philadelphia dans le Fayoum. On y voit employer un grand nombre de travailleurs subordonnés, dont l'activité principale est la culture des céréales, à côté desquels la viticulture joue aussi un rôle important. On remarque un effort technologique important, par exemple à travers l'emploi du *shaduf* pour puiser l'eau, ou encore de la vis d'Archimède pour arroser les terrains. Les dernières lettres conservées dans les archives nous permettent de confirmer le droit d'aliéner ces terrains : à la mort de Ptolémée II, en 246 av. J.-C., Apollonios disparaît des rangs de l'administration, peut-être parce qu'il est tombé en disgrâce, et sa *dorea* est liquidée en 243 av. J.-C. Malgré la concession de la terre, qui pouvait donc être révoquée, chaque décision à propos des cultures revenait au roi (et à son administration) : l'État élaborait une programmation (*diagraphé tou sporou*) qui imposait la typologie de semence, à laquelle les paysans devaient se tenir. Un grand nombre d'administrateurs (des agents royaux aux chefs de village, des gardes aux scribes) avaient pour tâche de surveiller que les prescriptions fussent réalisées et d'enregistrer la récolte, les conditions de l'inondation, l'extension des cultures. Le but du système était évidemment de calculer les taxes que chaque paysan devait au fisc. Ces impôts étaient lourds, et il

fallait aussi restituer, avec une majoration, la valeur des semences prêtées par l'État au début de la saison. À tout cela s'ajoutait le système complexe des corvées qui imposait, dans la période qui suivait les inondations du Nil, la manutention des œuvres de canalisation des eaux. On envoyait les céréales, le produit principal, avec les autres denrées, aux greniers royaux situés dans les nomes, d'où elles prenaient la voie du Nil pour arriver enfin à Alexandrie.

Cette discipline du système économique de l'Égypte, où chaque choix en agriculture comme dans la plupart des autres activités était défini avec attention par un organisme central, est le cœur d'une structure de monopoles qui purent garantir aux rois lagides une énorme richesse pendant toute la durée de l'époque hellénistique. Au 1^{er} siècle av. J.-C. encore, les sources nous disent que les entrées de Ptolémée XII s'élevaient à 12 500 talents, un chiffre important, si nous le comparons aux 14 800 talents attribués à Ptolémée II, et ce malgré la crise politique que le royaume avait traversée. À partir de 207-206 av. J.-C. la Haute-Égypte s'était soustraite au gouvernement central et une dynastie indigène tenait le sud du pays jusqu'à ce que, en 186 av. J.-C., Ptolémée V réussisse à reprendre la région. De plus, entre 170 et 168 av. J.-C., Antiochos IV de Syrie avait conquis l'Égypte, en faisant de Ptolémée VI son otage, et c'est seulement l'intervention du Romain Popilius Laenas qui permit à la dynastie lagide de récupérer son territoire. Diodore raconte la brève usurpation de Dionysios Pétosarapis, qui se rebella en exploitant la profonde rivalité qui existait entre les deux frères Ptolémée VI et Ptolémée VIII. Une discorde semblable opposa les successeurs, Ptolémée IX et Ptolémée X. Au même moment, des pertes territoriales étaient advenues : la Coélé-Syrie en 200 av. J.-C. (conquise par les Séleucides) et Cyrène (cédée à Rome par testament en 96 av. J.-C.). Malgré la tentative de Cléopâtre VII, la dernière des Lagides, de donner une nouvelle vigueur au royaume ptolémaïque, la défaite d'Actium subie par la coalition avec Marc Antoine marqua définitivement la fin de l'indépendance de l'Égypte grecque. Dès le 31 av. J.-C., elle devint une province du nouvel empire bâti par Auguste.

ALEXANDRE, « FILS D'AMMON »

Michel Cazenave

On s'est souvent interrogé sur la geste d'Alexandre, en se demandant notamment pourquoi, après la chute de Tyr, il a éprouvé le besoin de se rendre en Égypte... et encore ! à l'oasis de Siwah – ce qui, à l'évidence, représentait un « sacré » détour par rapport à son ambition déclarée de marcher vers l'Orient – autrement dit, vers la naissance du soleil.

Pourtant, comme toujours avec le conquérant, les motifs géopolitiques, c'est-à-dire la prise en compte des réalités comme elles se présentaient, se mêlaient étroitement avec les injonctions mythologiques.

Or, on sait que, par son « père » Philippe de Macédoine, Alexandre se voulait un héraclide, un lointain descendant de celui que nous avons pris l'habitude de désigner sous son nom latin, Hercule.

D'où la nécessité de se rendre maître de Tyr, la ville dans laquelle l'on révérait celui que, dans le syncrétisme de l'époque, on désignait comme Héraklès-Melqart.

Alexandre s'était aussi fixé un triple impératif. Tout d'abord, il voulait faire main basse sur l'Égypte – dans la mesure où elle était la source d'innombrables richesses que le Macédonien devait s'approprier pour pouvoir mener à bien son ambition. Ensuite, il s'agissait pour lui de se faire reconnaître comme un nouveau pharaon fils des puissances divines – étape à la divinisation royale qu'il va mettre en œuvre lorsqu'il aura définitivement pris la place des souverains de la Perse. Enfin, pensons-nous, de s'inscrire, concurremment à son « père », dans sa lignée maternelle, celle

de cette Olympias, initiée aux mystères orgiaques de l'île de Samothrace, qui aura tant compté pour lui, et qui se trouve sans conteste à l'origine de son « rêve éveillé ».

Sur ce point, extraordinairement parlante est une version légendaire de la conception d'Alexandre. Le Pseudo-Callisthène la rapporte bien plus tard – mais dans l'atmosphère « magique » de l'époque, nous avons toutes les raisons de penser qu'elle avait déjà cours en ce temps, et que tous les contemporains en avaient connaissance.

Quelle est donc cette version ? Sinon qu'Alexandre, à la suite d'une ruse qui s'appuyait sur les croyances alors répandues, aurait été le fruit de l'union charnelle d'Olympias et du dernier pharaon de l'Égypte, celui qui est dénommé Nectanébo... (et nous savons bien, aujourd'hui, que c'était là, en effet, le nom de certains pharaons qui ont régné lors des dernières dynasties égyptiennes).

Aller à Siwah, et se faire saluer du nom de « pharaon, fils d'Ammon » – même si, au regard de ce qu'il nourrit déjà dans son cœur, Alexandre feint de le prendre « au pied de la lettre », d'autant plus que, dans le même syncrétisme, Ammon et Zeus sont largement confondus ; et on voit l'avantage qu'on pouvait en tirer vis-à-vis de Grecs allergiques à toute idée de royauté – c'était du coup affirmer sa double ascendance, et se poser comme un nouvel Horus qui pouvait de ce pas se diriger vers le soleil levant ; c'était affirmer une généalogie plus que royale ; c'était légitimer sa marche au-devant de ces contrées où s'affirmait et naissait la lumière du monde...

L'école des Annales nous appris comme l'histoire de l'imaginaire était souvent aussi importante que l'histoire « objective », parce qu'elle rendait compte et souvent, expliquait bien de ses traits. Ne sommes-nous pas ici dans ce cas, et la symbolique assumée ne permet-elle pas de comprendre une démarche qui, autrement, a paru si longtemps pleine de mystère ?

CLÉOPÂTRE, REINE D'ÉGYPTE

Michel Cazenave

On sait comme le rêve de Cléopâtre a traversé les siècles, et comme sa figure aura fasciné les hommes durant les deux millénaires qui viennent de s'écouler. Pourtant, l'a-t-on vraiment comprise ? Et a-t-on bien pris en compte toute la dimension mythologique dont elle témoignait – et qui est sans doute la raison profonde de cette si longue fascination ?

Car il ne suffit pas de rappeler qu'elle était reine d'Égypte : le nom qu'elle portait, Cléopâtre – dans une culture où, pour reprendre la terminologie latine (mais Cléopâtre eut tellement à faire avec Rome !), le nom (*nomen*) avait à voir avec les signes du ciel : il représentait en soi un présage de la vie que l'on devait mener (*omen*), et ouvrait de ce fait aux territoires du sacré (*numen*) –, le nom qui était le sien renvoyait donc directement à cette Cléopâtre qui, fille de Philippe de Macédoine et de sa femme Olympias, était la sœur d'Alexandre le Conquérant.

S'appeler de la sorte, c'était donc affirmer, d'une manière ou d'une autre, que, dans l'éternité des dieux (ce que les Grecs appelaient l'*aïon*), au-delà du temps historique dans lequel il faut pourtant agir, mais qui n'est que « l'image mobile » du cœur même de l'univers, notre reine était la sœur mystique de celui qui avait voulu unifier la terre, et qu'on ne peut la comprendre que si on considère tout ce qu'Alexandre avait emporté de puissance mythique avec lui.

Or, on ne peut entrer, me semble-t-il, dans cette dimension, si on ne fait un peu d'histoire de l'imaginaire – et si, de ce point de vue, on ne remonte

jusqu'à la « geste d'Alexandre » en elle-même, en prenant ensuite en compte tout ce qu'a emporté avec elle cette dynastie des Lagides dont Cléopâtre est finalement l'héritière.

Et Dieu sait que les éléments mythiques, débouchant aussi bien sur des considérations (géo)politiques que sur le plan spirituel, sont ici nombreux – et qu'à les manquer, on passe très certainement à côté de quelque chose d'essentiel !

Que, dépassant les leçons d'Aristote sur la supériorité intrinsèque des Grecs sur ces barbares qui ne savaient pas parler... la seule langue articulée au monde, Alexandre ait voulu instaurer à sa manière, et selon les idées possibles à son époque, une communauté générale des humains, ainsi que le déclare par exemple Plutarque dans ses *Vies des hommes illustres*, ou comme l'avance Diodore de Sicile dans sa *Bibliothèque historique* lorsqu'il parle des derniers projets du monarque que l'on aurait trouvés dans ses archives après sa mort : « Les mariages de peuple à peuple et l'habitude de vivre côte à côte permettraient d'établir entre les deux plus grands continents la concorde générale et les liens d'affection qu'engendre la communauté de sang » – qu'Alexandre ait donc rêvé d'une (impossible ?) *oikouménè*, cela semble aujourd'hui assez évident et fort peu sujet à discussion.

Mais s'avise-t-on de ce que les descendants de l'un de ses principaux lieutenants, ce Ptolémée issu de Lagos, qui se prétendait lui-même fils naturel de Philippe de Macédoine, et à ce titre, un Héraclide, ont, conformément aussi à leurs intérêts bien compris, adopté la même idéologie ?

Si l'on se souvient en effet, de ce que, après la mort du Conquérant, Ptolémée reçut, selon le choix de Perdiccas, l'Égypte en partage et s'opposa à la désignation d'Arridée comme successeur d'Alexandre (« Ptolémée se déclare contre le choix d'Arridée, rapporte ainsi Justin dans les *Histoires philippiques*, non seulement à cause de l'infamie de sa mère, car il était né d'une courtisane de Larissa, mais encore à cause de l'épilepsie dont il souffrait » : l'épilepsie étant considérée en ce temps comme un « mal sacré », on voit tout de suite la forte concurrence à laquelle Ptolémée aurait été soumis !), on ne peut oublier non plus que le même Ptolémée « s'arrangea » pour subtiliser la dépouille embaumée du jeune empereur, et la diriger sur Alexandrie – où elle reposa en paix jusqu'au jour où Octave, vainqueur de Marc Antoine, se mit en tête de la visiter et, par mégarde ? lui

cassa le nez... Ainsi que le raconte Elieen dans les *Histoires variées* (et on s'aperçoit sur-le-champ, à lire ce passage, comme la possession de ce corps sans vie était liée, *aussi*, à bien d'autres choses que de simples préoccupations matérielles) : « Trente jours s'étaient écoulés sans qu'on eût songé aux funérailles d'Alexandre, lorsque Aristandre de Telmise, soit par l'inspiration d'une divinité, soit par quelque autre motif, s'avança au milieu des Macédoniens, et leur dit que les dieux lui avaient révélé qu'Alexandre ayant été pendant sa vie et après sa mort le plus heureux des rois qui eussent existé, la terre qui recevrait le corps où avait habité son âme serait parfaitement heureuse, et n'aurait jamais à craindre d'être dévastée [...]. Ptolémée, s'il en faut croire quelques historiens, ayant enlevé secrètement le corps d'Alexandre, se hâta de le faire transporter en Égypte, dans la ville que ce prince avait décorée de son nom... »

Volonté d'apparaître de la sorte comme un « héritier légitime » ? Sans aucun doute. Attachement au prestige et à la puissance que semblait promettre une telle possession ? Tout aussi certainement. Mais, tout autant, volonté affirmée de relever l'héritage, et d'agrandir la culture hellène aux dimensions d'une « fraternité » universelle – par le mixte de la tradition grecque et de la civilisation égyptienne, avec tout ce que, imaginativement ou non, cette même tradition de la Grèce prétendait avoir reçu du pays des sphinx... Est-ce pour rien, dans cette perspective, que Ptolémée va se décerner le titre de *sôter*, autrement dit : de sauveur, en jetant ainsi les bases de ce qui, les décennies passant et les générations royales se succédant les unes aux autres, va devenir la théorie d'une « monarchie éclairée » telle que des penseurs comme Diognète vont la développer ? Et on ne comptera bientôt plus les *neos Dionysos* (il s'agit bien sûr du Dionysos mystique), les *évergètes* (les bienfaiteurs), les *épiphanes* (ceux qui apparaissent aux humains et leur sont favorables), les *philopator* ou les *philometor* (ceux qui aiment leur père ou leur mère, fût-ce parfois par pure antiphrase) : c'est toute une eschatologie politique qui est ainsi mise en place, qui fait la synthèse de la philosophie de Platon, des ascendances réputées plus ou moins divines de la monarchie de Pella, de la conception de la *xvarnah* (la lumière spirituelle) de l'Empire perse, et de la façon traditionnelle de considérer le pharaon dans son lien intrinsèque avec le dieu Horus. Dans une telle perspective, le roi ptolémaïque est en effet pensé comme un intercesseur entre son peuple et les puissances divines, représentant ces

puissances auprès de ceux qui lui sont soumis, mais aussi, représentant et avocat de ces derniers auprès des divinités.

Et c'est le même Sôter qui, pour concilier le peuple égyptien sur qui il règne et les nombreux Grecs qui ont rejoint Alexandrie, va « inventer » le culte de Sérapis – un Osiris hellénisé plus ou moins assimilé au Dionysos mourant et perpétuellement renaissant comme les mystères s'en étaient répandus en Hellade... Selon Tacite dans ses *Histoires*, Ptolémée en aurait eu la vision dans un rêve, avec l'ordre d'en faire aller chercher la statue dans le Pont – statue que l'on aurait découverte dans les environs de Sinope...

Évidemment, cette version (très tardive) demande à être interprétée, et l'on peut se demander si le nom de Sinope n'est pas, tout simplement, la déformation d'un *Sen Hâpi* d'origine, « la demeure d'Apis », qui renverrait à la colline de Memphis où l'on entretenait l'animal qui portait le même nom et représentait le dieu tutélaire...

Toujours est-il que la dynastie des Lagides débute ainsi un long processus par lequel les mythologies autochtones et les histoires des dieux hellènes vont de plus en plus se rapprocher, jusqu'à en arriver parfois à un total syncrétisme qui se développera avec le succès que l'on sait durant le Haut Empire romain...

Dès la fin du II^e siècle av. J.-C., un *serapeum* est ainsi attesté en Italie, à Pouzzoles, et l'on sait que le culte de ce dieu ne va dès lors cesser de prospérer dans la péninsule malgré l'opposition maintes fois répétée du Sénat : on a beau aller jusqu'à détruire ses statues par quatre fois (officiellement), entre 58 et 48 av. J.-C., cette figure, qui récupère de plus en plus les traits d'Asklepios (celui que nous connaissons sous le nom d'Esculape) – c'est-à-dire qui promet, non seulement de guérir les maux de l'âme, mais aussi ceux du corps à travers la puissance des rêves qu'interprètent ses prêtres – cette figure va donc irrésistiblement s'imposer, en conformité profonde qu'elle est avec les attentes de l'époque et avec son angoisse diffuse.

L'histoire est-elle ainsi finie ? Certes non, et si l'on doit bien avouer que les descendants de Ptolémée ont échoué dans leur rêve de fusionner les deux peuples qu'ils gouvernaient de la sorte (il suffit de prendre en considération sur ce point comme les quartiers grecs et indigènes d'Alexandrie demeureront toujours distincts), on constate cependant comment, dans la mise en avant d'un Harpocrate qui est le correspondant de

Horus le Jeune (cet Harpocrate étant le fils d'Isis et de Sérapis-Osiris), ils ont poursuivi la politique de leur fondateur – et comment le propre fils de Sôter, à la suite de péripéties dynastiques et politiques qu'il serait trop long d'exposer ici dans le détail, va finir par épouser sa sœur en se réclamant de la coutume pharaonique, ce qui lui vaudra le surnom de *Philadelphie* (précisément, celui qui aime sa sœur) – et ce qui va devenir la coutume constante de ceux qui lui succéderont...

On se référera à ce sujet au poème de Théocrite, l'*Éloge de Ptolémée*, écrit dans cette Alexandrie qu'il avait gagnée après des déboires auprès de Hiéron de Syracuse – de Théocrite dont la légende affirme par ailleurs qu'il aurait été éduqué par Philétas de Cos, lui-même précepteur de Philadelphie... Or, que déclare là Théocrite (d'une manière très courtisane, nous le reconnaissons volontiers) ? Sinon que, « au retour de chaque mois, sur leurs autels rougis, il [*Ptolémée Philadelphie*] brûle un grand nombre de grasses cuisses de bœufs, lui et sa vaillante épouse, la meilleure femme qui ait jamais dans un palais entouré de ses bras un jeune époux ; car elle le chérit de toute son âme comme son frère et son mari. C'est ainsi que s'accomplit le mariage sacré [*hieros gamos*] des Immortels, rois de l'Olympe, qu'enfanta la puissante Rhéa... » : quel beau mélange de mythologies grecque et égyptienne – et, sous le chef de cette dernière, l'absence de tout « haut-le-cœur » devant ce qui, pourtant, était humainement considéré, aussi bien en Macédoine que dans le Péloponnèse, comme l'horreur d'un inceste déclaré !

Quand le flot montant du Nil ameublait la glèbe humide...

Il est vrai que Théocrite ne recule devant rien et que, ayant célébré Bérénice, la mère de Philadelphie, et sa sœur Arsinoé dans le même poème – cette Bérénice au sujet de laquelle il écrivit sans doute une autre *Idylle* au texte aujourd'hui largement perdu (mais dont au moins un extrait nous a été transmis par Athénée ; on s'est souvent demandé si cette idylle était destinée à la femme de Sôter ou à la fille de Magas de Cyrène qui épousa Ptolémée Évergète au milieu de III^e siècle av. J.-C., et à la gloire de qui Callimaque produisit sa *Chevelure de Bérénice* : mais Théocrite était-il encore vivant à ce moment ?), il ne craint pas d'en dire – la flatterie visant ses enfants qu'elle touche à l'évidence par ricochet : « De quel éclat aussi brillait entre les femmes renommées pour leur sagesse l'illustre Bérénice,

l'honneur de sa famille ! Sur le sein parfumé de cette princesse, la déesse qui règne à Chypre, l'auguste fille de Dioné avait passé ses mains délicates. Aussi, jamais femme, dit-on, ne plut à son mari autant que Ptolémée aima son épouse, et cependant il était aimé plus encore qu'il n'aimait. [...]. Vénérable Aphrodite, qui l'emportes en beauté sur toutes les déesses, c'est toi qui t'intéressais à cette princesse. » Pour enchaîner presque tout de suite après (il n'est tout de même pas question d'oublier les biens de cette terre, et on s'aperçoit comme s'entremêlent ici les allusions aux dieux et la révérence portée aux possessions matérielles) : « Mille contrées et mille races d'hommes font croître des moissons fécondées par la pluie de Zeus. Mais aucun pays n'en produit autant que la basse terre d'Égypte, quand le flot montant du Nil ameublait la glèbe humide ; aucune non plus ne possède autant de villes peuplées de mortels industriels. Trois centaines de villes y ont été construites, plus trois milliers s'ajoutant à trois myriades, plus deux fois trois et enfin trois fois neuf [manière très compliquée de dire que le pays compte trente-trois mille trois cent trente-trois lieux habités ! Et si Diodore n'en compte que trente mille pour sa part, il faut bien tenir compte de toute la superstition de l'époque qui accordait une aura bénéfique au chiffre 3]... »

Qui pourrait dès lors s'étonner de voir Cléopâtre, dans la même alliance de réalisme et de « rêverie », défendre bec et ongles l'indépendance et la richesse de l'Égypte aux mêmes moments qu'elle apparaît à son peuple sous les traits d'une Isis vivante – et d'une Isis qui a tant à voir avec l'Aphrodite des Hellènes ? Qui pourrait s'étonner, quoi qu'elle en eût par ailleurs, de la voir épouser successivement ses deux frères Ptolémée XIV et Ptolémée XV ?

Si Égyptienne elle était en effet dans certaines des inclinations de son cœur et dans nombre de ses postures, on ne saurait néanmoins oublier que, comme une bonne Lagide, et contrairement à tout ce que répandra furieusement une certaine propagande romaine qui ne reculait devant aucun mensonge ni aucune calomnie, Cléopâtre était d'abord une macédonienne d'origine et une alexandrine – autrement dit, l'héritière du rapport particulier de la dynastie qu'elle concluait au savoir et à la culture : le *Musée* était alors une institution d'État où travaillaient tous les plus grands savants de l'époque, cependant que la *Bibliothèque* rassemblait à peu près toutes les connaissances et toutes les œuvres de l'esprit léguées par plusieurs siècles. La poésie fleurissait dans le delta du Nil, au point de

rencontre des chants d'amour et des enseignements de sagesse de l'Égypte antique avec la tradition bucolique qui était venue de l'autre côté de la Méditerranée... Toute une école s'était ainsi développée, que l'on dénomme précisément celle de la « poésie alexandrine » : Bion et Moschos en relèvent évidemment – ce Moschos qui fut le disciple d'Aristarque, autrement dit le bibliothécaire d'Alexandrie pendant presque quarante ans, globalement sous le règne de Ptolémée *philometor* – tout autant que Callimaque. Au début du 1^{er} siècle av. J.-C., la fameuse *Couronne de Méléagre*, qui influença tellement la poésie latine postérieure (souvenons-nous de ce que Catulle en personne fut « irrigué » par les accents venus de l'Orient), ne comptait pas moins de trente-sept poètes alexandrins, dont Leonidas, Asclépiade et cette Nossis de Locres qui vivait du temps de Sôter, et dont tout un certain nombre d'épigrammes nous a été transmis par le biais de l'*Anthologie grecque* – cependant que Méléagre lui-même, natif de Gadara en Syrie, se réclamait alexandrin de cœur...

De ce point de vue, Cléopâtre était profondément cultivée, et se montrait la digne descendante de sa lignée : polyglotte, elle parlait couramment, nous assure-t-on, plus de sept langues différentes et elle était capable de s'entretenir avec chacun dans son idiome particulier. Elle est réputée avoir été l'auteur d'un *Traité sur les cosmétiques* (ce n'est pas pour rien qu'on est une Isis-Aphrodite), et c'est à elle (on ne prête décidément qu'aux riches !) qu'est attribué le *Canon de Cléopâtre*, l'un des premiers traités d'alchimie, au point de jonction entre l'ancienne joaillerie grecque et la prise en compte de la « philosophie » de l'Égypte, qui annonce déjà le futur hermétisme qui se développera si bien à Alexandrie.

On se dit dès lors que, au-delà de pures considérations stratégiques et géopolitiques (même si ces dernières ont, bien entendu, joué *aussi* un rôle déterminant), Cléopâtre ne pouvait que s'entendre avec César. S'il s'agissait de sauver à la fois matériellement *et* spirituellement l'Égypte dans l'état délabré où l'avait laissée le dernier « pharaon » Ptolémée *Aulète* (« le joueur de flûte » : voilà qui nous en dit long !), la reine ne pouvait que reconnaître l'ambition de celui qui ne pensait qu'à imiter Alexandre et sa marche vers l'est ; elle ne pouvait que s'unir avec celui qui, par Ascagne-Jules, prétendait descendre de Vénus – c'est-à-dire d'Aphrodite en personne.

L'histoire de son échappée de Péluse pour gagner les quartiers du général latin dans les plis d'un tapis qu'on déroula devant lui est-elle

véridique ? Nous n'en savons rien – et qu'importe ? Comme le note Dion Cassius dans son *Histoire romaine*, « c'est une femme d'une beauté surprenante, et à ce moment-là, comme elle est dans la perfection de sa jeunesse, elle est vraiment adorable ; elle possède aussi la voix la plus charmante et une façon de se rendre agréable à tout le monde. / Elle est séduisante à voir et à écouter, et possède le pouvoir de subjuguier quiconque, même un homme repu d'amour qui n'est plus de première jeunesse. » Le portrait est-il un peu forcé ? Nous avons tendance à le croire, et faisons meilleure confiance en la matière à Plutarque lorsqu'il dresse le portrait de la reine dans son *Antoine* de la *Vie des hommes illustres*. Pourtant – et quoi qu'il en soit de cette question (irrésolue, et aujourd'hui insoluble ?) – ce qui compte, ce sont les rapports, y compris charnels, qu'elle entretint avec César : si l'on y réfléchit, lorsque ce dernier fait l'amour avec « Aphrodite », et si l'on considère la généalogie très mythique dont il se réclame, il met en scène un inceste caractérisé puisqu'il couche avec son ancêtre (si Vénus est patronne de la victoire et de la chance sans laquelle on ne peut faire carrière en ce monde, elle est aussi *genitrix*), répondant de la sorte au cauchemar qu'il avait fait en Espagne, et où, comme le rapporte Suétone dans ses *Vies des douze Césars*, il avait rêvé qu'il couchait avec sa mère – rêve qu'on avait fini par interpréter comme ses noces avec la Terre-Mère et, donc, comme l'annonce de son destin prodigieux... Mais il est vrai que, de nouveau, cet inceste est entièrement mythologique et qu'il désigne le régime différent qui est celui des dieux : la *Théogonie* d'Hésiode regorge de ces « incestes sacrés » et, en Égypte même, les jumeaux Isis et Osiris ne sont-ils pas réputés s'être « bibliquement » connus dès le ventre de leur génitrice ?

Inceste réaffirmé ensuite à Rome, lorsque César y sera rentré et que Cléopâtre l'y aura suivi, quand l'Imperator fera édifier un temple à Vénus, qu'il y placera la statue de la déesse côte à côte à celle de Cléopâtre, montrant à toute la plèbe romaine qu'il est l'amant de celle qui est l'égale ou, pour le moins, la manifestation sur terre de la divinité en personne... Et Dion Cassius, entre autres historiens, de gloser : « C'est ainsi que Cléopâtre, bien que vaincue et captive, est néanmoins glorifiée parce que ses ornements sont consacrés dans nos temples et qu'on la voit elle-même représentée en or dans le temple de Vénus. »

À Alexandrie, toutefois, lorsqu'il aura débarrassé sa maîtresse de ses malencontreux mais dynastiques époux, lorsqu'il l'aura libérée d'Arsinoé,

cette sœur qui lui portait tant ombrage, lorsqu'il aura surmonté les foucades d'un peuple toujours prompt à s'enflammer et à s'insurger, lorsqu'il aura pris le dessus sur les armées ennemies et qu'il aura définitivement gagné ce qu'on appelle depuis lors la « guerre d'Alexandrie », César va découvrir la réalité de l'Égypte profonde dans le voyage que lui fait entreprendre Cléopâtre en remontant le Nil dans une thalamègue, d'abord vers Hermopolis, puis jusqu'à Naucratis, enfin jusqu'à la Thèbes impériale – d'où ils repartent à nouveau vers quelle destination inconnue ? Ici, plus de courtisans, mais les prêtres des temples qui accueillent la reine selon des séculaires et immuables cérémoniaux, une reine qui leur apparaît réellement comme une Isis vivante... Est-ce le moment où César va comprendre ce que signifie, à son plus fort coefficient, la royauté hellénistique ? Peut-être, et comment le savoir ?

Mais Cléopâtre ne va-t-elle pas désormais être hantée, quoi qu'elle pensât par ailleurs, par ces lignes du très ancien *Enseignement d'Amenemhat Séhétépibré* dans leur indissociable mélange d'utilitarisme et d'invocation au divin ?

Si la couronne blanche te coiffe maintenant
Comme cela est juste pour qui est né d'un dieu,
C'est que tout est en ordre, que tu reçus le sceau
Et que la royauté a retrouvé sa place.

Toujours est-il que, lorsqu'il regagnera Rome et que Cléopâtre l'y aura suivi, par-delà les péripéties du combat contre Caton, César n'aura plus en tête que d'accéder à la royauté et, sans doute, à cette divinité dont les souverains de l'Égypte se voulaient les reflets en même temps que les intercesseurs. Rêve que Rome n'était pas encore prête à entendre : on sait la façon dont Cicéron (mais c'était un membre de la partie la plus conservatrice du Sénat), parle par exemple, dans ses *Lettres à Atticus*, de cette Égyptienne couronnée que, à son corps défendant, il a été bien obligé de fréquenter : « Cette reine d'Égypte m'est odieuse, et ce n'est pas sans raison... »

L'aventure, tout le monde le sait, se termina par l'assassinat de César. Mais Cléopâtre était assez forte pour survivre à ce qui pouvait sembler le crépuscule de ce qu'elle avait tant cherché à faire exister, et on verra qu'elle reprit le cours de son rêve immémorial avec Marc Antoine, dans un affrontement qui, au-delà de l'hostilité foncière entre Rome et Alexandrie, allait mettre en jeu des modèles de civilisation radicalement différents. Car

ce n'était pas seulement l'affrontement géopolitique de l'Orient contre l'Occident, mais beaucoup plus celui de deux visions du monde où, au juridisme, au matérialisme, à l'« objectivisme », au machisme et au militarisme romains, s'opposait, jusqu'au plus fort de la lutte des ambitions et dans tous les complots ourdis en sourdine – n'idéalisons pas trop le tableau d'une Égypte « édénique » ! – l'intuition d'un univers régi par des dieux compatissants dont la personne royale était la représentation et la médiation sur cette terre.

CLÉOPÂTRE SOUS LE REGARD DE L'OCCIDENT

Michel Cazenave

Cléopâtre est généralement appréhendée à travers les imprécations de la littérature latine classique, autrement dit présentée comme la « putain d'Orient » aux appas généreusement offerts et à l'insatiable sensualité. Il suffit sur ce point de contempler un instant la manière dont elle a été représentée dans la peinture de l'Europe durant presque trois siècles : au début du XVII^e, Guido Cagnacci la montre, lors de sa mort, la robe franchement écartée, pour finir par peindre en fin de vie une femme aux seins nus, cependant qu'Artemisia Gentileschi ne peut s'empêcher d'offrir à nos yeux son buste dévoilé – tandis que, bien plus tard, en pleine époque symboliste, c'est-à-dire vers la fin du XIX^e siècle, Hans Makart nous la présente toujours les seins nus : et il serait intéressant de ce point de vue de se demander quels fantasmes se trouvent ainsi convoqués, qui, à travers cette permanence de la poitrine dénudée ou de « déshabillés profonds » qui attirent inmanquablement le regard, renvoient à l'image de la femme « éternelle séductrice » qui va faire chuter les hommes... Cléopâtre, donc, à la beauté maléfique (et son association avec le serpent en dit long : car si celle-ci s'appuie, à l'évidence, sur ce qu'en ont rapporté les auteurs anciens, qui ne voit que l'image du serpent charrie avec elle combien d'associations d'idées dans une culture chrétienne ?), n'a été « réévaluée » que par quelqu'un comme Shakespeare dans la tragédie qui associe la reine à l'évocation d'Antoine – un Shakespeare qui, comme l'a lumineusement

montré l'érudite anglaise qui a tant travaillé sur cette période, à savoir Frances Yates, était lui-même très fortement imprégné de l'hermétisme de la Renaissance et de sa redécouverte de l'Égypte hellénistique – ou, après une multitude insipide de péplums, ou l'œuvre finalement assez puritaine de Cecil B. DeMille, par la superproduction de Joseph Mankiewicz au cinéma, dont le scénario s'inspire à l'évidence de Plutarque... et de l'œuvre du même Shakespeare !

Pourtant, en un moment historique où la culture de l'Occident se trouve à la croisée des chemins (n'est-ce pas Valéry qui avait noté que, aujourd'hui, « nous autres civilisations, savons que nous sommes mortelles » ?), devant la réémergence d'un religieux imprévu ; devant ce que les sociologues appellent la « nébuleuse ésotérico-mystique » ; devant la remise en cause de beaucoup de nos cadres politiques traditionnels ; devant la volonté impériale, aussi bien économique que militaire, des États-Unis, qui les place si largement dans une position identique à celle de la Rome pré-impériale (les analyses classiques de Spengler, dans *Le Déclin de l'Occident*, sont peut-être encore d'actualité sur ce point) – tenter de comprendre ce qu'a été réellement Cléopâtre dans sa volonté farouche de sauvegarder ce qui était à ses yeux l'essence de l'Égypte, dans ses rêves mythologiques, dans ses appétences religieuses, dans sa féminité affirmée et « royale », et jusque dans son exercice si souvent tortueux du pouvoir, ne serait-ce pas aussi nous donner sans doute des armes pour comprendre, *mutatis mutandis*, certains enjeux cruciaux de notre époque, repérer devant quelles « grandes images » nous acceptons de nous incliner, déterminer les erreurs à éviter – et ouvrir enfin la voie à la reconnaissance d'un féminin qui ne serait plus relégué dans les oubliettes de l'histoire, mais trouverait toute sa place, jusques et y compris dans la sphère que les hommes se sont si « généreusement » attribuée par le passé ?

MARC ANTOINE, NOUVEAU DIONYSOS

Michel Cazenave

Pourquoi la figure de Dionysos a-t-elle connu un tel succès dans l'Égypte des Lagides, à tel point que les rois d'Alexandrie se paraient du titre de *neos Dionysos*, le « nouveau Dionysos », et que Marc Antoine, le compagnon de Cléopâtre (à la manière romaine, bien sûr, c'est-à-dire en assimilant Dionysos à Bacchus, le dieu des boissons et de l'ivresse), portait fièrement le même titre, que ce fût pendant le fameux épisode de « la vie inimitable » (où presque tout semblait permis) dans la cité du Delta, ou tout au long de son aventure, après avoir découvert la grossesse de cette figure lors de son séjour en Grèce ?

Où était le lien caché qui pouvait bien unir le général romain à celle qui se présentait comme l'« incarnation terrestre » d'Isis-Aphrodite ; et pourquoi Dionysos pouvait-il répondre à celle qui, dans un syncrétisme déjà évident, se réclamait à la fois de la toute-puissance de l'*eros* et de la légitimité d'un Féminin sacré à gouverner la destinée des humains ?

Ce sont les travaux de Walter Burkert, et particulièrement son ouvrage magistral *La Religion grecque à l'époque archaïque et classique*, qui apportent un début de réponse.

Il y fait bien ressortir, comme le Dionysos des orphiques, autrement dit le Dionysos qui aurait été soumis à un démembrement initial par les Titans, doit sans doute beaucoup à la mythologie égyptienne de l'Osiris démembré.

Serait-ce pour rien, de ce point de vue, que, comme le souligne Burkert, ce sont des poètes hellénistiques, travaillant pour la cour des Lagides – des poètes comme Callimaque ou Euphorios –, qui, dans les fragments qui nous ont été conservés de leurs œuvres, s'interrogent sans doute le plus sur ce « meurtre originel » ?

Certainement, la tradition en remonte-t-elle au *Phédon* de Platon, dont on connaît par ailleurs le rôle au moins mythologique que l'Égypte a tenu dans l'élaboration de sa pensée...

Toujours est-il que, de cette séquence profondément initiatique, nous n'avons que des attestations tardives, qui renvoient presque toutes à cette période où, après la conquête d'Alexandre, et sous la gouvernance des Ptolémées, l'esprit de la Grèce antique a rencontré celui de l'Égypte et s'est plus ou moins marié à lui pour enfanter un nouveau monde.

Lorsque les *Hymnes orphiques* s'adressent à la Nature, commençant par « Nature, divine Mère et Dêité féconde », et continuant par « Florissante, luxuriante, fastueuse, amicale, / Royale initiatrice, source de toute vie, / Sage Répartitrice, divine Conductrice, / [...] [Toi] qui fécondes, libères et répands tes fruits mûrs... » (et sans oublier, évidemment, que la *Natura* latine est le participe futur de *nascor*, *nasci* : « naître », de même que le grec *phusis* a intimement à voir avec le verbe *phuestai* : « mettre au jour », « engendrer ») ; lorsqu'ils insistent sur la figure d'Hécate, déesse chthonienne par excellence (« Hécate la funèbre aux âmes des morts adonnée, / [...] Taurine détentrice des secrets de ce monde, / [...] Ardente initiatrice aux mystères sacrés, / Qui toujours au bouvier offre sa bienveillance ») ; lorsqu'ils font de la sorte allusion aux cornes de taureau qui seraient supposées renvoyer au croissant de la lune ; lorsqu'ils invoquent Pluton en rappelant comme ce dieu des Enfers est d'une infinie richesse (après tout, *Ploutos* a bien cette signification dans les vieux dialectes hellènes), on voit bien, en effet, comme ils s'inscrivent dans le cadre du grand syncrétisme alexandrin où toutes les divinités se mélangent plus ou moins, où les mythologies sont mises en équivalence les unes aux autres, et où l'on ne craint pas, s'il le faut, d'« inventer » de nouveaux dieux nés de ces rencontres quelquefois hasardeuses (la figure de Sarapis).

Mais encore plus, et Burkert y fait clairement référence : on sait bien, et cela a longtemps posé problème, comme les processions de Dionysos – tel

que c'est déjà attesté par Hérodote, et repris plus tard par Diodore de Sicile ou par Plutarque dans son traité *De Iside et Osiride* (« Sur Isis et Osiris ») – étaient l'occasion de *phallophories*, c'est-à-dire d'exhibitions – et de vénération – de phallus en érection.

Contagion du dieu Min, peut-être, dont on connaît la relation qui lui a été attribuée avec la déesse Isis à la même époque hellénistique – mais n'y aurait-il pas là un lointain souvenir du membre perdu d'Osiris, que sa sœur-épouse est obligée de lui reconstituer avec du limon du Nil, et grâce auquel, rappelé fugitivement à la vie après son démembrement et son dépècement par Seth, le « seigneur de l'ombre », il va pouvoir enfanter Horus avant de devenir à jamais le dieu de l'immortalité ?

Liaison intrinsèque qui est ici présentée du pouvoir génésique (de la puissance sexuelle) avec la découverte de l'éternelle Vérité et la puissance d'un *eros* féminin qui est d'abord porteur de la connaissance spirituelle...

Alors, oui, si l'on commence à entrevoir que ce Dionysos orphique – et largement alexandrin – est de parenté égyptienne, et qu'il rappelle la grande figure d'Osiris dans sa « Passion », on comprend l'importance qu'il pouvait y avoir à l'époque à en invoquer le patronage : et l'on se dit que le couple improbable de Marc Antoine et de Cléopâtre, au-delà des calculs stratégiques et clairement géopolitiques de cette dernière, dans leurs « incarnations » assumées de Dionysos et d'Isis, renvoyait de fait au couple des jumeaux dans leur inceste adelphique – ce qui paraît beaucoup plus cohérent, cent fois plus convaincant et satisfaisant pour l'esprit...

LE RAYONNEMENT D'ALEXANDRIE

CULTURE ET SCIENCE DANS LE « MUSÉE » D'ALEXANDRIE

Stefano Micunco

Quand, dans son roman *Le Nom de la rose*, Umberto Eco parle de la riche bibliothèque de l'abbaye italienne où l'histoire est située, il a certainement présente à l'esprit la grande Bibliothèque d'Alexandrie, la magnifique institution ptolémaïque qui, avec le Musée dont elle faisait partie, est l'expression la plus voyante de la politique culturelle libérale des premiers souverains lagides ; et c'est peut-être encore à la Bibliothèque d'Alexandrie et à la légende de son incendie que le romancier pense pendant qu'il décrit les flammes qui détruiraient le trésor des bénédictins. Plusieurs années après, Adso de Melk – le narrateur de l'histoire, disciple du protagoniste Guillaume de Baskerville – retournera sur ce site dévasté et en recueillera les vestiges : comme un véritable philologue, il se consacrera à l'étude de ces feuilles, de ces lambeaux, en cherchant à identifier ouvrages, auteurs, contenus, désireux de ne pas laisser tomber dans l'oubli ces pauvres « reliques ». Ainsi, l'histoire d'Eco, vécue entre des savants et des rayons de bibliothèque, se termine à l'enseignement de la philologie ; et c'est justement avec la philologie qu'une autre histoire, faite d'érudits et de bibliothèques, a commencé au III^e siècle av. J.-C.

Le nouveau statut du savoir et des savants

Dans la seconde moitié du III^e siècle av. J.-C., le poète satirique Timon de Phlionte ironisait sur les érudits à la cour des Lagides, en disant que « dans la populeuse terre d'Égypte sont élevés des scribouillards livresques qui échangent éternellement des coups de bec dans la cage des Muses ». Il se référait à ce qu'on appelait alors le « Musée » et aux savants qui y étaient hébergés aux frais du souverain d'Égypte. La création de cette institution remonte à Ptolémée I^{er} Sôter, qui put mettre à profit l'expérience et la culture de Démétrios de Phalère, gouverneur d'Athènes de 317 à 307¹, et élève du successeur d'Aristote Théophraste : l'héritage péripatéticien constitue à la fois le précédent le plus influent et la composante cruciale de l'expérience du Musée.

Au sens strict, dans l'Antiquité, les « musées » étaient des centres pour le culte des Muses, ces protectrices des arts et des sciences, patronnées par Apollon. On ne connaît pas précisément l'exact déroulement de ce culte (la plupart des musées, sans se présenter comme de véritables temples, avaient tout de même un portique et un autel), mais on peut affirmer que, dans certains cas, une activité culturelle y était rattachée. Du reste, les deux plus célèbres associations culturelles de la Grèce classique, l'Académie de Platon et le Lycée d'Aristote, étaient configurées comme des musées : l'Académie était, du point de vue juridique, ce qu'on appelait un *thiasos*, une association pour le culte d'une divinité (les Muses, dans ce cas particulier), et les édifices du Lycée étaient également accompagnés d'un sanctuaire dédié aux Muses (le *Mouseion*). Dans les deux institutions, on pratiquait les repas en commun, qui jouaient un rôle important au niveau de la communication scientifique (il suffit de songer au dialogue platonicien). La présence concomitante d'un culte des Muses et d'une activité culturelle à dimension communautaire caractérise aussi l'expérience d'Alexandrie. Mais ici, la nouveauté majeure, du point de vue de l'organisation, réside dans le statut des savants, qui non seulement *se retrouvaient* dans les édifices du Musée, mais y *vivaient* dans des conditions extrêmement privilégiées, et étaient entretenus financièrement par le roi et exonérés de toute imposition fiscale ; même les repas en commun leur étaient offerts.

Alexandrie devint bientôt le point de repère de la culture mondiale. Un certain nombre de savants étaient déjà dans la ville lors de l'établissement du règne de Ptolémée I^{er} Sôter et ils influencèrent le projet du souverain de

transformer Alexandrie en une véritable capitale culturelle : les savants y venaient de tout le monde hellénisé, et surtout – bien sûr – des territoires rattachés à l'Empire ptolémaïque (Cyrène, Cos, Samos...). C'était souvent le roi lui-même qui recrutait les hommes de talent, soit en raison de leur renommée à l'étranger (ce fut le cas d'Ératosthène), soit parce qu'ils opéraient dans les milieux culturels d'Alexandrie (en tant qu'enseignants, comme Callimaque, ou tels de jeunes chercheurs brillants, comme Aristophane de Byzance). Normalement, les érudits éalisaient domicile durablement dans le Musée, et même quand ils en sortaient, ils restaient dans l'enceinte du palais royal. Le roi était fier et jaloux de son équipe de recherche : c'est ainsi qu'Aristophane de Byzance organisa sa propre fuite, pour rejoindre – peut-être – le centre intellectuel rival de Pergame, mais, pris sur le fait, il n'obtint finalement que de passer d'une prison dorée à une prison réelle. Une méthode efficace, un peu drastique sans doute, pour combattre la fuite des cerveaux...

Le Musée se trouvait dans le quartier du Bruchion, qui renfermait aussi le palais royal. La seule, et brève, description physique explicite du Musée d'Alexandrie se trouve chez le géographe Strabon (ca. 63 av. J.-C.-19 apr. J.-C.) : « Le Musée lui-même est une partie du palais royal, pourvu d'un péripate, d'une exèdre, et d'une grande salle dans laquelle les savants (*philologoi andres*) membres du Musée prennent part aux repas en commun. Dans cette association, même l'argent est en commun, et ils ont un prêtre placé à la tête du Musée, désigné jadis par les souverains, maintenant par Auguste » (*Géographie*, XVI, 1, 8, traduit par l'auteur). Ces conditions permettaient aux savants de se consacrer totalement à leurs études et à leurs enseignements, et c'est dans ce contexte que l'innovation culturelle de l'âge alexandrin put se produire. On pourrait qualifier celle-ci d'un seul nom : « philologie ».

Au sens strict, la philologie est la discipline qui a pour objectif l'étude et la reconstruction du texte ; même s'il existait déjà un « esprit philologique » avant cette période, c'est à cette époque que la philologie fut établie comme une véritable discipline, avec un statut, des techniques, une méthode. Toutefois, avant de s'appliquer plus spécifiquement au champ littéraire et de se référer de manière plus exclusive à telle ou telle discipline, le terme « philologie » prit à ses débuts le sens général d'« érudition », de « doctrine variée », c'est-à-dire l'objet que ces hommes (les hommes *philologoi* dont parle Strabon) poursuivaient. La littérature et l'érudition, les

sciences mathématiques et naturelles, la géographie et l'astronomie... on est ici confronté à un savoir encyclopédique, qui prend souvent une nouvelle dimension systématique. Sous cet aspect aussi, le précédent le plus important se retrouve chez Aristote.

En traçant l'histoire de la philologie (au sens moderne du terme), Rudolf Pfeiffer identifie trois milieux culturels, liés à la spéculation philosophique, et qu'il appelle « Prehistory of Greek Scholarship » : les poètes, rhapsodes et philosophes du VIII^e siècle av. J.-C., la sophistique (V^e), et – justement – l'activité de l'Académie et du Lycée. Mais il faut remarquer que si les sophistes furent les premiers à opérer une critique active sur les textes (sans avoir pour autant comme but l'interprétation des textes, mais plutôt l'éducation de l'homme à l'art de la parole, fondamentale dans leur société), et qu'avec les dialogues platoniciens on assiste à la recherche d'une définition systématique et exigeante de l'essence (le *ti esti*) de ce dont on parle, c'est avec l'école d'Aristote (le Péripatos) qu'on aborde une véritable tentative de systématiser les savoirs, de la philosophie à la critique littéraire et aux sciences naturelles. Le lien entre le Lycée et la politique culturelle de l'Égypte lagide fut direct : de la même manière qu'Aristote avait été le précepteur d'Alexandre le Grand, Straton, élève de Théophraste, fut celui de Ptolémée II Philadelphe, et Démétrios – comme on l'a dit plus haut – conseiller de Ptolémée I^{er}. Ce fut en effet surtout sous les deux premiers souverains lagides, et grâce à eux, que l'activité du Musée fleurit.

Le patronage – la tutelle et le mécénat accordés aux savants par les Ptolémées – fut certainement un des facteurs qui conditionna le développement culturel à l'époque alexandrine ; plus évident que n'importe quelle forme de patronage de l'âge archaïque et classique, il se distinguait aussi par le fait que, de manière générale, le support donné à la culture n'attendait rien en échange, sinon la culture elle-même, c'est-à-dire ses résultats (outre – bien sûr – le prestige qui en dérivait). Mais, à côté de la forte impulsion reçue par les disciplines techniques, qui, de la philologie aux sciences naturelles, purent alors bénéficier des nouvelles ressources mises à leur disposition, on assista à une perte d'intérêt, ou bien à une dénaturalisation, qui atteignit d'autres disciplines originaires liées à la vie politique, comme l'oratoire ou la poésie. Ce phénomène était lié à la nouvelle organisation du pouvoir, à l'évolution des institutions politiques et au nouveau statut social et politique du citoyen.

À l'âge classique, le système de la *polis* (la cité-État) impliquait la participation du citoyen à la vie publique : la production littéraire était fortement influencée par la réflexion sur la politique, sur la vie de la cité et sur les événements qui en marquaient l'histoire. Avec l'établissement des grandes monarchies hellénistiques, il ne restait plus autant d'espace pour l'initiative des particuliers : les intérêts littéraires se modifièrent en conséquence. À l'âge archaïque, la poésie produite lors du symposion (ces réunions conviviales qui jouaient un rôle fondamental au niveau de l'identité politique et sociale des citoyens) pouvait exprimer les valeurs d'un groupe de citoyens face à celles d'un autre, ou face à celles d'un tyran (c'est le cas d'Alcée). Des événements d'une importance particulière pour la ville pouvaient aussi être célébrés dans des élégies porteuses d'une valeur très forte pour le sens civique (par exemple, avec Solon). La poésie produite au sein du Musée, en revanche, est tout à fait dégagée de ces contingences : on le voit avec Callimaque (305-240 av. J.-C.), dont les compositions sont dirigées vers la mythographie ou l'étiologie, ou avec Théocrite (300-260 av. J.-C.) et sa production bucolique. Même la poésie épique, avec les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes (295-215 av. J.-C.), se consacre de préférence à l'érudition et à la caractérisation psychologique des personnages. De même, si à l'âge classique le théâtre était un des trois espaces de la vie politique (à côté des assemblées et des tribunaux), dans lesquels – à travers les drames – on pouvait réfléchir sur les formes de gouvernement ou influencer l'opinion publique à propos des événements et des protagonistes de la scène politique contemporaine, la « comédie nouvelle » de l'époque alexandrine portait plutôt sur les particuliers et leurs vicissitudes – c'est la même sensibilité qui s'imposera, surtout à partir de l'époque impériale, dans un nouveau genre littéraire qu'en termes délibérément anachroniques, on a appelé le « roman grec ». La politique perdit donc en importance auprès des savants et la contrepartie de ce phénomène fut justement le développement des sciences, l'accroissement de l'érudition et une réflexion critique sur la production littéraire du passé. La grande Bibliothèque en était en même temps la condition et l'aboutissement.

Tous les livres du monde

« Préposé à la bibliothèque du roi – comme on le lit dans la *Lettre d'Aristée* –, Démétrios de Phalère disposa de tout genre de ressource dans le but de rassembler, si possible, tous les livres du monde ; et au moyen d'achats et de transcriptions, il accomplit – pour ce qui dépendait de lui – l'intention du roi » (traduit par l'auteur). Connue dans le monde entier, destination convoitée par les savants, la fameuse « Bibliothèque » du Musée était en fait le Musée lui-même. On ne doit pas songer à une bibliothèque dans le sens moderne, avec une salle de lecture aménagée d'armoires et de tables ; le terme grec *bibliotheke* indique tout d'abord l'endroit où l'on place et conserve les livres, et donc le rayonnage. C'était justement de ça qu'il s'agissait : des rayonnages qui se développaient le long des murs du périptère, qu'on doit se figurer comme un grand promenoir couvert, où les savants pouvaient consulter librement les rouleaux.

Toujours d'après le récit de la *Lettre*, Démétrios discute avec le roi de l'importance des fonds de la Bibliothèque, estimant à 200 000 les volumes qui y étaient contenus et fixant à 500 000 l'objectif à atteindre. Cette donnée s'accorde avec ce que l'érudit byzantin Jean Tzétzès affirmait : il parlait de 400 000 rouleaux de livres « mélangés » et 90 000 de livres « non mélangés », le premier chiffre se référant à l'ensemble des volumes qui composaient les grands ouvrages de plusieurs livres, le deuxième aux ouvrages qui tenaient en un seul rouleau. À tout ce matériau, il faut ajouter les livres d'une autre bibliothèque, plus petite, qu'on appelait la « bibliothèque-fille ». Conçue pour les savants externes au Musée, elle était rattachée au temple de Sérapis, dans le quartier de Rachotis ; on y destinait les copies en double du Musée, souvent les « éditions » réalisées dans le Musée même. Au temps de Callimaque, la bibliothèque du Sérapéum contenait déjà 42 800 volumes.

Une telle collection d'ouvrages fut possible grâce aux dispositions précises dictées par le roi. À côté des achats « réguliers » sur les marchés aux livres (les plus importants, pour la mer Égée, se trouvaient à cette époque à Athènes et à Rhodes), Ptolémée Philadelphe adressa un appel « à tous les souverains et gouvernants » pour leur demander d'envoyer des livres de leurs pays, énumérant tous les genres littéraires, de la poésie à la rhétorique, de la médecine à l'historiographie. Un cas particulier est celui des livres signalés comme « provenant des navires » : l'institution de ce fonds remonterait elle aussi au Philadelphe, lequel ordonna que tous les livres à bord des navires accostés au port d'Alexandrie devaient être amenés

à la Bibliothèque pour en faire une copie, et que seule cette copie-là devait être restituée aux propriétaires. Ce comportement est très significatif de la nouvelle sensibilité philologique évoquée plus haut : l'original est perçu comme plus précieux, non seulement à cause de son antiquité, mais aussi parce qu'il a plus d'autorité et est sûrement plus correct que sa copie. On relève aussi cette grande attention aux « originaux » dans l'épisode de « piraterie » impliquant la copie officielle des tragédies attiques, conservée dans les archives d'État d'Athènes : les Égyptiens, qui l'avaient empruntée pour la transcrire, décidèrent de perdre le cautionnement de quinze talents d'argent et de conserver dans leur grande Bibliothèque ce trésor unique.

Mais cela n'était pas suffisant face à l'ambition de collectionner tous les livres *du monde* : les ouvrages en langue étrangère, peu accessibles à Alexandrie, constituaient une vaste lacune à combler. Cette exigence de tout couvrir, de tout maîtriser, se présente comme l'équivalent culturel de l'entreprise d'Alexandre le Grand, de son aspiration à la création d'un empire universel : la connaissance de la culture des différents peuples, à travers l'acquisition et la traduction de leurs textes écrits, fournissait aussi à ceux qui les gouvernaient (ou visaient à le faire) une aide considérable pour comprendre la meilleure manière d'avoir des rapports avec eux. Des traductions de l'ancienne langue égyptienne et du vieux perse furent sûrement réalisées : les noms de Manéthon et d'Ératosthène sont liés à la traduction des tables chronologiques égyptiennes, et un élève de Callimaque put réaliser un commentaire aux écrits de Zoroastre. Et c'est aussi grâce aux traductions du Musée que l'Occident a eu connaissance de la Bible.

Déjà mentionnée, la *Lettre d'Aristée à Philocrate* est un texte de datation incertaine, écrit par un Grec d'Alexandrie (probablement juif lui-même, qui se présente comme un païen), qui contiendrait le compte rendu du voyage à Jérusalem effectué par des émissaires de Ptolémée Philadelphe pour aller chercher un exemplaire de la Bible, afin d'en tirer une traduction pour la Bibliothèque. Le grand-prêtre Éléazar envoya à Alexandrie soixante-douze savants (six par tribu d'Israël) qui, en plus de connaître la Torah, étaient experts de la langue et de la culture grecques. Selon le récit de la *Lettre*, après s'être entretenus pendant sept jours avec le souverain, en débattant de questions de religion, de philosophie, et notamment de morale, les soixante-douze savants juifs – transférés dans la tranquillité de l'île de Pharos – accomplirent leur tâche en soixante-douze jours. Il s'agit de la

traduction nommée *Septante*, qui, à l'origine, ne comprenait que les livres de la Torah (le Pentateuque) ; les autres livres furent traduits successivement. La *Lettre*, au-delà de la véracité de l'histoire (et de la datation, sûrement plus tardive que ce qu'elle voudrait faire croire), nous montre l'intérêt de Ptolémée pour les autres cultures, le respect de la cour égyptienne pour les usages des autres peuples et nous confirme les ressources considérables mises à disposition pour l'enrichissement de la Bibliothèque. Le promoteur de l'opération aurait été une fois encore Démétrios de Phalère, lequel, au moment de rendre compte au roi du nombre de livres acquis, lui présenta la loi des Juifs comme « digne d'être traduite *elle aussi* ». « Qu'est ce qui t'empêche de le faire ? – lui demanda le roi – tout ce dont tu as besoin est à ta disposition. » Le problème, dans ce cas particulier, était la langue. Mais nous en déduisons que, dans le Musée, la traduction était une activité tout aussi pratiquée que la copie pour l'acquisition et la transmission de la culture mondiale.

À la base des savoirs « modernes »

Auteurs de toutes les époques, œuvres de tous les genres littéraires, textes en toutes les langues... la consistance et la complexité de la Bibliothèque nécessitaient un travail de classification dont on peut se faire une idée sur la base de fragments conservés des monumentaux *Pinakes* de Callimaque. Celui-ci, qui toutefois ne fut jamais chef-bibliothécaire (*prostates*) comme nombre de ses collègues, rédigea en cent vingt livres ce « Catalogue des auteurs qui brillèrent dans chaque discipline, avec la liste de leurs ouvrages ». Non seulement il y classait les auteurs, sans doute selon un double critère, par ordre alphabétique, et par genre littéraire, mais il introduisait aussi une distinction entre œuvres légitimes et apocryphes, mettant déjà en place des principes de critique historique et linguistique.

Il s'agit d'une manifestation exemplaire de l'esprit philologique montré comme l'élément caractérisant la nouvelle approche culturelle. La méthodologie philologique s'appliqua tout d'abord à la réception et à l'étude des textes fondamentaux de la culture et de la société grecque : les activités de la *diorthosis*, c'est-à-dire l'ensemble des opérations destinées à produire un texte correct, et de l'*hypomnema*, le commentaire, portaient principalement sur les poèmes homériques. Le texte de l'*Illiade* et de l'*Odyssée*, tel qu'aujourd'hui nous pouvons le lire, porte la marque du

travail des érudits du Musée : on s'en rend compte en confrontant notre version avec les textes fragmentaires d'Homère conservés sur des papyrus antérieurs, qui présentent souvent beaucoup de différences. On a supposé que Zénodote d'Éphèse (ca. 325-260 av. J.-C.), le savant qui se consacra le plus à l'établissement du texte d'Homère, était aussi le responsable de la division des deux poèmes en vingt-quatre livres chacun ; qui plus est, il commença à introduire des signes diacritiques dans la marge du texte, pour indiquer ses propres interventions, en particulier l'*obelos* pour marquer les vers qu'il ne retenait pas comme authentiques. Ce système de signes appliqué à Homère fut complété et réorganisé par Aristarque de Samothrace (ca. 216-144 av. J.-C.), qui, par exemple, indiqua de manière systématique les endroits du texte où l'ordre des vers était, d'après lui, bouleversé, ou ceux où il ne s'accordait pas avec le jugement de Zénodote.

Naturellement, l'activité des savants ne se bornait pas à Homère : les textes des représentations dramatiques, par exemple, eurent un rôle de premier plan. Ératosthène de Cyrène (ca. 273-196 av. J.-C.) composa douze livres *Sur la comédie ancienne*, où il traitait de problèmes textuels, linguistiques et de critique littéraire. Quant à Aristophane de Byzance (ca. 250-180 av. J.-C.), à côté de ses *diorthoseis* d'Homère, d'Hésiode et de Pindare, il est également à mentionner pour l'édition des auteurs tragiques (Eschyle, Sophocle, Euripide) et pour la compilation des *hypothesesis*, ces brèves préfaces qui font fonction d'introduction aux drames et peuvent contenir un résumé, une liste des personnages, des indications techniques sur la mise en scène, la datation et le classement dans les concours tragiques, un jugement esthétique, toutes données extrêmement précieuses pour les savants modernes.

Aristophane, la personnalité la plus influente en matière de philologie, donna aussi une contribution importante à la définition des *canons*, c'est-à-dire au choix des auteurs qui font autorité dans les différents genres littéraires. Cette opération entraîne deux conséquences opposées, extrêmement importantes pour l'histoire de la tradition des textes : d'un côté, les études et les éditions consacrées aux auteurs canoniques se multiplient et en garantissent la conservation à travers les siècles ; de l'autre, tout ce qui reste en dehors des canons est de plus en plus exposé à la perte et à l'oubli, parce que les érudits s'y intéressent de moins en moins, et que leurs textes deviennent toujours plus rares. L'établissement des canons est une des phases, dans la tradition des textes, qui a le plus conditionné

l'héritage de la production antique telle qu'elle nous est effectivement parvenue.

Comme on le remarquait en préambule, la philologie n'est pas seulement une discipline technique, mais plutôt une méthode qui s'applique à toutes les sciences. Ératosthène, qui fut le premier à s'attribuer le titre de *philologos*, au sens d'« expert de choses littéraires », joua un rôle important tant pour les sciences humaines que pour les sciences mathématiques et naturelles : créateur de ce qu'on appelle le « crible » pour la définition des nombres premiers, il consacra beaucoup d'attention à l'astronomie, et ses calculs de la circonférence terrestre (250 000 stades) et de l'inclinaison de l'écliptique sont remarquablement proches des mesures réelles. Il revient à Aristarque de Samos – au milieu du III^e siècle – d'avoir formulé une théorie héliocentrique, tandis qu'Hipparque de Nicée (190-120 av. J.-C.), auquel remontent la découverte du mouvement de la précession des équinoxes et le classement des étoiles selon leur luminosité, théorisa même l'existence d'une « Amérique », en supposant qu'il devait y avoir des masses de terre qui divisaient en deux l'océan Atlantique, empêchant de le traverser d'ouest en est. La tradition des études astronomiques à Alexandrie aura encore des représentants majeurs dans les années suivantes, jusqu'à son plus célèbre aboutissement, au II^e siècle de notre ère, avec Claude Ptolémée, dont les observations ont constitué si longtemps la doctrine de référence. De même, des personnalités comme Euclide (323-285 av. J.-C.) et Archimède (287-212 av. J.-C.), dont les intuitions et les théorèmes ont marqué incontestablement l'évolution des disciplines mathématiques et physiques, furent en contact avec le fécond entourage du Musée.

De toute évidence, la mathématique, l'astronomie, la géographie se stimulaient réciproquement, et les mêmes savants pouvaient se consacrer à ces différentes disciplines. Les études géographiques, en particulier, reçurent une forte impulsion, non seulement grâce aux ressources de la Bibliothèque, mais aussi à l'« élargissement » du monde suite aux conquêtes d'Alexandre, aux voyages d'exploration – notamment vers le sud – promus par les Ptolémées et aux nouvelles routes établies pour l'approvisionnement de produits de luxe (minéraux précieux, épices, encens, écailles de tortue, et même animaux exotiques). Mis à part le cas de l'éléphant, recherché pour son emploi dans les opérations de guerre, le Philadelphe créa à Alexandrie un véritable jardin zoologique, dont les animaux étaient destinés à la domestication ou aux spectacles. La

géographie se développa, elle, dans plusieurs directions : en tant qu'ethnographie, elle offrit son apport aux sciences humaines (ce que nous appellerions « anthropologie culturelle »), se fondant sur les rapports de voyage des explorateurs ; en tant que science de la terre, elle établit une collaboration avec l'astronomie et visa à une représentation scientifique du monde. Avant Ératosthène, en effet, la carte était un dessin, un schéma qui servait à rendre compréhensible le monde : sa place dans le cosmos, sa forme, ses parties et leur disposition réciproque, le rôle des fleuves et de l'océan dans la répartition de la terre habitée... on y devine un intérêt plus philosophique que géographique (en effet, la première carte remonterait au philosophe Anaximandre, au VI^e av. J.-C.). Certes, cela n'implique pas qu'avant le III^e siècle les Grecs n'étaient pas déjà en mesure de figurer les régions du monde dans leur contexte ; mais la représentation scientifique et systématique de la terre, répondant à des théorèmes mathématiques et à des observations astronomiques – entamée par Eudoxe de Cnide au IV^e siècle –, devint finalement possible (et même nécessaire) à l'époque alexandrine, notamment avec Ératosthène. C'est pour désigner ce nouveau produit culturel que les savants du Musée (probablement Ératosthène lui-même) conçurent le néologisme « géographie », c'est-à-dire « dessin de la terre » : bientôt, entre le III^e et le I^{er} siècle, à travers la réflexion de l'école de Posidonios, ce mot indiquera une véritable discipline, marquant une nouvelle étape dans l'évolution des savoirs vers la modernité.

Évolution et déclin, mythe et survie

Les intérêts, surtout littéraires, de Ptolémée I^{er}, et ceux, surtout scientifiques, de Ptolémée II, dans la foulée de l'héritage péripatéticien, expliquent la fortune du Musée et celle d'Alexandrie comme capitale de la culture mondiale : l'institution et l'organisation de la Bibliothèque devinrent finalement un modèle à imiter, depuis Pergame, le centre rival surgi au II^e siècle av. J.-C., jusqu'aux bibliothèques de Rome. Comme on peut l'imaginer, la splendeur de ce centre intellectuel ne fut pas constante, liée comme l'était lui-même à la politique le souverain du moment. Les conflits dynastiques de la maison des Ptolémées eurent certainement leur influence, surtout quand Ptolémée VIII Évergète II, surnommé « Physcon » (ventru), ou même « Kakergète » (malfaiteur), exécuta en 145 av. J.-C. une opération de proscription massive parmi les citoyens d'Alexandrie,

impliquant aussi un grand nombre d'intellectuels qui avaient soutenu contre lui les positions de son frère Ptolémée VI Philométor et de son épouse Cléopâtre II. Certes, au début de l'époque impériale le Musée eut encore ses moments de lustre, et fut ensuite la base opérationnelle de personnalités comme Claude Ptolémée (II^e siècle), ou le père de l'algèbre, Diophante (III^e). Mais, à partir de la dernière partie du II^e siècle av. J.-C., on assiste à un déclin progressif : après les persécutions de Physcon, la liste des chefs-bibliothécaires n'est plus aussi brillante qu'elle l'avait été avec Zénodote, Apollonios de Rhodes, Ératosthène, Aristophane, Aristarque, ni même si facile à dresser. Avec la conquête romaine (30 av. J.-C.), l'organisation de l'institution changea : la Bibliothèque devint une institution publique (et non plus une possession du souverain) et le prêtre du Musée fut désigné par Auguste. En réalité, les mentions de la « Bibliothèque d'Alexandrie », pendant la période impériale, se référèrent de plus en plus à la bibliothèque-fille, celle du Sérapéum, signe de sa perte d'influence, mais pas de sa destruction.

Des récits de sources anciennes, en effet, on a déduit que la grande bibliothèque du Musée périt dans un incendie à l'occasion de la guerre d'Alexandrie, en 48 av. J.-C., qui vit les frères Ptolémée XIII et Arsinoé IV assiéger César et Cléopâtre dans le palais royal. Celui-ci avait une façade en surplomb sur la mer, d'où les navires de Ptolémée s'apprêtaient à lancer leur offensive ; les flambeaux enduits de poix que César ordonna de jeter contre ceux-ci firent éclater un incendie qui se propagea à la zone du port, atteignant aussi les arsenaux et les dépôts « de blé et de livres ». Orose, en paraphrasant Tite-Live, dit que ces livres étaient là « par hasard » : il ne s'agissait donc pas des dépôts du Musée, qui devaient se trouver à l'intérieur du palais, et encore moins de la Bibliothèque elle-même.

En revanche, le quartier entier du Bruchion subit de graves dommages en 270-271, quand l'empereur Aurélien arracha des mains de la reine arabe Zénobie de Palmyre la ville d'Alexandrie dont elle s'était emparée sous le prétexte d'être une descendante de Cléopâtre ; l'historien Ammien Marcellin affirme que le Bruchion fut alors complètement détruit. Vrai ou non, ce ne fut que quelques années plus tard que Dioclétien mit à sac Alexandrie ; le Musée tel qu'il avait été conçu par les premiers Ptolémées cessa définitivement d'exister. La bibliothèque-fille résista pendant un siècle encore, jusqu'en 391, quand le temple de Sérapis fut détruit en application de l'édit de Théodose contre les lieux de culte païens. On a

imaginé par hypothèse que la communauté du Musée se serait précisément réfugiée au Sérapéum après cette date (étant donné que l'astronome Théon, au IV^e siècle, est enregistré dans le répertoire biographique de la *Souda* comme « actif dans le Musée » ; mais il semble s'agir d'une confusion d'homonymes). À cet égard, les papyrus documentaires peuvent fournir un témoignage significatif : pour les II^e et III^e siècles, ils comportent maintes occurrences d'un titre honorifique qui signale l'appartenance au Musée d'un personnage insigne, mais ils sont totalement muets sur ce sujet à partir des années 70 du III^e siècle. Naturellement, la disparition de l'institution du Musée n'a pas signé l'arrêt de la vie culturelle d'Alexandrie, ni de son mythe. À la fin du XII^e siècle encore, dans sa description d'Alexandrie, le poète Ibn Jubair met en relation la splendeur d'Alexandrie avec son passé de centre de recherche scientifique à vocation mondiale. Mais... les livres ?

On ne peut pas préciser quelle part du trésor du Musée survécut aux vicissitudes d'Alexandrie, et de quelle manière. Certainement d'autres bibliothèques, mineures celles-là, avaient surgi entre-temps, mais il ne faut pas penser au patrimoine de l'ancienne Bibliothèque comme à une acquisition immuable. Le travail de sélection (conscient ou non) des ouvrages continua pendant des siècles, les textes qui demandaient le plus d'étude étaient désormais les Écritures et les Pères de l'Église, et le format même des livres changea (du rouleau au codex), demandant de nouvelles transcriptions (et de nouvelles sélections). Mais une dernière épreuve du feu – beaucoup moins apocalyptique par rapport à ce qu'on a attribué à l'incendie de César, mais certes définitive – allait marquer le destin des livres d'Alexandrie. En 642, deux ans après la conquête musulmane, le calife Omar se prononça sur le sort de tous ces livres : si leur contenu était en accord avec le Coran, ils étaient superflus, et s'ils renfermaient une pensée différente, ils étaient même nuisibles. La sentence de mort fut inévitable : pendant six mois, les livres servirent de combustible pour les étuves des quatre mille bains d'Alexandrie. Ce fut le temps qu'il fallut pour détruire une production de presque un millénaire.

En ce qui concerne la transmission des textes, le Musée n'exerça finalement d'influence sur ce qui nous reste de l'antiquité que par l'intermédiaire de centres culturels plus modestes. Mais son héritage pour la culture occidentale, voire mondiale, est beaucoup plus profond, comme on a eu l'occasion de le voir : dans les découvertes scientifiques comme dans l'exégèse des textes, pour l'ouverture aux autres civilisations comme pour

la refondation des savoirs, l'expérience du Musée constitue une des étapes les plus significatives de l'évolution vers une méthode scientifique et un esprit culturel modernes.

¹. Pour la datation des auteurs, parfois controversée, nous nous appuyons sur les données de *Clavis scriptorum Graecorum et Latinorum*, répertoire des auteurs grecs et latins, par Rodrigue LaRue avec la collaboration de Gilles Vincent et Bruno St-Onge, Trois-Rivières, Université du Québec, 1985, intégrées – où nécessaire – aux indications de *The Oxford Classical Dictionary*, Simon Hornblower et Antony Spawforth (éd.), Oxford-New York, Oxford University Press, 3^e éd., 1996.

LE BERCEAU DE L'ALCHIMIE

Michel Cazenave

Depuis qu'ils ont été heureusement publiés, les *Papyrus de Leyde* et de *Stockholm* nous ont appris, au moins par certains de leurs extraits, que, avant d'entrer réellement en contact avec toute la culture égyptienne par l'entremise d'Alexandrie et dans le cadre de la civilisation hellénistique telle que l'avaient pensée et mise en œuvre les Lagides, les recherches des Grecs avaient surtout été guidées par le souci d'« ennoblir » ce qui n'était, après tout, que de la « bimbeloterie », et de faire ressembler celle-ci à de la véritable joaillerie.

Ne parle-t-on pas ainsi de *falsification* de l'or, même si c'est sous la signature supposée d'un certain Phiménas de Saïs, et *Stockholm* n'explique-t-il pas que, si l'on ajoute six parts d'étain purifié et sept parts de cuivre de Galicie à quatre parts d'argent, on obtient une substance qui « sera confondue avec de l'argent en barres » ? Et que l'argent ainsi créé est d'une telle qualité qu'il « abusera même les ouvriers les plus qualifiés qui ne supposeront jamais qu'il puisse être ainsi obtenu » ?

L'alchimie est ainsi liée à des techniques de contrefaçon – et c'est cet héritage si lourd, et toujours d'actualité, malheureusement ! qui expliquera plus tard l'édit de Dioclétien qui, selon ce qu'en rapporte Jean d'Antioche, aurait eu pour but de livrer « les livres anciens de *Chemia* à l'autodafé », de peur que « les hommes ne s'enrichissent par cet art et n'en tirent une source d'opulence » qui leur aurait permis de se dresser contre le pouvoir en principe légitime...

Non qu'il faille par ailleurs déprécier cet effort : comment l'alchimie aurait-elle pu exister sans les « tours de main » qu'elle exigeait, sans un rapport pratique aux matières qu'elle se donnait pour mission de transformer ?

Prestige, cependant, de ce qui deviendra l'alchimie opératoire – comme si, en dehors de son but « philosophique » et spirituel, la nouvelle discipline eût essentiellement consisté dans la transmutation d'éléments vils en or...

Toujours est-il que c'est bien dans l'Égypte tardive que l'alchimie va faire son apparition. Dans une Égypte, en fin de compte, qui se survit à elle-même au prix de profondes transformations : ce que l'on devrait appeler une « Égypte très (très) tardive » – c'est-à-dire, longtemps après la chute de Cléopâtre devant les légions d'Octave, une Égypte gréco-romaine. Mais où l'image et le « mythe » de l'Égypte pharaonique continuent de hanter les consciences, et où la mythologie nilotique, inconsciemment sans doute, joue à plein, même si elle est parfois un peu « rêvée », autrement dit : reconstruite selon les besoins de la cause.

Et d'abord, d'où vient le mot *alchimie* ? Déjà, ici, on se trouve confronté à ce que j'aimerais appeler le « mixte alexandrin » : la rencontre et, souvent, la double ascendance, à la fois autochtone et hellène, des figures convoquées.

On sait bien en effet que, généralement, on fait dériver ce mot (avec le préfixe *al* qui indique l'article en arabe : et ce n'est sans doute pas pour rien que l'alchimie, justement, sera d'abord pratiquée en tant que telle par beaucoup de « philosophes » musulmans – mais en se souvenant par ailleurs de ce que cette alchimie était d'abord une alchimie spirituelle) du vieil égyptien *kmt* qui désigne le noir (le hiéroglyphe correspondant ne consistait-il d'ailleurs pas en un morceau de charbon ?). L'Égypte étant dès lors le « pays noir », celui du limon fertile du Nil, on voit tout de suite l'idée ici sous-jacente. Pourtant, le Livre de la Genèse, en X, 6, déclare que les Égyptiens sont les descendants de Cham... et Jack Lindsay, dans son étude sur *Les Origines de l'alchimie dans l'Égypte gréco-romaine*, nous rappelle que les Grecs disposaient déjà d'une *chemia*, ou d'une *chymia* très tôt élaborée.

Toutes hypothèses défendables, et qui nous renvoient toutes à cette Alexandrie où Grecs, Juifs et Égyptiens « de souche » cohabitaient,

rivalisaient et, quoi qu'ils en eussent souvent d'autre part, coopéraient et échangeaient leurs idées et leurs conceptions du monde.

Car, s'il est extraordinairement difficile de cerner les véritables origines de l'alchimie, du moins est-il certain qu'elle a à voir avec cette Égypte qui en aura été le berceau. Une Égypte « mère de toutes les inventions au monde », à laquelle, après l'allusion qui en a été faite à Toth en sa ville de Naucratis, l'un des interlocuteurs de Socrate pourra objecter que l'on peut « facilement inventer des légendes d'Égypte ou de n'importe quel autre pays ».

L'instruction d'Isis à son fils Horus

Certes non, si l'on considère que cette filiation égyptienne sera toujours ouvertement revendiquée. À preuve cette *Apocalypse d'Asclepios* où il est affirmé : « Ignorez-tu donc, Asclépios, que l'Égypte est la copie du ciel, ou, pour mieux dire, le lieu où se transfèrent et se projettent ici-bas toutes les opérations que gouvernent et mettent en œuvre les forces célestes ? » Pour ajouter quelques lignes plus bas (mais on y reconnaît facilement l'influence d'un monothéisme qui commence à influencer sur chaque « idéologie ») : « Les dieux, quittant la terre, regagneront le ciel ; ils abandonneront l'Égypte ; cette contrée qui fut jadis le domicile des saintes liturgies, maintenant veuve de ses dieux, ne jouira plus de leur présence. [...] Alors cette terre très sainte, patrie des sanctuaires et des temples, sera toute couverte de sépulcres et de morts. Ô Égypte, Égypte, il ne restera de tes cultes que des fables et les enfants, plus tard, n'y croiront même pas ! »

À preuve encore ce texte de Diodore de Sicile sur le grand Hermès : « Osiris en fit son scribe attitré, il discuta avec lui de toutes les matières, et utilisa volontiers son conseil. Ils [les Égyptiens] affirment que c'est lui qui découvrit l'olivier, et non pas Athéna comme le prétendent les Grecs. »

À preuve enfin le dieu Ptah de Memphis, « maître des fondeurs d'or et des orfèvres », dont Zosime de Panopolis ne craindra pas de dire qu'il a « examiné en détail un fourneau dans l'ancien temple de Memphis » ; ce dieu qui, selon la théologie de sa ville, à la fois cosmogénétique et souverain des transformations, se révélait à travers ses « représentations » qu'étaient Horus et Toth. Ou cet Osiris que l'on va retrouver en filigrane à *L'Instruction d'Isis à son fils Horus*, l'un des premiers grands textes de l'alchimie naissante (mais son titre nous renseigne déjà éloquentement !) – et

dont Erik Hornung nous apprend dans ses *Ägyptische Unterweltsbücher* que Rê le saluait de la sorte : « Ô Osiris, maître du royaume d'en bas, je me hâte d'aller voir ton cadavre, image que tu as cachée sous Aker [un dieu de la terre], pour nous secret et inconnu. » Et si jamais on n'apercevait pas le rapport qui s'établit là, il suffit de rappeler que, dans le texte de *L'Instruction*, il est dit à Isis : « Va maintenant, considère et interroge le paysan Acharontos ; apprends de lui ce qu'est le grain semé et le grain récolté, et apprends de lui que celui qui sème le blé récolte le blé et que celui qui sème de l'orge récolte de l'orge » – Osiris recevant souvent le nom « blé » ou « orge » dans les anciens textes égyptiens, tandis que Marie-Louise von Franz fait bien ressortir – après avoir affirmé que « l'alchimie occidentale a pris naissance sur le sol de l'Égypte, et [que] les plus anciens textes nous montrent qu'elle a été liée dès le début à l'idée de la vie après la mort, autour de laquelle s'ordonnait la civilisation égyptienne » – comme le nom Acharontos « vient [...] d'une contamination des mots *Aker* et Achéron, le premier désignant un dieu égyptien et le second désignant le fleuve qui, chez les Grecs, marque la frontière des Enfers et qui, par extension, désigne tout le royaume d'en-bas ». Hornung relève également : c'est en Aker « que reposent les grands dieux anciens Atoum et Khepri » – c'est du sein de la terre, et en traversant le mystère de la mort, que l'on peut se transformer et que l'on passe du trépas – symbolique dans l'alchimie – à la lumière de la renaissance...

À preuve supplémentaire, s'il en est encore besoin, ces textes gravés à l'extérieur du temps d'Hathor à Dendérah (à une époque où Isis et Hathor ont été largement confondues), qui nous expliquent que « lorsque Rê ouvrit les yeux à l'aube du premier jour, des suintements s'en écoulèrent, tombèrent sur le sable et se métamorphosèrent en une belle femme qui fut appelée l'*Or des dieux*. » Comme le note le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* qui en rend compte : « Cette conception, qui n'est pas sans évoquer des transmutations alchimiques, est tout à fait nouvelle et originale dans la pensée égyptienne » : en effet, aurait-on envie de dire, si l'on se souvient du moment où fut bâti ce temple.

S'en étonnera-t-on si l'on veut bien garder en mémoire que toutes ces traces nous renvoient à cette Alexandrie dont on peut affirmer sans crainte que, dès le 1^{er} siècle av. J.-C., elle était devenue la capitale intellectuelle du monde alors connu ? Et qu'elle était le théâtre d'une « fermentation » intense par la rencontre de la tradition pharaonique (ce n'est tout de même

pas pour rien qu’Alexandrie fut construite, face à la mer, dans le delta du Nil !), de la philosophie grecque et de l’esprit biblique – avec toutes les tensions, parfois, que cela pouvait comporter.

Surtout, dans des décennies où, sous l’empire de Rome, vont voir le jour en ces terres bénies à la fois la gnose, l’hermétisme, un médio-platonisme mené par... Philon d’Alexandrie, l’alchimie et le renouveau de l’astrologie. Sans qu’il soit toujours très facile, comme l’avait bien fait ressortir le père Festugière, de tracer des frontières réellement nettes entre ces différentes disciplines dans l’extraordinaire entremêlement des cultures, des thèmes de réflexions et des nouvelles « matières d’études » qui s’imposent de la sorte.

N’est-ce ainsi que le plomb, ce plomb noir et si vil qu’il s’agit de transformer en l’« or des philosophes », ce plomb qui caractérise la nature avant qu’elle soit travaillée – autrement dit, la *massa confusa* – et l’obscurité native de notre esprit avant que, dans le trajet initiatique et dans l’œuvre du (lab)oratoire, il reçoive l’éclairement des puissances célestes, que le plomb est identifié à Saturne, le Kronos des Grecs : le dieu de la mélancolie (de *melas cholia* : l’humeur... noire) et du temps qui ralentit. Quelque temps plus tard, Firmicus Maternus ne craindra pas d’écrire par exemple que « [la maison] de Saturne [annonce] la science de l’Alchimie ».

Une double origine ?

De même que, du point de vue de l’astrologie, sont renseignés un Petosiris, (cité par Pline, par Porphyre, par l’auteur du Tetrabible et par Firmicus), ce Petosiris (« le don d’Osiris ») dont on retrouve le nom dans une Lettre de Pétosiris au roi Néchepso, et un Pétisis ou Petasios (« le don d’Isis » : *Isi-doros* en grec, et donc notre Isidore), présenté sous son double nom égyptien et grec dans le *Manuscrit de saint Marc*.

Tradition qui se perpétuera jusqu’à Proclus qui avance tout uniment dans son *Commentaire sur le Timée* de Platon (*In Timaeum*) que « l’or est attribué au Soleil, l’argent à la Lune, le plomb à Kronos ».

Théorie, on le sait, appelée à un grand succès dans l’art des correspondances entre les astres et les matières...

On constate là que, comme pour l’Acherontos de *L’Instruction d’Isis*, nous devons plus ou moins supposer une double origine grecque et égyptienne (*chymia* ou *chemia* et *kmt*) à ce terme d’alchimie – si ce n’est

même une source encore plus confuse : Jack Lindsay signale en effet ce voyageur dans la Chypre du XIX^e siècle qui « rencontra le pacha turc de Nicosie “qui parla avec éloquence des fleurs et parfois de *Kimiya*, une herbe ayant le pouvoir de transformer les métaux en or” ». Lointaine descendance de l’alchimie comme on serait facilement tenté de le croire ? Rien n’est moins sûr, dans la mesure où cette *kimiya* est anciennement attestée dans les pays conquis par les musulmans – et on sait comme l’Alexandrie tardive, non contente de mettre en contact les Grecs, les Juifs et les Égyptiens comme elle l’avait fait d’une manière immémoriale, s’ouvrait aussi aux idées perses, aux façons de voir arabes, aux intuitions latines dans un mélange qu’il devient si difficile aujourd’hui de débrouiller !

Plutarque, dans son *Traité sur Isis et Osiris*, ne relève-t-il pas ainsi, en faisant simultanément appel à deux sources, que « le bœuf qui est gardé à Héliopolis, et qu’ils [les Égyptiens] appellent Mnevis, est noir et reçoit des honneurs secondaires par rapport à ceux offerts à Apis [dont beaucoup avançaient qu’il était le fils de Mnevis]. En outre, l’Égypte dont le sol est noir au plus haut degré, tout comme est noire une partie de l’œil, est appelée *Chemia* » ?

C’est ainsi qu’est convoqué Moïse (il vaut toujours mieux se réclamer d’un ancêtre prestigieux !) qui, dans la liste des sources, est parfois directement cité avant le philosophe Démocrite dont on se place si facilement sous le patronage. Moïse dont on se souvient confusément que le nom est d’origine égyptienne (sur ce point, au moins, Freud avait raison), ainsi que les noms de tous ceux qui l’entourent – que ce soit son frère Aaron ou son petit-fils Pinhas, ou bien que ce soit sa sœur Miriam (la bien-aimée) dont les textes sacrés nous rapportent que, à la suite de diverses épreuves, de « noire » qu’elle était, elle devint « blanche » (comme l’argent ?) – cette sœur à qui l’on attribua l’un des textes fondateurs de l’alchimie sous le nom de Marie la prophétesse ou de Marie la Juive ; cette sœur qui « inventa » le bain-marie dont font toujours usage nos cuisinières ; cette sœur à l’axiome si connu : « Le Un devient deux ; le deux devient trois ; et le trois donne le quatre comme premier. »

Moïse qui permet d’avancer qu’il n’est de bonne alchimie que dans l’esprit de la Bible : on retrouve ici l’antagonisme idéologiquement dominant entre Israël et l’Égypte, la réponse aux écrits très anti-juifs de Manéthon, et comme une indication de cette légende créée de toutes pièces (dont se feront encore l’écho Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation*

évangélique ou, bien avant, Flavius Josèphe dans ses *Antiquités juives*), légende qui veut que, lors de l'affrontement entre les koushites et les saïtes pour l'exercice du pouvoir sur le double pays, et avant que Psammétique I^{er} ne s'impose définitivement, Moïse (approximativement blanc) aurait été envoyé comme chef de guerre contre les Éthiopiens (noirs), qu'il aurait épousé une princesse locale – légende dont on trouve encore la trace dans la dernière écriture de *Nombres* 12, où l'on sait à quelles accusations est soumis Moïse.

C'est ainsi qu'est aussi convoqué le mage Ostanès, pourtant perse de naissance, précisément confondu avec Démocrite d'Abdère, et qui se présente sous les traits du légendaire (?) Bolos de Mendès. Cet Ostanès devient, dans l'une des versions dont nous disposons, comme le maître et l'instructeur de ce Petasios que nous avons déjà rencontré, et dont Diogène Laërce affirme que, en tant que Démocrite, il apprit les secrets de la géométrie avec les prêtres d'Égypte, tandis que Diodore avance que, toujours sous le même nom, les Égyptiens prétendaient qu'il « passa cinq années parmi eux, et qu'il y fut instruit des nombreuses matières concernant l'astrologie ».

C'est ainsi qu'est convoquée la figure légendaire de Cléopâtre dans le fameux *Canon* qui lui est attribué, ou qu'on entretient une ambiguïté (voulue ?) dans ce *Dialogue de Cléopâtre et de Comarios* que nous a révélé Berthelot dans *Les Origines de l'alchimie*, en présentant le *Manuscrit de saint Marc*.

C'est ainsi que la *Tabula smaragdina*, la fameuse *Table d'émeraude* du *Corpus hermeticum*, va voir le jour ; qu'il est très tôt avancé que, sous le signe de l'*ouroboros*, le serpent qui se mord la queue, l'horizon qui rejoint sa source dans un mouvement circulaire (« Avant l'invention des lettres, les Égyptiens indiquaient l'année en recourant au dessin du serpent qui se mord la queue, parce que celui-ci revient sur lui-même », prétend Servius de la sorte dans son *Commentaire à l'Énéide* de Virgile), « *hen to pan* : l'Un est le Tout » – leçon que tous les alchimistes reprendront à leur compte, tout autant que des philosophes néoplatoniciens comme Proclus ou Damascius dans son *Traité des premiers principes*.

En attendant Zosime de Panopolis, le premier alchimiste clairement identifié, natif de bien autre part, mais alexandrin par choix de vie, et qui, reprenant Jamblique et ses *Mystères d'Égypte* (« Le prophète Bitys avait instruit [de la méthode d'Hermès] le roi Amon, l'ayant trouvée inscrite dans

les sanctuaires, parmi les inscriptions hiéroglyphiques de Saïs en Égypte »), déclare au sujet de l'homme primordial, que l'on peut voir comme « Thot est traduit en langue hiératique » (ce Thot assimilé à l'Hermès grec), et que « les Chaldéens, les Parthes, les Mèdes et les Hébreux [...] appellent Adam : ce qu'on interprète comme terre vierge, terre de la couleur du sang, terre rouge feu, terre de chair. Tout cela est exposé dans la Bibliothèque des Ptolémées, et des dépôts de ces écrits ont été effectués dans chaque temple, en particulier au Sérapéum » – ce qui annonce la victoire du christianisme qu'il avait peu ou prou (fût-ce inconsciemment) anticipée dans la lettre adressée à sa sœur, la *Lettre à Théosébie*.

Ce qui renvoie au texte d'Olympiodore que l'on trouve dans la *Collection des anciens alchimistes grecs* de Berthelot, texte largement inspiré de la *Lettre à Théosébie*, et qui porte que « tout le royaume d'Égypte, ô femme [il conviendrait de s'interroger sur cette féminité essentielle que mettait déjà en œuvre le *Canon de Cléopâtre*, et que l'on va retrouver plus tard dans la figure de la *soror mystica* : mais me permettra-t-on de penser qu'Isis n'y est pas tout à fait étrangère ?], tout le royaume d'Égypte est soutenu par trois arts : l'art des choses opportunes ; l'art de la nature et l'art de traiter les minerais. C'est l'art appelé divin, c'est-à-dire l'art dogmatique pour tous ceux qui s'occupent de manipulations. [...] [Mais] c'était une loi chez les Égyptiens que personne ne divulguât ces choses par écrit. »

Ensuite s'imposeront les fidèles du Christ dans la même mouvance alexandrine, et la reprise de l'alchimie dans ce nouveau contexte, avant que ne triomphe l'islam et, dans sa veine mystique, une élaboration systématique de l'alchimie qui devra toujours tant au socle égyptien d'origine : à la sagesse de Thot, et au mystère de la « résurrection » d'Osiris dans les royaumes de l'au-delà, de même que, comme la Nature qui nous entoure, son « reverdissement » cyclique et la façon de le comprendre...

LES CULTES À MYSTÈRES OU L'EXPÉRIENCE DE LA TRANSFORMATION

Baudouin Decharneux et Irini-Fotini Viltanioti

Dans un passage célèbre, qui au XVIII^e siècle a fait rêver les philosophes et les poètes, Plutarque nous apprend qu'« à Saïs, la statue assise d'Athéna, que les Égyptiens identifient à Isis, porte cette inscription : “Je suis tout ce qui a été, qui est et qui sera, et mon voile, aucun mortel ne l'a encore soulevé” » (*Isis et Osiris*, 9, 354 C). Dans cette épigraphe, qui revient quelques siècles plus tard sous le calame de Proclus commentant le *Timée* de Platon (*Commentaire sur le Timée*, t. I, p. 98, 19, éd. Diehl), le prêtre-philosophe de Chéronée entrevoit une philosophie dissimulée dans les mythes et les discours, voire une « sagesse énigmatique » en matières théologiques (*ainigmatôdè sophia tès théologias*), sagesse secrète qui fait songer aux mystères en terre d'Égypte.

Quant à nous, nous centrerons notre propos sur le culte d'Isis puis de Sérapis, en défendant la thèse que celui-ci devint un « culte à mystères » au sens propre du terme lorsqu'il rencontra le monde gréco-romain. Il y aurait donc une invention (*heurèsis*) des mystères d'Isis à l'époque hellénistique et impériale. Dans le monde romain, le culte égyptien, tout d'abord rangé au catalogue des religions de l'*externa superstitio* (« superstition externe ») et à ce titre décrié ou, dans le meilleur des cas, toléré par les élites conservatrices, gagna peu à peu ses lettres de noblesse, son temple étant

qualifié au III^e siècle comme le lieu le plus pur de Rome. Nous évoquons ici une gigantesque période de l'Antiquité, qui s'étend de l'antique religion pharaonique à l'interdiction du culte d'Isis à Philae (537 apr. J.-C.). Aussi, ce sont les aspects les plus importants du culte qui retiendront notre attention.

Bâtis sur un modèle très ancien

Depuis les recherches magistrales de Richard Reitzenstein et de Franz Cumont, l'expression « religions à mystères de l'Antiquité tardive » a été abondamment employée, notamment à propos des cultes d'Isis, de la Grande Mère et de Mithra. Au cours des dernières années, pourtant, les positions de ces deux grands savants ont été mises en question, spécialement grâce aux travaux critiques d'érudits italiens, tels Sabbatuci, Bianchi et Sfameni Gasparo. Dans le sillage de ceux-ci, Walter Burkert, que nous suivons ici, a mis au point « les clichés et les préjugés » dont souffre l'étude de ce qu'on appelle les « religions à mystères », en montrant qu'ils conduisent souvent à des erreurs de jugement.

D'après l'érudit allemand, le cliché le plus commun consiste à affirmer que les « religions à mystères » sont typiques de l'Antiquité tardive, voire de la fin de l'époque hellénistique et de l'époque impériale, lorsque l'élément irrationnel venant de l'Orient l'emporta sur la raison. On oublie alors, ainsi que Burkert le fait remarquer, que les mystères par excellence du monde antique, c'est-à-dire les mystères d'Éleusis, fleurirent, sans interruption, depuis le VI^e siècle av. J.-C., certains indices archéologiques validant, par ailleurs, l'hypothèse d'une origine mycénienne de la fête éleusinienne. Quant aux mystères de Dionysos – Bacchos, selon les sources qui nous sont parvenues –, ils apparaissent légèrement plus tard.

Un autre préjugé, étroitement lié au précédent, consiste à avancer que les mystères sont d'origine orientale, et que leur style et leur esprit sont propres à l'Orient, position soutenue par Cumont et Reitzenstein. Or, ainsi que Burkert le souligne, l'institution des mystères d'Isis, de la Grande Mère phrygienne et de Mithra, ne peut pas être attribuée à l'Égypte, à l'Anatolie et à l'Iran respectivement. Loin d'avoir une origine et de véhiculer un esprit oriental, ces mystères reflètent le modèle plus ancien des mystères d'Éleusis, ou des mystères dionysiaques, ou les deux à la fois. Ces derniers ont pourtant moins attiré l'attention des historiens, car l'esprit contemporain

se plaît à associer le mysticisme et la fascination de choses secrètes, auxquels renvoie le terme « mystère », à l'Orient. Exotisme quand tu nous tiens...

Par ailleurs, une approche proprement « païenne » des mystères s'impose. Même si certains auteurs chrétiens ont observé des similitudes entre les pratiques cultuelles chrétiennes et les mystères polythéistes, ceux-ci ne représentent pas une religion au sens habituel du terme. Autrement dit, il ne s'agit nullement de religions exclusives, préoccupées de se définir elles-mêmes et de marquer une ligne de démarcation par rapport à d'autres religions « rivales », mais bien de différentes formes de culte attestant la multiplicité des choix au sein de la même religion polythéiste. La nuance est de taille. Il paraît ainsi pertinent de faire état de « cultes à mystères » et non pas de « religions à mystères », dans la mesure où les mystères constituent une forme de culte particulière et secrète qui, par un choix personnel ou un appel gratifiant de la divinité, est accomplie, souvent à plusieurs reprises, dans le cadre d'une pratique religieuse reconnue. Il est donc bien un « homme de jour » et « un homme de nuit » qui, selon les lieux et moments, se tourne tantôt vers une religion que d'aucuns qualifient d'officielle, tantôt vers un culte personnel. Une des lignes de fracture entre les pratiques des polythéistes et celles des adeptes du christianisme (des christianismes) réside sans doute dans l'exigence d'exclusivité que la jeune foi monothéiste imposa à ses adeptes. Une posture religieuse largement incomprise par les dévots des cultes à mystères.

On vient de mentionner, à propos des mystères, qu'il s'agissait d'une forme de culte secrète. En effet, le secret était un attribut fondamental des mystères antiques, illustré et symbolisé par la *cista mystica* (« ciste mystique »), une corbeille couverte qui contenait les objets sacrés. Cependant, ainsi que Burkert le souligne, il est clair que tous les cultes secrets n'étaient pas des mystères. Par exemple, le terme ne s'applique pas aux actions de magie privée (s'adressant parfois directement aux déités égyptiennes et ce jusqu'à une époque tardive) ou aux castes sacerdotales qui réservaient à un nombre restreint l'accès aux lieux et aux objets sacrés. Les mystères (*mystèria*) sont des rites initiatiques secrets qu'un candidat accomplit en suivant les arcanes d'une mise en scène nocturne, qui accentue le caractère personnel et exclusif de la pratique. À côté d'eux, il existe des formes de dévotion pour les profanes, indépendantes de l'initiation proprement dite (*myèsis* ou *téléte*) qualifiée à la fois d'« interdite »

(*aporrhètos*) et d'« indicible » (*arrhètos*). Des deux termes, le premier renvoie à l'interdiction formelle d'en divulguer le contenu, alors que le second dénote que ce contenu ne pouvait pas être réellement révélé, car ce qu'il y avait d'essentiel dans l'initiation n'était pas accessible à la parole. Le secret indicible qui entoure le vécu, à savoir le caractère intransmissible du ressenti spirituel, a, depuis l'Antiquité, attiré l'attention des commentateurs. Quoi qu'il en soit, nous retiendrons que les Anciens donnaient au secret plusieurs sens et qu'il convient d'en tenir compte si l'on veut comprendre les catégories de pensée religieuse du temps.

Il faut aussi distinguer l'initiation aux mystères des autres formes d'initiation, tels par exemple les rites de puberté se déroulant sur un plan tribal (distinction entre initiation sociale et initiation construite) : les mystères n'avaient pas pour objet de créer des sociétés secrètes (à l'exception peut-être des mystères de Mithra, ce qui reste discutable) et étaient accessibles indépendamment du statut social, du sexe et de l'âge de l'aspirant (ce qui n'empêche pas une sélection reposant sur d'autres critères). Ce qu'ils prétendaient apporter ne relevait pas du statut extérieur de l'initié, mais ils visaient un changement intérieur, une transformation de l'âme. C'est ce dont témoignait Aristote à l'aube de la période hellénistique lorsqu'il déclarait que ceux qui étaient initiés aux mystères (*hoi téloumenoi*) n'étaient pas obligés d'apprendre (*mathein*), mais qu'ils étaient « touchés », qu'ils « subissaient » ou « éprouvaient » (*pathein*), et qu'ils étaient mis dans une certaine disposition (*diatéthènai*), après y avoir été convenablement préparés (*Sur la philosophie*, Fr. 15, ROSE). Ce qui ne signifie pas que, dans les mystères, le savoir était nié, mais qu'il était plutôt présumé et couronné par un nouvel état d'esprit, grâce à une vision du sacré affectant la relation avec le divin. Cette expérience essentiellement indicible de transformation de l'existence humaine est souvent décrite comme une mort suivie d'une nouvelle naissance.

Le texte le plus éloquent à cet égard est sans doute celui de Plutarque, cité par Stobée : « L'âme au moment de la mort éprouve la même impression (*paschei pathos*) que ceux qui sont initiés (*katorghiazoménoi*) aux grands mystères (*télétais*). Le mot et la chose se ressemblent ; on dit *téleutân* et *teleisthai*. Ce sont d'abord des courses au hasard, des pénibles détours, des marches inquiétantes et sans terme à travers les ténèbres. Puis, avant la fin, la frayeur est au comble ; le frisson, le tremblement, la sueur froide, l'épouvante. Mais ensuite une lumière merveilleuse s'offre aux

yeux, on passe dans des lieux purs et des prairies où retentissent les voix et les danses ; des paroles sacrées, des apparitions divines inspirent un respect religieux. Alors l'homme, dès lors parfait et initié, devenu libre et se promenant sans contrainte, célèbre les mystères, une couronne sur la tête ; il vit avec les hommes purs et saints ; il voit sur la terre la foule de ceux qui ne sont pas initiés et purifiés s'écraser et se presser dans le bournier et les ténèbres et, par crainte de la mort, s'attarder dans les maux, faute de croire au bonheur de là-bas » (*Fr.* 178, éd. ; trad. fr. Paul Foucart).

Dans cet ordre d'idées, nous pourrions suggérer la définition suivante des mystères antiques, élaborée par Walter Burkert et inscrite dans la lignée de l'interprétation du terme *misterico* avancée par Ugo Bianchi : les mystères ont été des rites d'initiation d'un caractère volontaire, personnel et secret, qui, suite à une préparation appropriée, visaient à un changement d'état d'esprit, par une expérience du sacré, et auxquels tout le monde pouvait demander à être admis. Autrement dit, les cultes à mystères furent pour les Anciens l'expression de ce que nous nommons la « subjectivité ».

Dans les lignes qui suivent, nous examinerons tout d'abord si l'Égypte pharaonique a connu des mystères dans le sens précisé ci-dessus. Ensuite, nous examinerons le culte isiaque et sa propagation aux époques hellénistique et impériale. Enfin, les témoignages d'Apulée de Madaure et de Flavius Josèphe retiendront notre attention.

Des mystères dans l'Égypte pharaonique ?

La recherche s'est pour longtemps fondée sur la tradition grecque, remontant à Hérodote et à Hécatee d'Abdère, selon laquelle les mystères égyptiens seraient à l'origine de ceux de Déméter et de Dionysos. Cette position, comme nous l'avons déjà noté, semble relever davantage du stéréotype que de l'examen critique des sources. En effet, pour les Grecs, qui admiraient la haute antiquité de la civilisation et de la religion égyptiennes, l'Égypte passait pour la patrie des mystères. Hécatee d'Abdère, cité par Diodore de Sicile, fait ainsi état de mystères dionysiaques et de *telétai* d'origine égyptienne (JACOBY, 264 F 25 ; FISCHER, I 22, 4). Hérodote mentionne, quant à lui, les cérémonies nocturnes, ayant lieu sur le lac sacré de Saïs, en l'honneur d'un dieu qu'il ne nomme pas, mais qui est manifestement Osiris. Il qualifie ces cérémonies de « représentations de sa passion que les Égyptiens appellent

mystères (*mystèria*)», et prétend en savoir plus mais souhaiter observer le silence. Il établit, par ailleurs, un lien entre les rites qu'il évoque et l'initiation (*téléte*) de Déméter lors des Thesmophoria arcadiens (II, 171).

Mais cette interprétation est-elle est correcte ? Existait-il réellement des « cultes à mystères » dans l'Égypte pharaonique ? Ainsi que Françoise Dunand l'explique, le terme « mystères », que les égyptologues utilisent dans certains cas, peut s'avérer trompeur. Par exemple, un texte rituel du Moyen Empire concernant l'avènement de Sésostris I^{er} est qualifié par Kurt Sethe, qui l'a publié, de « Mysteriensspiel » (« jeu mystérieux »). Un autre texte de la même période, qui décrit les cérémonies en l'honneur d'Osiris à Abydos, a été publié sous le titre *Die Mysterien des Osiris in Abydos*. De manière analogue, le rituel des fêtes osiriennes célébrées du 12 au 30 du mois de Choiak, conservé au temple de Dendérah, est souvent appelé « le mystère d'Osiris » (*Das Osiris-Mysterium*). Or, dans le premier cas, il s'agit d'un rite visant à unir le nouveau pharaon à son prédécesseur défunt devenu « un Osiris », ce qui ne correspond pas à l'idée d'une initiation. Quant au deuxième cas, les cérémonies en question pourraient être comprises comme un « drame sacré » déployé en présence des fidèles, ce qui pourrait évoquer le sens médiéval du terme « mystère » : il s'agissait d'une représentation rituelle du combat entre Osiris, soutenu par ses partisans dont le dieu local Oupouaout, et Seth, suivie de la recherche du corps d'Osiris par Thot et, enfin, du triomphe du dieu. Mais, ici non plus, il n'y a rien qui ressemble à un « mystère » au sens grec du terme.

Le cas du rituel de Dendérah est, en revanche, plus intéressant, en ce sens que les fêtes de Choiak apparaissent comme comportant des rites secrets. La corbeille contenant la tête d'Osiris est appelée « le coffre mystérieux », ce qui autorise un rapprochement avec la *cista mystica* des mystères grecs. La fabrication rituelle des statuettes osiriennes, faites de terre, de pierres brisées, de graines et d'aromates, est qualifiée de « travail mystérieux », alors que les différentes parties du rite reçoivent des titres comme « connaître les secrets du travail de la cuve-jardin », « connaître le secret de la maison cachée » ou « connaître le mystère que l'on ne voit pas, que l'on n'entend pas, et que le père transmet à son fils ». Cependant, ainsi que nous l'avons déjà souligné, le secret ne suffit pas pour qualifier un culte de « culte à mystères ». Autrement dit, tous les cultes secrets ne sont pas des mystères. Le terme ne s'applique pas ainsi à des rites qui, comme celui-ci, ne peuvent être accomplis que par les prêtres, qui sont les seuls à en

détenir le savoir. En d'autres termes, si mystère il y a, il s'agit de l'aspect secret, réservé aux prêtres dirigeant ces fêtes, ces dernières revêtant également un aspect public auquel les fidèles pouvaient participer.

En effet, la recherche moderne admet en général que l'Égypte pharaonique a connu des rites d'initiation pour les prêtres des divers rangs, ainsi que des rites secrets réservés aux prêtres des rangs les plus élevés. Mais ces rites n'étaient pas des cultes à mystères au sens grec. On rappellera là-dessus que, à la différence de ce qui se passait en Égypte, en Grèce il n'y avait pas de classe sacerdotale. Tous les citoyens pouvaient accéder aux sacerdoces, bien que la prêtrise des mystères éleusiniens fût, traditionnellement, réservée aux familles des Eumolpides et des Kèrukes (il en allait de même dans d'autres sanctuaires pour des familles prestigieuses). On pourrait également mettre en parallèle l'aspect public des cultes à mystères avec la spécificité de l'esprit grec qui fit passer du sage archaïque, dont le savoir est restreint au plus petit nombre, au philosophe, qui enseigne publiquement.

Mais revenons à l'Égypte. Hérodote a sans doute pu voir l'aspect public des fêtes osiriennes, qui, par leurs rites nocturnes et leurs lamentations, suggéraient pour les Grecs des mystères, impression renforcée par la hiérarchie complexe du clergé égyptien. Les rites secrets réservés aux seuls prêtres suggéraient des rites effectués en présence des seuls initiés, et la signification cachée des cérémonies évoquait les formules secrètes révélées aux mystes lors de l'initiation, qui, comme nous l'avons vu, ne niait pas le savoir. Aux époques hellénistique et romaine, l'interprétation grecque des rites égyptiens sera reprise par la propagande du clergé isiaque. Les « arétologies » (hymnes énumérant les différentes qualités et vertus, *arétai*, d'Isis) feront ainsi gloire à la déesse de l'invention de tous les mystères, même ceux d'Éleusis, en nourrissant la légende selon laquelle, derrière les mystères du monde grec, il y aurait eu, dans l'Égypte pharaonique, des mystères plus authentiques et efficaces que ceux de Déméter et de Dionysos. Antiquité et qualité rimaient heureusement et richement pour les Anciens.

Triomphe de l'isisme en Méditerranée

Le mythe est la plus ancienne forme de théologie (*théologia*) au sens étymologique du terme, c'est-à-dire un « discours sur les dieux ». Issu de la

tradition orale, le mythe joue un rôle considérable dans le culte et, plus particulièrement, dans les cultes à mystères. En tant que voie théorique d'accès à l'invisible (structure du récit et notions mises en œuvre), il présente de fortes accointances avec le rite, voie pratique d'accès à l'invisible (déploiement spatio-temporel de l'action expliquée par un support langagier). Toutes les divinités des cultes à mystères étaient mises en scène dans des mythes auxquels elles étaient étroitement liées, et dont certains détails et versions étaient réservés aux seuls initiés. Isis avait, elle aussi, son mythe, dont une des formes nous est parvenue par le traité *De Iside et Osiride* de Plutarque.

Selon le mythe égyptien, Isis est l'épouse d'Osiris, roi d'Égypte, que son frère indigne et odieux, Seth, met à mort et découpe en quatorze morceaux dispersés dans toute l'Égypte. En quête du corps mutilé de son époux, la reine Isis, endeuillée, parvient à retrouver les morceaux (à l'exception, selon une tradition rapportée par Plutarque [*Isis et Osiris*, 18, 358 A], de son sexe dévoré par les poissons lépidote, pagre et oxyrhynque) et à faire revivre Osiris, par ses pouvoirs magiques. Unie à Osiris désormais ressuscité, Isis donne naissance à Horus. Osiris régnera dorénavant sur le monde des morts, la *Douat*, alors que son fils, le jeune Horus – que les textes égyptiens appellent Har pa khrad, « Horus l'enfant », transcrit en grec par Harpocrate – régnera sur la terre de d'Égypte, après avoir détourné les ruses de son oncle Seth.

On peut admettre que les mystères isiaques ont été élaborés au cours de l'époque hellénistique et développés surtout à l'époque impériale, en prenant pour modèle les mystères éleusiniens. Certains rites égyptiens relatifs à la mort et à la renaissance d'Osiris auraient pu être intégrés dans ce contexte. En effet, dès le VI^e siècle av. J.-C., les Grecs attachaient une grande importance au couple divin Isis et Osiris, qu'ils identifiaient à Déméter et Dionysos. Présente déjà chez Hérodote (II, 42, 2 ; II, 59, 2 ; II, 144, 2 ; II, 156, 5), qui avait probablement comme source Hécatee, cette assimilation est largement attestée. Ainsi, par exemple, dans l'hymne à Isis du temple de Narmouthis, au Fayoum, Isis est invoquée sous le nom de « Dèô (c'est-à-dire Déméter) la très haute » ou « Dèô dont le nom est grand ». La version transmise par Plutarque ajoute au mythe de la quête du corps d'Osiris des détails empruntés au mythe éleusinien : dans ce récit, Isis est accueillie par le roi de Byblos ; Déméter est, quant à elle, accueillie par le roi d'Éleusis. Comme Déméter, Isis y devient la nourrice du fils du roi,

qu'elle aurait immortalisé par le feu (passage par le feu), si la mère de l'enfant, effrayée, ne l'avait pas interrompue. Le schéma est clairement celui attesté quelques siècles auparavant dans les mystères d'Éleusis.

On notera toutefois que nous ne disposons d'aucune preuve témoignant d'une célébration des mystères de Déméter en Égypte, même s'il existait à Alexandrie un faubourg appelé Éleusis et que, de son côté, Plutarque atteste la présence d'un Eumolpide (famille d'où venaient les hiérophantes d'Éleusis), Timothée, comme conseiller du roi Ptolémée I^{er} (*Isis et Osiris*, 28, 362 A¹). Il ne serait pas superflu de rappeler que le 6 janvier se tenait, dans un sanctuaire de Korè à Alexandrie, une fête où la déesse donnait naissance à l'*Aiôn*, le dieu de l'Éternité (Épiphanie, *Panarion*, LI, 22, 8-10), ce qui évoque directement les mystères éleusiniens, où, à la lumière d'un grand feu, l'hiérophante annonçait que « la vénérable *Korè Brimô* » avait donné naissance au « fils, *Brimos*, c'est-à-dire la Puissante au Puissant » (Hippolyte, *Réfutation contre toutes les hérésies*, V, 8, 39 sq.). Toutefois, il conviendrait de rapprocher cette fête alexandrine des pratiques rituelles égyptiennes, plutôt que des mystères d'Éleusis. On se souviendra en effet à ce sujet, comme Walter Burkert le souligne, que ce qui distingue le culte d'Éleusis des autres cultes à mystères, c'est précisément une volonté d'unicité, qui décourageait l'expansion en dehors du sanctuaire attique. Une spécificité qui ne sera pas copiée par les cultes à mystères plus tardifs.

On pourrait également souligner que, sous les Lagides, le mythe d'un Osiris accompagné d'une armée triomphante, répandant partout l'art de cultiver la vigne, se développa. Le culte osirien fut donc également associé à celui de Bacchus, ce qui atteste de la multiplicité des interactions entre les différents cultes. Notons en passant que celles-ci se comprennent non seulement sur le plan religieux, mais aussi sur celui des intérêts socio-économiques (recherche d'apologie de la vie d'Alexandre, héros civilisateur par excellence, tentative de séduction de régions hellénisées convoitées par les monarques alexandrins, etc.).

À travers tout le bassin de la Méditerranée, dès l'époque hellénistique, les cultes dits « isiaques » se répandent de l'Espagne jusqu'aux frontières du Rhin et du Danube. Isis n'a certainement pas attendu les Lagides, sous lesquels son culte, parfois accompagné de celui de Sérapis, connut une importance considérable, pour être adorée sur les côtes de la Grèce avec son parèdre. Par exemple, l'aspect maritime du culte isiaque (Isis *Pelagia*, « maîtresse des mers », tenant des deux mains une voile enflée par le vent)

était déjà connu à Athènes au v^e siècle av. J.-C., les marchands égyptiens lui rendant hommage au Pirée avant qu'un temple ne soit érigé en l'honneur de la déesse. À partir du III^e siècle av. J.-C., le culte de la déesse se développe notamment à Athènes, à Érétrie, à Délos, à Argos, à Delphes, à Corinthe, à Sicyone, à Méthane, à Mantinée...

Dans l'Empire romain, l'isisme triomphe après maintes péripéties et persécutions. Par les provinces du sud, le culte d'Isis gagne progressivement l'Italie centrale et, aux alentours de 65 av. J.-C., un autel d'Isis s'élève sur le Capitole. L'*Isaeum* (temple d'Isis) de Pompéi, édifié au I^{er} siècle av. J.-C. et détruit par le séisme de 62 apr. J.-C. (tremblement de terre qui précéda le désastre de 79 apr. J.-C.), atteste d'une communauté bien établie dans cette ville. Mais, même lorsque les temples de la déesse seront installés à l'intérieur du *pomoerium* (enceinte sacrée de Rome où le culte des dieux du *mos maiorum* était seul autorisé et dont les limites firent l'objet de débats et modifications à l'époque impériale), le culte d'Isis, en dépit de sa popularité et de son statut privilégié qui le distinguait des autres *externae superstitiones* (« superstitions externes »), ne deviendra jamais un culte officiel de l'Empire.

Dès le moment où l'Empire romain se créait, le culte isiaque fut l'objet d'une intense rivalité entre les camps qui s'opposèrent au cours de la guerre civile. Si les triumvirs Marc Antoine, Lépide et Octave (Auguste) firent ériger un temple à Isis et Sérapis en 43 av. J.-C. (l'historien Valère-Maxime [VII, 3, 8] porte d'ailleurs un jugement fort sévère, jugeant qu'un magistrat romain ne peut se dissimuler derrière un culte étranger), le parti d'Octave s'opposa bientôt aux cultes inspirés par l'Égypte, tandis qu'Antoine et Cléopâtre (un de ses titres était « nouvelle Isis ») s'appuyèrent logiquement sur ceux-ci. À Rome, les cultes égyptiens furent interdits, mais c'est le culte privé qui est ici visé. Celui-ci se développa allant jusqu'à gagner la famille impériale (*Aula Isiaca* du Palatin). Sous Tibère (42 av. J.-C.-37 apr. J.-C.), connu pour son souci pour les mœurs ancestrales, l'interdiction se fit plus sévère. Sous Caligula (12-41 apr. J.-C.), un monarque féru de religiosités orientales, le culte isiaque reprit son irrésistible ascension, gagnant le Capitole. Néron (37-68 apr. J.-C.) et son entourage prisait également les cultes nilotiques. On pensait que Vespasien (9-79 apr. J.-C.) aurait reçu de Sérapis lui-même sa légitimation impériale, le Nil étant en crue le jour de son entrée à Alexandrie. On pourrait également citer Domitien (51-96 apr. J.-C.), ayant échappé à un complot, déguisé en isiaque, Hadrien (76-

138 apr. J.-C.), dont certaines propriétés étaient ornées et décorées à la manière égyptienne (sanctuaire de Sérapis à Tibur, villa Adriana), Marc Aurèle, dont la numismatique atteste d'un culte à Hermès-Thot, Commode se déguisant et statufié sous la forme de déités égyptiennes et, en fin de compte, les Sévères : Septime, fasciné par l'Égypte, Caracalla par Sérapis guérisseur, Sévère Alexandre installant des statues de Délos dans l'*Iseum Campense*. Ces exemples, passés brièvement en revue et magistralement développés par Robert Turcan, montrent comment ces cultes perçus comme marginaux au I^{er} siècle de notre ère gagnèrent au fil des siècles les élites et, du même coup, furent installés au sein du *pomoerium*. On observe ainsi une propagation des cultes égyptiens hellénisés dans tout l'empire jusqu'au triomphe du christianisme, qui éprouvera de grandes difficultés à les éradiquer, même après la destruction du Serapeum d'Alexandrie suite au décret de Théodose I^{er} en 391.

Une déesse aux traits universels

L'Isis gréco-égyptienne apparaît bel et bien comme une fusion entre l'Isis égyptienne et diverses déesses grecques, telles Déméter, Aphrodite, Athéna et Artémis. Un document du papyrus d'Oxyrhynchos 1380 donne une liste quasi infinie de ses équivalences. Les « arétologies » (discours déclinant les vertus, c'est-à-dire les qualités, de la déesse et proclamés en public) d'Isis, genre grec tout particulier, visent à présenter aux nouveaux dévots, qui ne connaissaient pas nécessairement l'égyptien, une déesse aux traits universels. Par exemple, dans l'arétologie de Cyme, en Éolide (I^{er} siècle apr. J.-C., découverte en 1925), on lit :

Je suis Isis, qui règne sur toute terre [...]. J'ai séparé la terre du ciel. J'ai montré aux astres leur chemin. J'ai ordonné la course du Soleil et de la Lune. J'ai inventé les activités maritimes [...]. J'ai uni la femme et l'homme [...]. J'ai enseigné aux hommes les initiations. J'ai appris à honorer les statues des dieux. J'ai édifié pour les dieux des sanctuaires [...]. J'ai institué les langues pour les Grecs et pour les Barbares [...]. Je suis la maîtresse des fleuves, des vents et de la mer. [...]. Je suis la maîtresse de la guerre. Je suis la maîtresse de la foudre. J'apaise et je fais se gonfler la mer. Je suis dans les rayons du soleil. J'accompagne la course du Soleil. Ce que je juge bon, cela s'accomplit. Tout m'obéit. Je délivre ceux qui sont enchaînés. Je suis la maîtresse de la navigation [...]. Je triomphe du destin. Le destin m'obéit (trad. citée par DUNAND).

À l'époque hellénistique, à Isis s'ajoute Sérapis ou Sarapis, forme hellénisée de *Wsjr-hp*, « Osiris-Apis », c'est-à-dire Apis devenu, comme

tout défunt, un Osiris. Descendant d'Osiris-Apis, l'ancien dieu des morts de Memphis, Sérapis passe le plus souvent pour une « invention » de Ptolémée I^{er} *Sôter* (ou Ptolémée II Philadelphe), destinée à l'usage prioritaire des Grecs et servant à offrir à Alexandrie une divinité tutélaire et patronne de la dynastie des Lagides en tant qu'héritiers des pharaons. Les diverses légendes autour de son origine nous ont été transmises par Plutarque (*Isis et Osiris*, 8, 361 E *sq.*), Tacite (*Histoires*, IV, 83-84) et Clément d'Alexandrie (*Protreptique*, IV, 48), qui attribue sa statue au sculpteur Bryaxis (à ne pas confondre avec le sculpteur du mausolée d'Halicarnasse), expliquant avec minutie comment elle fut créée par des combinaisons de matériaux précieux (or, argent, cuivre, fer, étain, saphir, hématite, émeraude, topaze). Timothée l'Éleusinien et Manéthon, le premier prêtre à avoir écrit en grec sur l'Égypte, seraient les auteurs de la théologie du nouveau dieu. Semblable au Pluton grec (représentation du dieu), Sérapis se rapproche fortement de Dionysos (mythologie du dieu), alors que, par syncrétisme, on lui attribuait également des traits empruntés à ceux d'Asclépios, Hermès et Zeus lui-même. Inscrit dans la lignée d'Osiris, il s'impose comme l'époux de l'Isis hellénisée et le père d'Harpocrate, dont les statuettes de jeune enfant tenant son doigt devant ses lèvres évoquent le silence des mystes (Plutarque, *Isis et Osiris*, 68, 378 C). Ainsi se développa la célèbre « triade alexandrine », les anciennes divinités égyptiennes revêtant un nouvel habit hellénisé, tant sur le plan de leur représentation que sur celui du culte qui leur était rendu.

L'image que présente le culte d'Isis, qui impliquait des initiations sur demande façonnées sur le modèle de celles d'Éleusis mais adaptées aux mythes et aux rites égyptiens, est, en effet, fort complexe. Conformément à la tradition, au centre du culte égyptien se trouvait la statue qui passait pour la demeure de la divinité. À l'abri des regards profanes, logée au cœur du temple, la statue divine recevait quotidiennement les soins solennels des prêtres, qui l'éveillaient, l'habillaient, la nourrissaient et la mettaient au lit. Une inscription de l'époque impériale, nous informe qu'une pieuse espagnole consacra à Isis une statue en argent, ornée de perles, d'émeraudes, de rubis, d'hyacinthes, de boucles d'oreilles, de bracelets pour les bras et les jambes, de bagues pour tous les doigts et d'émeraudes pour les sandales (*Corpus inscriptionum latinarum*, II 3386). Les grandes fêtes annuelles comportaient, par ailleurs, des processions majestueuses, où se

déployaient les différents rangs du clergé, dignitaires, prêtres de rang inférieur et simples serviteurs.

À l'époque hellénistique, le clergé isiaque, attaché aux anciennes traditions de l'Égypte, était, semble-t-il, majoritairement constitué d'Égyptiens, qui, lors des cérémonies, utilisaient des livres en hiéroglyphes (Apulée, *Métamorphoses*, XI, 17, 2) et se servaient de l'eau sacrée du Nil. Habillés de lin blanc, jamais en laine, ayant le crâne rasé, les prêtres d'Isis suivaient un genre de vie stricte et ascétique : ils se rasaient le corps tous les deux jours, pratiquaient la circoncision, se levaient pendant la nuit pour s'asperger d'eau froide, s'abstenaient d'un grand nombre de légumes (notamment de l'oignon, accusé de fleurir au clair de la lune) et détestaient le porc, dont on pensait qu'il s'accouplait la nuit de lunaison. Si, par négligence, ils en touchaient un, ils pouvaient aller jusqu'à se jeter tout habillés dans l'eau. La robe en lin était, semble-t-il, la manière la plus simple d'afficher son adhésion à l'isisme. Plutarque explique la signification du vêtement en lin : la couleur de la fleur azurée du lin est semblable à celle de l'éther qui entoure le monde (*Isis et Osiris*, 4, 352 E). Il ne manque pas toutefois de préciser que ce n'est pas l'habit en lin et la tête rasée qui font le véritable isiaque, mais une perspective de vie pieuse et amoureuse de la sagesse : « Le véritable isiaque est celui qui a reçu légitimement les rites liturgiques et ce qu'ils enseignent au sujet des dieux, et ceux qui cherchent avec raison et sagesse la vérité contenue dans ces rites » (*id.*, 3, 352 C). Il opère ainsi la distinction entre, d'une part, la pratique des rites et les interdits et, d'autre part, le genre de vie qui devait prévaloir sur le plan religieux. Cependant, la réalité pouvait parfois être très différente...

Entre spiritualité et imposture : l'« affaire Paulina »

Comme nous l'avons déjà souligné, l'Égypte exerçait une grande fascination sur les esprits de l'époque impériale. Toutefois, en dépit d'un préjugé tenace qui soutient la tolérance des cultes polythéistes en l'opposant au monothéisme, la conquête de Rome par les cultes orientaux ne se fit pas sans problème. Comme le rapporte Robert Turcan, un consul ayant ordonné la destruction d'un petit sanctuaire d'Isis qui, en dépit de la loi avait été construit par les adeptes de la déesse dans l'enceinte du *pomoerium*, sur le Capitole, fut contraint de porter les premiers coups de hache en personne,

aucun ouvrier n'acceptant de profaner le sanctuaire ! À Rome, sous Auguste, la déesse des bords du Nil était devenue la patronne des courtisanes et des affranchies. Peu à peu Isis prend de l'importance ; être isiaque devenait à la mode, évolution qui n'était pas toujours au profit de la spiritualité. Au registre des rêves isiaques brisés, l'exemple de la belle Paulina vient à propos pour établir un équilibre entre spiritualité et imposture (Flavius Josèphe, *Antiquités hébraïques*, 18, 3-4).

Sous Tibère, Decius Mundus, chevalier romain, était tombé éperdument amoureux d'une femme mariée nommée Paulina. Celle-ci jouissait d'une belle réputation, étant à la fois de belle figure, pieuse et fidèle. Mundus s'efforça donc de séduire l'objet de son amour par tous les moyens, multipliant les rencontres, vantant les avantages dont elle bénéficierait, jouant les princes charmants. Toutefois, en dépit de cette cour effrénée, Paulina refusa les avances du chevalier. Mundus eut alors l'idée de proposer à la matrone (l'épouse d'un citoyen romain) de ses rêves une coquette somme d'argent afin de passer une nuit en sa compagnie. Paulina prit très mal la chose et, indignée, menaça l'impudent de tout révéler à son mari ; or, chacun sait que les maris goûtent peu ce type de plaisanterie.

Paulina, comme beaucoup de matrones romaines entourées de courtisanes et d'affranchies, avait une inclination particulière pour le culte d'Isis. Mundus, pour le coup créatif, s'attacha dès lors aux services d'une affranchie de son père qui connaissait ses habitudes initiatiques et, dans la foulée, parvint à corrompre un prêtre d'Isis. Le prêtre envoya une missive à la belle, lui indiquant que le dieu Anubis en personne, vaincu par l'amour, souhaitait s'entretenir avec elle en son temple. Il est des invitations qui ne se refusent pas, aussi, le jour dit, Paulina se présenta-t-elle frémissante à l'idée de converser avec une déité. Mundus l'attendait dans l'ombre, un masque de chacal couvrant son visage. Dans le silence et l'obscurité du temple, le « dieu » se fit entreprenant et ses assauts furent couronnés de succès.

Les deux protagonistes de l'histoire réintégrèrent leurs pénates. L'une tout émue de la faveur qui lui avait été faite ; l'autre précipitamment pour partager la bonne nouvelle avec ses compagnons de beuverie. La rumeur se répandit. Les choses devinrent inquiétantes, aussi, Paulina, se souvenant de son statut de matrone, n'ignorant rien des mœurs ancestrales donnant une grande importance à la vertu des épouses, décida-t-elle de confier toute l'affaire à son époux. Celui-ci, un certain Saturnius, aristocrate, ami de

l'empereur Tibère (un titre honorifique permettant à l'intéressé de s'adresser directement à l'empereur en cas de besoin), jugea opportun d'en informer Tibère. La violence du pouvoir s'abattit sur les isiaques. L'empereur ordonna la crucifixion des prêtres d'Isis ainsi que de l'affranchie, fit raser le temple de la déesse et jeter sa statue dans le Tibre (des pratiques répressives similaires sont par ailleurs attestées pour d'autres cultes). Quant à Mundus, il prit la route de l'exil... Une mesure de salut public ?

L'« affaire Paulina », pour truculente qu'elle soit, nous paraît emblématique de la propagande qui visait à jeter le discrédit sur les cultes qui n'étaient pas nimbés de la respectabilité des mœurs ancestrales (*mos maiorum*). Notre source, Flavius Josèphe, qui nous relate cette affaire, dans le cadre plus général d'une série d'anecdotes de personnages peu scrupuleux ayant profité de la naïveté de néophytes, dont un Juif, la rapporte sans doute pour montrer combien les scandales peuvent toucher toutes les formes de religiosités. L'historien juif de Rome mettait ainsi en garde ses contemporains contre des individus qui, au nom de cultes méconnus, étaient susceptibles de discréditer l'ensemble d'une communauté. Quoi qu'il en soit, cette anecdote montre bien les difficultés que rencontra le culte d'Isis à Rome, les rumeurs qui entourèrent son implantation, les inquiétudes qu'il généra. Et, certes, elle permet de mieux comprendre l'affirmation du pieux Plutarque concernant le « véritable isiaque »...

Différents niveaux de lecture

Lorsqu'il fait état du « véritable isiaque », Plutarque songe sans doute aux mystères d'Isis, en dépit du fait que ceux-ci ne se trouvaient pas au cœur du culte isiaque (BURKERT). Le lieu et les détails de l'initiation nous échappent. Le principal témoignage se trouve dans le dernier livre des *Métamorphoses* d'Apulée (II^e siècle apr. J.-C.), texte en langue latine qui constitue la source la plus diserte sur les mystères qui nous soit parvenue de l'Antiquité païenne. En dehors d'Apulée, les témoignages sont peu abondants. Le plus ancien d'entre eux est celui de Tibulle (I, 7, 48). De plus, trois inscriptions de l'époque impériale, provenant de Rome, de Tralles, en Carie, et de Prusa, en Bithynie, mentionnent des mystes isiaques. En outre, un énigmatique document égyptien, conservé en deux exemplaires

et dénommé *Eid der Isismysten* (« Serment des initiés d'Isis ») par Merkelbach, nous informe sur le serment de respect au secret prêté par les mystes lors de l'initiation.

L'iconographie est, par ailleurs, très pauvre. Les fresques d'Herculanum, à Pompéi, et le relief d'Aricie évoquent manifestement des rites publics et non pas la célébration des mystères eux-mêmes. On y ajoutera que la première représentation de la *cista mystica* dans l'iconographie isiaque remonte au 1^{er} siècle apr. J.-C.

En ce qui concerne le lieu de l'initiation, Pausanias mentionne, à propos du temple d'Isis de Tithorée, en Phocide, un *adyton*, terme qui désigne la partie du temple où l'on n'entre pas, en précisant que cette pièce était accessible à ceux seuls qu'Isis avait appelés au cours d'un songe. Or, il n'est pas impossible qu'il s'agisse de mystes, puisque, chez Apulée, le héros est invité à se faire initier par des visions nocturnes. On observe, en effet, dans plusieurs temples du culte égyptien des pièces, parfois souterraines, qui auraient éventuellement pu servir à des cérémonies d'initiation. Mais il ne s'agit là que d'hypothèses, puisque nous ne disposons d'aucun témoignage qui nous permette, avec certitude, de mettre en rapport les rites d'initiation avec telle ou telle partie d'un temple.

Quant au contenu des mystères isiaques, Plutarque écrit qu'Isis « introduisit dans les cérémonies très saintes de l'initiation (*agiôtatais télétais*) des images (*eikonas*), des sous-entendus (*hyponoias*), des représentations (*mimèmata*) de ses souffrances (*pathèmata*) d'autrefois, consacrant ainsi un modèle de piété et un encouragement pour les hommes et les femmes soumis à des semblables infortunes » (*Isis et Osiris*, 14). Il semble donc que le mythe d'Osiris et les souffrances d'Isis, qui étaient le fondement de l'ensemble du culte isiaque, jouaient aussi un rôle dans les mystères.

On s'arrêtera sur le terme *hyponoia* (« sous-entendu »), ancien synonyme de l'allégorie (Plutarque, *De la lecture des poètes*, 19 F), qui renvoie au travail allégorique consistant au décodage du récit en termes d'un discours (*logos*) de tout autre type que le mythe (*mythos*). On passe ainsi d'un type de théologie à un autre. En effet, ainsi que Walter Burkert le fait remarquer, à l'époque hellénistique, l'allégorie était communément appelée « mystique ». Sur ce point, un texte de Démétrios est explicite : « Tout ce qui est sous-entendu effraie davantage, et chacun l'interprète à sa façon ; au contraire tout ce qui est clair et sans détour attire facilement le

mépris comme les gens tout nus. Voilà pourquoi les Mystères utilisent l'allégorie comme langage, pour qu'on soit frappé, que l'on frissonne, comme dans les ténèbres et la nuit. D'ailleurs, l'allégorie ressemble aux ténèbres et à la nuit². » En cela, les mystères passaient pour imiter la nature elle-même et le *dictum* « maxime, sentence » d'Héraclite (DIELS et KRANZ, 22 B 123), « la nature aime à se cacher » (*physis kryptesthai philei*) était souvent employé dans ce contexte. Plus précisément, ainsi que Walter Burkert l'explique, un premier niveau d'interprétation était l'allégorie physique, pratiquée non seulement par des philosophes et des poètes, mais aussi par des « prêtres et des prêtresses qui se souciaient de pouvoir rendre raison de ce qu'ils faisaient », pour reprendre le mot de Platon (*Ménon*, 81 a). Sur un autre plan exégétique, dont le traité *De Iside et Osiride* de Plutarque est un des premiers exemples, l'allégorie naturaliste cédait la place à l'allégorie philosophique, qui, prenant comme système de référence l'hénologie platonicienne (en grec *Hen* signifie « Un » ; système de pensée philosophico-religieuse rassemblant diverses puissances sous l'autorité d'une seule. Dans le platonisme, c'est l'Un en tant que Souverain Bien qui assure l'unité des parties du système), allait avoir une destinée extraordinaire dans les écoles néoplatoniciennes.

L'exégèse allégorique concernait non seulement les mystères mais aussi l'ensemble du culte hellénisé d'Isis. D'après Plutarque, l'interprétation naturaliste la plus simple identifiait Isis avec la terre, Osiris avec le Nil et Typhon avec la mer, au sein de laquelle se perd le fleuve (*Isis et Osiris*, 32, 363 D)³. Selon une autre exégèse, rapportée par Porphyre de Tyr, Isis est la puissance féconde sur la terre et sur la lune, alors qu'Osiris est la puissance féconde du Nil (*Sur les statues*, Fr. 360 F 25 sq., éd. Smith). Plutarque accorde aux « prêtres » l'interprétation selon laquelle Osiris s'identifie avec la puissance créatrice de l'humidité, tandis qu'Isis représente la puissance gouvernant la terre (*Isis et Osiris*, 33, 364 a ; 40, 367 a). Sallustius y ajoute la correspondance de Typhon avec la chaleur (*Des dieux et du monde*, IV, 3). Ainsi, d'une certaine manière, le culte imitait l'ordre cosmique, dont il visait à assurer la persistance.

Mais l'explication des mystères ne s'épuisait pas à ce niveau de lecture. En effet, après avoir exposé les interprétations courantes relevant de l'allégorie physique, Plutarque se concentre sur une analyse de perspective platonisante : les principes de l'univers n'étant pas matériels, ni la terre ni l'eau ne peuvent être des corps divins. Osiris représente plutôt le principe

du bien et de l'unité opposé au principe de dispersion que représente Seth. Isis symbolise, quant à elle, la matière passive et réceptrice (*hylè dektikè*), qui possède en elle l'amour du souverain Bien et de l'unité, en produisant tout ce qui est bon et beau dans le monde (*Isis et Osiris*, 32-42).

Ainsi que Burkert le note, par rapport à cette exégèse d'inspiration platonicienne, l'allégorie naturaliste paraît quelque peu primitive et vulgaire. Néanmoins, les deux sont également secondaires par rapport à la réalité de la cérémonie d'initiation. Sur ce point, le dernier livre du roman *Métamorphoses* ou *L'Âne d'or* d'Apulée est parlant.

Apulée : « À minuit, j'ai vu le soleil briller »

À propos des mystères, on a pour longtemps fait appel à trois sortes de textes : les *papyri* magiques, la littérature gnostique et hermétique ainsi que les romans grecs, tel celui d'Apulée de Madaure, qui s'achève avec l'initiation du héros, Lucius, aux mystères d'Isis. Si la valeur des deux premières catégories de textes comme source immédiate de notre connaissance des cultes à mystères demeure limitée – notamment en ce qu'ils dessinent un chemin plus au moins solitaire et non pas un rite collectif de mystères –, les romans constituent un témoignage indispensable grâce aux représentations vivantes et à la quantité de détails qu'ils fournissent.

En fait, *L'Âne d'or*, par exemple, n'est pas un roman, mais il relève sans doute d'un genre mêlant symbolisme religieux et philosophie. On sait en effet que Lucius, le protagoniste principal, s'identifie avec Apulée – auteur pétri d'idées néoplatoniciennes et curieux du phénomène et du fait religieux de son temps –, dont la tradition allait faire l'archétype du magicien. Par ailleurs, comme beaucoup de mythes grecs, ces romans se développent selon une structure sous-jacente d'initiation (BURKERT), qui nous permet d'en déceler un ensemble de thèmes et de motifs communs. Ainsi, le récit des *Métamorphoses* dépeint les aventures du jeune et léger Lucius qui, désireux d'aventures, avale une potion magique qui le transforme en âne. Il ne retrouve la forme humaine qu'après maintes tribulations, avant d'être initié, au livre XI, aux mystères d'Isis, s'engageant ainsi à mener une vie pieuse. Mais, à y regarder de plus près, on constate que l'opposition entre le livre « isiaque » et le reste du récit n'est pas aussi radicale qu'il n'y paraît de prime abord. Au contraire, un réseau cohérent de symboles sous-tend la

structure d'ensemble, en reliant indissolublement ses parties. Au cœur de ce réseau se trouve incontestablement, au livre VI, le mythe d'*Erôs* et de *Psyché*, qui est une image noble des aventures pittoresques et parfois scabreuses de Lucius et, en même temps, une préfiguration de l'initiation, à la lumière de laquelle doit être relu l'ensemble de l'ouvrage. En fait, Lucius apparaît bel et bien comme une sorte de figure de l'impétrant qui, confusément, cherche sa voie spirituelle.

L'initiation est ainsi un passage de la bestialité à l'humanité, de l'esclavage à la liberté de la *psyché* réunie désormais avec le chœur bienheureux des dieux. « Une fois devenu esclave de la Déesse, c'est alors que tu savoureras pleinement les fruits de ta liberté » (XI, 15, 5), dit le prêtre à Lucius ayant à peine retrouvé la forme humaine grâce à l'intervention d'Isis. C'est la déesse elle-même qui, apparaissant au cours de songes, l'invite à gagner le rang des initiés à ses mystères. Cette initiation nécessitait, si l'on en croit Apulée, une préparation, à savoir un séjour dans l'enceinte du temple, des liturgies quotidiennes, ainsi que la réception d'un enseignement sous la forme d'une catéchèse livrée par le grand-prêtre à l'aide d'un vieux papyrus en écriture hiéroglyphique. Après avoir été purifié par un bain et par des lustrations d'eau pure, Lucius doit encore mener dix jours de jeûne et d'abstinence (une pratique commune avec d'autres mystères). Enfin, vêtu d'un nouvel habit en lin blanc, prémonition de sa renaissance à une nouvelle vie consacrée, il est conduit par le prêtre à la partie la plus cachée du temple, afin d'y subir la redoutable épreuve de l'initiation.

Le texte est bien sûr allusif quant au rituel, qu'il était interdit de divulguer, mais, par une écriture fine et discrète, il laisse entrevoir l'effet que l'épreuve initiatique pouvait avoir sur le myste : « Lecteur avide de connaissances, tu t'enquerras peut-être, avec quelque anxiété, de ce qui fut fait, ce qui fut dit ensuite. Je le dirais s'il était permis de le dire, tu le saurais s'il était permis de l'ouïr. Mais une curiosité téméraire serait également à charge aux oreilles et à la langue⁴. » On n'apprend ici rien de plus que ce qu'on connaît déjà : comme dans le cas des mystères d'Éleusis, la cérémonie comportait des rites accomplis (*legomena*) et des paroles dites (*drômena*), qu'il était interdit de communiquer. La fameuse règle du silence est strictement respectée.

L'auteur poursuit, en circonscrivant un cadre pour saisir l'émotion indicible de l'initié : « Écoute donc, mais crois, tout est vrai : j'ai approché

les confins de la mort, j'ai foulé le seuil de Proserpine, et j'en suis revenu porté à travers tous les éléments ; à minuit, j'ai vu le soleil briller d'une lumière étincelante ; j'ai approché les dieux d'en bas et les dieux d'en haut, je les ai vus face à face et les ai adorés de près⁵. » La force et la portée mystique de ce passage sont comparables à celles du célèbre texte du *Phèdre* – cité et imité de Philon d'Alexandrie jusqu'au Pseudo-Denys – où Platon fait allusion aux mystères d'Éleusis : « la Beauté, elle, était visible dans toute sa splendeur, en ce temps où, mêlés à un chœur bienheureux – nous à la suite de Zeus, d'autres à la suite d'un autre dieu – nous contemplions cette vision bienheureuse et divine, et nous étions initiés au mystère qui touche, on a le droit de le dire, à la plus haute béatitude. Ce mystère nous le célébrions dans l'intégrité de notre nature, à l'abri de tous les maux qui nous attendaient dans l'avenir. Intégrité, simplicité, immobilité, félicité éclataient dans les apparitions que nous étions admis, en initiés, à contempler au sein d'une pure lumière, pur nous-mêmes et exempts de la marque imprimée par ce tombeau que, sous le nom du corps, nous portons avec nous, attachés à lui comme l'huître à sa coquille⁶... » (250 b-c). De Platon à Apulée, de la richesse classique éthérée à l'imposant baroque hellénistique, l'émotion est décrite en termes divergents, la contemplation bienheureuse du beau cédant sa place au trouble extatique du sublime. Et, alors que, chez Platon, l'expérience de mystères sert à illustrer un processus dialectique, le texte d'Apulée stimule la curiosité quant à ce qui se passait pendant la cérémonie elle-même, sans requérir aucune transposition métaphorique, aucun dépassement philosophique, aucune réalité autre que la puissance et l'enchantement du rite.

Ainsi que Walter Burkert le note, le voyage à travers tous les éléments pourrait bien se référer à une purification par les éléments, feu, air, eau et terre, comme l'indiquent Servius (*Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, VI, 741 ; *Commentaires sur les Géorgiques de Virgile*, II, 389) et Démosthène (XVIII, 259). La purification par l'air est accomplie par le van (*liknon*), à l'image de la « purification » des grains de leur enveloppe, alors que la purification par le feu implique peut-être un rituel où l'on se servait de torches. Il n'est pas, par ailleurs, impossible que les éléments puissent être compris comme correspondant aux sphères planétaires. La « lumière étincelante » à minuit pourrait, quant à elle, être l'équivalent du grand feu qui illuminait le sanctuaire d'Éleusis durant la nuit des mystères. Le point culminant de l'initiation, la contemplation ou époptie (*epopteia*) et la

perfection (*télos*), est le moment où le myste voit en face et adore de près tous les dieux d'en haut et d'en bas. S'agit-il de visions, ainsi que le passage du *Phèdre* paraît le suggérer ? S'agit-il de la contemplation de près des statues « vivantes » des dieux ? Faute de sources, on ne peut émettre que des hypothèses et laisser vaquer notre imagination...

Reste encore à imaginer comment le myste atteignait le seuil de la mort. Selon Burkert, le mythe d'Osiris, qui raconte que le dieu fut mis à mort lorsque Seth et ses conspirateurs le persuadèrent de se coucher dans un cercueil qu'ils fermèrent ensuite sur lui, aurait pu donner lieu à un rite impressionnant, qui aurait eu un impact psychique profond sur l'initié jouant lui-même le rôle d'Osiris. Mais l'affirmation d'Apulée doit être aussi rapprochée du texte de Plutarque cité plus haut, où l'initiation est comparée à la mort. La première hypothèse n'exclut pas la seconde. La portée spirituelle du mythe, l'émotivité transmise par le symbole et la dramaturgie du rituel sont, dans de telles cérémonies, appelées à se conjuguer pour exercer une forte impression sur l'initié. En effet, le prêtre dit que les mystères isiaques doivent être compris comme « une mort volontaire et un salut obtenu par la grâce » (XI, 21, 7). C'est probablement cette idée de mort et de renaissance vécue comme un salut que le rituel véhiculait prioritairement. La notion du salut (*sôtèria*) apparaît souvent dans les inscriptions grecques honorant Isis. Il s'agit du salut par rapport aux dangers de l'existence que l'initié est supposé traverser de façon plus sereine que le profane et du salut spirituel, celui qu'obtient « le véritable Isiaque », confiant sa destinée *post mortem* à la déesse Isis (salut eschatologique). La déesse n'avait-elle pas la puissance de changer le destin du myste et de lui accorder une nouvelle vie, tant ici-bas que dans l'au-delà ?

Le lendemain de l'initiation (XI, 24) est ainsi conçu comme une nouvelle naissance (XI, 16, 2 ; 21, 6 ; 24, 5) à une existence bienheureuse, exempte des maux terrestres autant que de l'effroi de la mort. L'initié est présenté à une foule enthousiaste, sur une estrade en bois dressée devant la statue de la déesse, en portant la tenue appelée « olympiaque » : un long habit composé de douze robes et une précieuse chlamyde (manteau court et aéré, agrafé sur l'épaule) brodée de dragons, de griffons et d'autres figures d'animaux dans des couleurs variées. L'habit « olympiaque » évoque sans doute le destin divin, olympien, que sa consécration à Isis lui accorde. Le nombre douze pourrait peut-être se référer aux signes du zodiaque et être

mis en rapport avec le voyage à travers les éléments (des analogies avec le culte de Mithra peuvent être ici suggérées). De sa main droite, il tient une torche allumée, alors qu'il est coiffé d'une couronne de palme, dont les feuilles se projettent tels les rayons du soleil. Le couronnement, qui nous est également connu par d'autres cultes à mystères dont celui d'Éleusis, symbolise la transformation et le nouveau destin de l'initié, devenu en l'occurrence un nouvel Horus.

Et, tel un fils, le nouvel initié, avant de quitter le temple pour regagner ses foyers, adresse à Isis une fervente prière dont l'écho avec des arétologies fait sens : « Toi seule, Sainte et Libératrice perpétuelle du genre humain, toujours prodigue de faveurs aux mortels, dispenses la douce affection d'une mère aux misérables frappés par le sort ! [...] C'est [...] toi qui meus la rotation du globe, illumines le soleil, régis sur le monde et piétines le Tartare ! À ta voix répondent les astres, pour toi reviennent les saisons, pour toi se réjouissent les divinités, à toi se soumettent les éléments. Sur un signe de toi s'animent les brises, s'enflent les nuées, germent les semences, s'épanouissent les germes ! Ta majesté effraie les oiseaux traversant les cieus, les fauves errant par les montagnes, les serpents rampant au sol, les monstres nageant sous les eaux ! [...]. De tes divins traits, de ta très sainte divinité, je garderai perpétuellement le dépôt et adorerai l'image dans le sanctuaire de mon cœur². » Cette magnifique prière résume à elle seule l'espérance du culte initiatique isiaque telle qu'elle était recherchée et vécue par les mystes. De l'Antiquité à nos jours, elle se perpétuera notamment au travers du culte de Notre-Dame en général et de Notre-Dame-des-Flots en particulier. Mais ceci est une autre histoire...

Pour terminer, nous pourrions nous interroger sur le contenu de la cérémonie d'initiation qui avait un impact si radical sur l'état d'esprit des mystes. Par quel biais cette transformation intérieure, dont *L'Âne d'or* d'Apulée fournit le témoignage le plus expressif, s'opérait-elle ? Il existait sans doute des méthodes ou encore des exercices spirituels pour provoquer de telles expériences. Il suffit de rappeler, par exemple, l'extase des Bacchantes et des Corybantes. Les esprits rationalistes se plairaient là-dessus à répéter l'affirmation de Tite-Live à propos de Bacchants : « C'était le manque de sommeil, le vin et les sons de la musique et les cris pendant la nuit, qui étourdisaient les gens » (XXXIX, 15, 9). Toutefois, nous ne

connaissions aucune technique d'extase qui puisse être directement attribuée aux mystères d'Isis, pas plus d'ailleurs qu'à ceux d'Éleusis ou de Mithra, pour ne citer que ces deux cultes prestigieux. L'hypothèse de l'emploi de substances susceptibles de mettre dans un état de transe, une idée fréquemment défendue par les adeptes des hypothèses matérialistes, n'est guère plus vraisemblable. Il ne nous reste ainsi qu'à quérir la cause de cet ébranlement de la perception de la réalité (celle des adeptes en leur temps) dans la sagesse inhérente au rituel lui-même. Walter Burkert attire notre attention sur ce point, en citant un passage révélateur de Proclus, sur lequel nous souhaitons conclure cet article : « Les initiations, usant de mythes pour enfermer dans le secret la vérité sur les dieux, sont pour les âmes, d'une manière à nous inconnaissable et divine, causes d'une communauté d'affect (*sympatheia*) eu égard aux rites accomplis (*drômena*). En sorte que, parmi ceux qu'on initie, les uns sans doute restent frappés de stupeur, remplis qu'ils sont de terreurs surnaturelles, mais les autres entrent en communion de disposition avec les symboles sacrés, et, étant sortis d'eux-mêmes, sont entièrement fixés chez les dieux et pénétrés du divin (*enthousiasmos*) » (*Commentaire sur la République*, II, p. 108, 17-30, éd. Kroll ; trad. fr. André-Jean Festugière). C'était donc une « communauté d'affect (*sympatheia*) » entre l'âme et le rite qui transformait l'initié. Le secret nous est dit, et pourtant il ne nous est point révélé. Ignorants que nous sommes des cérémonies, incapables de revivre l'expérience qui, pendant des siècles, ébranla l'âme des mystes, Isis, la grande déesse dont « le voile n'a été soulevé par aucun mortel », sauvegarde son secret pour l'éternité.

[1.](#) Voir aussi Tacite, *Histoires*, IV, 83.

[2.](#) Démétrios, *Du style*, Pierre Chiron (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1993, 100-101, p. 32.

[3.](#) Voir aussi Héliodore, *Éthiopiennes*, IX, 9.

[4.](#) Apulée, *Les Métamorphoses ou l'Âne d'or*, Oliviers Sers (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2007.

[5.](#) *Ibid.*, XI, 23, 5-7, traduction légèrement retouchée.

[6.](#) Platon, *Phèdre*, Paul Vicaire (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2002.

[7.](#) Apulée, *Les Métamorphoses ou l'Âne d'or*, *op. cit.*, XXV, 1-6, traduction légèrement retouchée.

CONTRIBUTIONS ÉGYPTIENNES AU NÉOPLATONISME ET AU NÉOPYTHAGORISME

Mohammed Taleb

À Stanislas Breton
À Pierre Hadot

À la révolution égyptienne du 25 janvier 2011
À Mohamed Tahar Bensaada

Consacré aux interférences entre l'Égypte et la mouvance néoplatonicienne-néopythagoricienne, durant l'Antiquité tardive, cet essai ne vise pas à rendre compte de faits historiques nouveaux mais à *reproblématiser*, c'est-à-dire à déployer de nouvelles significations à partir de la documentation historique que nous pouvons maîtriser.

Le néoplatonisme désigne une impulsion transdisciplinaire et transculturelle qui va fertiliser l'Antiquité tardive, essentiellement dans l'est de la Méditerranée. Si les historiens font d'Ammonios Saccas le fondateur, à Alexandrie, du courant néoplatonicien, c'est Plotin (205-270), son premier disciple, qui en est la figure emblématique. Son œuvre se poursuit avec son disciple Porphyre (234-305), qui met en forme et édite, sous le nom d'*Ennéades*, la pensée du maître. Le « couple » Plotin / Porphyre incarne, au III^e siècle, l'École de Rome. Après avoir suivi les enseignements de Porphyre, le Syrien Jamblique (242-325) retourne dans sa patrie et, dans

les dernières années du III^e siècle, fonde l'École d'Apamée. Cet événement va marquer un tournant majeur dans l'histoire du néoplatonisme. La philosophie se fait ésotérisme, théurgie, magie, cosmologie spirituelle. Dans le sillage de cette sensibilité syrienne, d'autres pôles émergent, comme les écoles de Pergame (330, Ædesios de Cappadoce), d'Athènes (Plutarque d'Athènes, fin du IV^e siècle). À la même époque, Alexandrie se dote de sa propre école (Hypatie, Synésios de Cyrène, Hiéroclès, premier quart du V^e siècle). Le néoplatonisme, en tant que *courant structuré*, prend fin en 529, lorsqu'il est frappé par l'édit de l'empereur romain d'Orient, le chrétien Justinien I^{er}. Les derniers néoplatoniciens d'Athènes, conduits par Damascius (458-538), quittent la Grèce pour l'Orient... Dans cette histoire, l'Égypte, en particulier Alexandrie, constitue un pôle de première importance. La plupart des néoplatoniciens iront en Égypte, soit comme élèves, en quête d'enseignements et de sagesse, soit comme professeurs et maîtres.

Les idées-forces du néoplatonisme païen vont permettre d'élaborer les instruments conceptuels, logiques et philosophiques du dépassement du dualisme ontologique qui fragmente le Réel, d'une part, en un dieu créateur, cause immobile et Être suprême et, d'autre part, en une création déçue, incapable de se tenir droite naturellement devant son principe. Le néoplatonisme surmontait ce dualisme en déplaçant le lieu de la césure : l'abîme n'est pas entre dieu et l'humain, mais à l'intérieur même de la divinité, entre une déité indicible, un principe ineffable, un *Un* imparticipable et des énergies divines, des attributs et des noms divins qui irradiant les intelligences, l'Âme du monde, les réalités cosmiques et anthropologiques.

Préférer parler d'« interférences entre l'Égypte et la mouvance néoplatonicienne-néopythagoricienne » – et non pas uniquement de « néoplatonisme égyptien » ou de « néoplatonisme en Égypte » – est l'un de nos choix. Il permet de mettre en évidence deux thèses principales. La première thèse est que c'est *tout* le néoplatonisme qui est engagé dans un dialogue (qui va de l'accord à la dispute, de la sympathie à la confrontation) avec l'Égypte (elle-même comprise comme une société complexe à la longue mémoire), et non pas seulement les représentants de l'École d'Alexandrie. La seconde thèse est que si le néoplatonisme est une mouvance philosophique unitaire (avec, en particulier, sa polarisation sur cette réalité ultime qu'est l'Un, réalité indicible), cette mouvance est aussi

partagée entre un pôle de nature psycho-spirituelle, avec Plotin et Porphyre, et un pôle de nature cosmo-psycho-spirituelle, à partir de Jamblique. C'est d'ailleurs dans cette seconde tendance que le néoplatonisme fusionne en quelque sorte avec le néopythagorisme. On peut dire, d'une certaine manière, que le lien originaire entre Pythagore et l'Égypte se trouve réinvesti, huit cents années après, par Jamblique qui, dans sa Lettre-réponse à Porphyre, prend le visage d'un sage égyptien...

Nous voudrions également nous situer dans un autre horizon de significations, solidaire des deux thèses précédentes : il s'agit de l'« orientalité » de l'Égypte. Nous sommes persuadé que le rapport de la Grèce et de ses philosophes avec l'Égypte participe au rapport plus général que la philosophie grecque veut entretenir avec les « sagesse barbares ». Il nous faut donc situer l'Égypte dans son contexte proche-oriental. C'est grâce à cet élargissement que nous essaierons de répondre à ces questions : la mouvance néoplatonicienne-néopythagoricienne est-elle grecque ou gréco-orientale ? Quelles sont les contributions de l'Égypte à ces synthèses est-méditerranéennes ?

L'histoire « égyptienne » du néoplatonisme

Dans les siècles de l'Antiquité tardive, parler de l'Égypte, c'est parler d'Alexandrie. Or, la place qu'occupe Alexandrie dans l'histoire et l'espace néoplatoniciens est la même que celle qu'elle occupe dans l'histoire et l'espace est-méditerranéen : une position axiale. Une grande partie des événements dont nous parlerons sont donc situés dans cette cité. Avant de présenter le néoplatonisme, nous voudrions évoquer quelques fragments de son contexte d'émergence, en particulier, le renouveau pythagoricien qui eut lieu du 1^{er} siècle avant notre ère au 1^{er} siècle après notre ère. Sans cette évocation, la pensée néoplatonicienne demeurera difficilement intelligible.

L'Égypte et le renouveau pythagoricien

Si le pythagorisme est l'une des vieilles écoles présocratiques, sa postérité sera malmenée par l'émergence de nombreux courants philosophiques, du platonisme au stoïcisme, en passant par l'École d'Aristote. Mais on peut parler de sa restauration ou, pour être plus juste, de sa métamorphose, lors du passage à l'ère chrétienne. Il faut rappeler que, dans le cadre de cette restauration, on a assisté à une intégration de bon

nombre d'éléments philosophiques, de schèmes de pensée, appartenant aux courants intellectuels précités. D'une certaine manière, on peut dire que le néopythagorisme prolonge la démarche syncrétique du platonisme. La pensée de Pythagore et celle de Platon ont fait l'objet d'une première synthèse avec les premiers successeurs de Platon lui-même : Speusippe identifie les Idées aux Nombres, Xénocrate fait de même entre les Formes et les Nombres. Dans la longue liste des maîtres et des disciples que nous possédons, deux villes et trois hommes vont jouer un rôle essentiel dans la construction de ce néopythagorisme : à Rome, Nigidius Figulus (98-45 av. J.-C.), et, à Alexandrie, Diodore et Eudore. Notre propos se concentrera sur ces derniers.

C'est grâce à son disciple Eudore d'Alexandrie que nous connaissons la pensée de Diodore. S'inscrivant dans le moyen platonisme, mais le dépassant, celui-ci intègre à sa problématique des données pythagoriciennes et aristotéliennes. Il aurait par exemple élaboré un modèle de description des phénomènes en alliant les mathématiques et la physique. Pour sa part, Eudore prolonge ces synthèses, qui gardent néanmoins une portée critique, en commentant des œuvres de Platon (*Timée* et *Théétète*) et d'Aristote (*Catégories* et *Métaphysique*). Le grand mérite d'Eudore d'Alexandrie est d'avoir édifié une remarquable hénologie (science de l'Un) posant ainsi les bases de la conception néoplatonicienne qui allait apparaître. Il pose une double nature de l'Un, « impliquant un Un absolu et transcendant, principe de toutes choses, et un Un comme Monade (Limite), produit du rapport du premier Un avec la Dyade (Illimité). Nous découvrons en l'occurrence l'origine d'une différence qui fera son chemin dans le néoplatonisme, entre l'Hénade (productrice) et la Monade (unité produite, mais modèle d'autre chose) » (COULOUBARITSIS, p. 507). Il faut signaler ici que cette distinction eudorienne ne sera pas importante seulement pour le courant néoplatonicien, mais aussi pour le courant gnostique.

Toujours dans cette mouvance néopythagoricienne, citons le nom d'Apollonius de Tyane (16-97). Ce Grec était moins un philosophe au sens strict du terme, soucieux d'élaborations doctrinales, qu'un sage itinérant, prédicateur accomplissant des miracles pour ses concitoyens de toute la Méditerranée. Il se serait rendu en Inde, à la rencontre des Brahmanes... Philostrate, un Athénien du III^e siècle, a rédigé une *Vie d'Apollonius de Tyane*. Pour notre propos transculturaliste, il est intéressant de noter que la figure d'Apollonius de Tyane aura une formidable postérité dans la pensée

arabo-musulmane. En effet, c'est sous son nom arabisé, Balînoûs Tôûânî, que circulera l'un des plus célèbres traités de l'ésotérisme alchimique gréco-égyptien, *La Table d'émeraude* d'Hermès Trismégiste, sous le titre de *Kitâb sirr-al-Khalîqa* (*Livre du secret de la Création*) (HUDRY).

Il nous faut faire, ici, un court détour par le moyen platonisme, avec, en particulier, Plutarque de Chéronée et Numénios d'Apamée (II^e siècle). Ils furent des jalons importants dans la transmission de l'héritage platonicien et des représentants de ce dialogue fécond avec les traditions religieuses du Proche-Orient (de l'Égypte à la Chaldée).

Plutarque de Chéronée (45-125) est originaire de Boétie, près de Delphes. Prêtre dans le temple de cette dernière cité, une partie de son œuvre se caractérise par la volonté de concilier la religion et la philosophie. Bien que profondément lié aux traditions spirituelles (à travers les mythes) et philosophiques (Platon) de la Grèce, qu'il défend, par exemple face aux épicuriens et aux stoïciens, Plutarque de Chéronée est un homme universel, capable de se situer dans une liaison de sympathie à l'égard d'autres traditions. Son rapport au patrimoine égyptien mérite d'être mis en évidence pour cette raison. « C'est ainsi qu'à l'occasion d'un de ses voyages à Alexandrie, où il aurait rencontré des prêtres égyptiens, il compose *Sur Isis et Osiris*, source d'informations précieuses pour les égyptologues, qui peut également éclairer sa propre philosophie. Il établit un lien entre, d'une part, Osiris et l'intelligible, et, d'autre part, Isis et la matière, de qui est engendré Horus, qui représente l'univers en devenir » (COULOUBARITSIS, p. 553).

Numénios d'Apamée (II^e siècle) est un philosophe originaire d'Apamée, en Syrie, qui se situe dans la préhistoire immédiate du néoplatonisme. Il ne reste jusqu'à présent que des fragments de ses ouvrages, présents chez Eusèbe de Césarée, comme *Sur les nombres*, *Sur le Bien*, *Platon et les académiciens*, *Doctrines secrètes de Platon*. Son platonisme original a fait l'objet de nombreuses discussions au sein de l'École romaine de Plotin. Alors que certains élaborent une synthèse entre Platon et Aristote, Numénios préfère la synthèse de Platon et de Pythagore. Par ailleurs, il existe tout un dossier, que nous ne ferons qu'effleurer, sur les rapports entre Numénios d'Apamée et les *Oracles chaldaïques*...

Nous n'exposerons pas ici la doctrine de Numénios, nous contentant seulement de rappeler l'importance de la combinaison qu'il organise entre trois principes, trois dieux, le Père (Monade), Dieu essentiellement bon, qui demeure résolument et radicalement autre, le Démon, porteur du Mal, et

la Matière (Dyade) qui manifeste ce mal et emprisonne les âmes. Comme le signale Henri-Charles Puech, pour Numénius, le deuxième dieu et le troisième dieu sont deux aspects d'une même réalité. Le défi lancé à la face de l'humain est de faire en sorte que l'âme puisse quitter le monde de la matière afin de rejoindre son vrai principe, par-delà la Dyade, le Démurge créateur, à savoir le Père.

On sent bien, dans cette philosophie, le caractère dualiste propre au mouvement gnostique. En fait, ce dualisme trouve également son origine dans la pensée platonicienne elle-même, de même que dans la tradition pythagoricienne (PUECH, « Numénius d'Apamée... », p. 38-41). Le néoplatonisme, de Plotin à Simplicius, tentera de récuser le dualisme de Numénius, et donc l'assimilation grossière de la matière et des corps à la manifestation du Mal, et l'identification du second dieu à la source de tout mal. Ce qui restera de commun, à Numénius et aux philosophes néoplatoniciens, est cette affirmation selon laquelle l'âme doit faire retour au principe, à l'Un des origines. C'est tout le thème de la remontée de l'âme, à travers la procession plotinienne.

Unité et diversité du néoplatonisme

Que le néoplatonisme soit né en Égypte et non en Grèce est un fait historique qui devrait nous pousser à interroger les influences, plus que probables, de l'environnement culturel égyptien sur ce courant de pensée, les conditions de son émergence et son développement ultérieur. Certes, Alexandrie n'est pas toute l'Égypte et, à bien des égards, elle est fille d'Athènes (et pas uniquement à cause de sa fondation par Alexandre !), mais cela ne remet nullement en question notre approche : le néoplatonisme est moins un phénomène intellectuel grec qu'un phénomène transculturel en langue grecque. C'est parce que cette optique a notre préférence que nous estimons que l'« orientalité » du néoplatonisme n'est pas une dimension anecdotique, encore moins le signe d'une dégénérescence intellectuelle (comme certains historiens européens l'ont prétendu), mais, au contraire, une dimension essentielle. La relation à l'Orient n'est pas une relation à l'Autre, à partir d'une position purement grecque, mais une relation d'inclusion mutuelle. Lorsqu'un Syrien comme Jamblique, qui écrit en grec, prend l'identité d'un sage égyptien, Abamon, affirmant l'accord fondamental entre les Égyptiens, les Grecs et les Chaldéens, il ne fait pas de l'orientalisme ni ne tombe dans le folklore. Il exprime une vue

transculturelle du monde. C'est pourquoi les écoles néoplatoniciennes que nous allons brièvement présenter, avec quelques-uns de leurs représentants, doivent être considérées, non comme les institutions closes fixées à des territoires délimités, mais comme les cristallisations organiques d'une même lame de fond qui va, durant toute l'Antiquité tardive, dynamiser les cultures, la philosophie et la spiritualité. Ainsi, Hadot a mille fois raison de dire, dans *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, qu'« il n'y a pas d'école néoplatonicienne d'Alexandrie dont les tendances doctrinales différeraient des tendances propres à l'école d'Athènes » (I. HADOT).

L'École d'Alexandrie et sa postérité

Le terme « école » doit être utilisé avec prudence lorsque nous évoquons les origines égyptiennes du néoplatonisme. Si l'École d'Alexandrie est bien attestée, avec un premier scolarque, en la personne de Hiéroclès d'Alexandrie, dans la première partie du v^e siècle, elle repose elle-même sur une mouvance néoplatonicienne locale qui remonte au III^e siècle, soit deux siècles avant. Nous dirons que du III^e au début du v^e siècle, l'école néoplatonicienne d'Alexandrie existe comme école de pensée, et qu'ensuite elle se structurera en tant qu'école lieu d'enseignement.

Traditionnellement, les historiens du néoplatonisme font de Plotin le fondateur du mouvement. Bien que totalement vrai, cette assertion ne devrait pas nous faire oublier le rôle de son maître... Ammonius Saccas (175-242). Grec d'Égypte, il serait né dans une famille chrétienne. Si Porphyre rapporte qu'il aurait quitté la foi chrétienne pour la philosophie païenne, d'autres estiment, comme Jérôme et Eusèbe de Césarée, qu'il serait resté chrétien. Ammonius Saccas eut de nombreux disciples, comme Érénius, Origène le Platonicien et Cassius Longin. Mais Plotin est son élève le plus célèbre. Parlant d'Ammonius Saccas, Lambros Couloubaritsis écrit : « [...] ce dernier n'aurait rien écrit, il aurait surtout consacré son temps à son enseignement, qui était ésotérique, accessible seulement à quelques initiés qui devaient garder le secret. Mais si le procédé rappelle le Platon des doctrines orales, le phénomène dont sa pensée devient l'enjeu rappelle celui de tous ces penseurs que l'histoire de la pensée a glorifiés, sans jamais avoir rien écrit » (COULOUBARITSIS, p. 685). C'est pourquoi le contenu de

son enseignement doit être repéré dans les œuvres d'autres philosophes, comme Porphyre, qui écrivit une *Vie de Plotin*, Némésius d'Émèse ou encore Hiéroclès le Pythagoricien. Celui-ci, dans son *Traité sur la Providence et le Destin*, dont Photius a conservé des extraits dans sa *Bibliothèque*, souligne que l'un des aspects de la philosophie d'Ammonius Saccas se rapporte à l'idée selon laquelle il existerait dans le fond un accord essentiel entre Platon et Aristote. Cette idée se prolongera chez la plupart des néoplatoniciens.

D'Alexandrie à Rome

C'est donc auprès d'Ammonius Saccas, de 232 à 242, que Plotin découvre la philosophie. Cette rencontre fut cruciale. Porphyre, son principal disciple, dans sa *Vie de Plotin*, nous décrit les circonstances de cette rencontre. Mais, le plus important pour nous est qu'il l'inscrit dans un contexte assez « oriental », car, juste après l'enseignement du maître alexandrin, Plotin se lance à la découverte des sages philosophiques perses et indiennes...

À partir de l'âge de vingt-huit ans, il se donna tout entier à la philosophie. On le présenta aux maîtres qui avaient alors le plus de réputation dans Alexandrie. Il revenait toujours de leurs leçons triste et découragé. Il fit connaître la cause de son chagrin à un de ses amis : celui-ci, comprenant ce qu'il souhaitait, le conduisit auprès d'Ammonius, que Plotin ne connaissait pas. Dès qu'il eut entendu ce philosophe, il dit à son ami « Voilà celui que je cherchais » ; et depuis ce jour il resta assidûment près d'Ammonius. Il prit un si grand goût pour la philosophie qu'il se proposa d'étudier celle qui était enseignée chez les Perses et celle qui prévalait chez les Indiens. Lorsque l'empereur Gordien se prépara à faire son expédition contre les Perses, Plotin, alors âgé de trente-neuf ans, se mit à la suite de l'armée. Il avait passé dix à onze années entières près d'Ammonius. Gordien ayant été tué en Mésopotamie, Plotin eut assez de peine à se sauver à Antioche. Il vint à Rome à quarante ans, lorsque Philippe était empereur.

Après sa formation à Alexandrie, et une tentative de visite des Perses et des Indiens, Plotin fonde à Rome une école originale d'enseignement du platonisme. À bien des égards, l'accès au Plotin réel est difficile, car celui que nous connaissons, aussi bien en ce qui concerne sa vie que sa pensée et son œuvre, est le Plotin de Porphyre. Il ne s'agit nullement de remettre en question la parole de Porphyre, mais seulement qu'il fût le premier éditeur des textes de Plotin, rassemblés d'une façon tout à fait singulière dans les *Ennéades* : cinquante-quatre textes d'enseignement répartis en six groupes comprenant chacun neuf (*ennea*) traités. La suite des textes des *Ennéades*

ne respecte pas l'ordre chronologique, mais Porphyre a eu la probité intellectuelle d'indiquer quel était le classement des traités selon leur ordre temporel. Il n'est pas dans notre propos de présenter la pensée plotinienne. Ce n'est pas notre propos, et nous renvoyons le lecteur aux inestimables travaux de Jean Trouillard, Pierre Hadot, Luc Brisson, ou encore Henri Dominique Saffrey. Bornons-nous à ce « résumé », qui figure dans le traité VI : « Il faut admettre d'abord l'Un au-delà de l'être, tel que notre exposé s'est efforcé de le découvrir, autant qu'il est possible de démontrer en ce domaine ; ensuite il faut poser l'être et l'esprit, enfin, en troisième lieu, l'ordre de l'âme, comme on l'a fait voir. Puisque ces trois ordres appartiennent à la structure du réel, il faut admettre qu'ils sont également en nous » (1. 10).

Ce modèle de l'Un, de l'Être / Esprit et de l'Âme est la clé de voûte de tout le néoplatonisme. Exprimant une tendance fondamentale vers un monothéisme métaphysique d'un type nouveau (car il reconnaît en même temps à l'Un une présence, une immanence certaine), Plotin est l'un des plus grands philosophes de l'Antiquité tardive et, même, au-delà. Il va de soi que sa pensée est également pratique, opérative : elle vise au dépassement de ce qui, à l'intérieur de l'humain, est inessentiel. Le défi est celui de ce qu'il nomme la *conversion*, autrement dit le retour à l'Un, principe ineffable de toutes choses...

Tout au long du ^{xx}e siècle, la critique universitaire s'est mobilisée pour savoir à quel point Plotin était redevable d'influences orientales. L'épisode qui eut lieu lorsque Plotin nourrissait le projet d'aller en Inde est assez significatif de cette orientalité plotinienne. Le voyage en question ne s'est pas effectué et la question de sa connaissance de la philosophie indienne demeure entière. En tout cas, en 1911, Joseph Cochez publiait dans la *Revue néoscholastique de philosophie* un article au titre détonant, « Plotin et les mystères d'Isis ». La thèse de cet auteur est que les traits spécifiques qui caractérisent, selon Plotin, la rencontre entre l'initié et la divinité, dans le cadre d'une expérience spirituelle particulière, la vision extatique, la *synousie*, ne se rencontrent pas dans la pratique concrète des mystères d'Éleusis, mais dans ceux de la tradition égyptienne, les mystères d'Isis. « À l'encontre de cette opinion, nous croyons pouvoir établir que Plotin parle non des mystères grecs d'Éleusis, mais des mystères égyptiens d'Isis, vénérée à l'Iseum du champ de Mars à Rome » (COCHEZ, p. 329). Nous ne

reprendrons pas ici la démonstration qu'il propose, nous contentant de signaler qu'elle se rapporte à la nature du lien avec la divinité, qui se ferait sur un mode direct dans ceux d'Isis (« la synousie avec la divinité elle-même », p. 334), indirecte dans les mystères d'Éleusis (« avec une statue ou une image de la divinité », p. 335). L'article se conclut en collectionnant, outre sa naissance probable à Lycopolis, l'ensemble des éléments de l'égyptianité de Plotin.

Ses prédilections pour le culte égyptien se manifestent plusieurs fois dans ses écrits. Il fait l'éloge de la profonde sagesse des Égyptiens, qui, pour exprimer les idées, n'emploient pas dans leur écriture *sacrée* des lettres, mais des représentations directes de chacune des idées à exprimer (1. XXVIII / XXXI, 6, 547, AB). Il loue ceux qui sculptèrent des statues « pour que les dieux leur fussent présents » (1. XXVI / XXVII, 11, 380, E).

Lorsqu'il séjournait à Rome, « un prêtre égyptien suscita [son] démon dans le temple d'Isis » : ce sanctuaire, disait-il, était le seul endroit pur de la ville.

Le double éloge des hiéroglyphes et des statues se comprend mieux si on tient compte de ce que l'Iseum du champ de Mars contenait une foule d'obélisques et de statues avec inscriptions hiéroglyphiques. La plupart des statues représentaient des divinités : Anubis, par exemple, était représenté en cynocéphale.

Souvent l'occasion devait se présenter à Plotin de contempler les splendeurs de son art national. N'est-il pas naturel qu'il en parle dans ses écrits ?

Mais il y a plus. « L'éloge des hiéroglyphes » (XXVIII / XXXI, 6, 547, AB) se trouve « en connexion intime avec l'allusion aux mystères » qui précède (5, 547, B) ; c'est pourquoi ces mystères paraissent être sans aucun doute égyptiens.

Par comparaison avec le livre IX, chap. 11, on établit aisément qu'il s'agit, au livre IX, des mêmes mystères qu'au livre XXVIII / XXXI.

Ces mystères sont donc égyptiens, ce sont ceux de la déesse Isis dont le temple du champ de Mars était célèbre pour ses inscriptions hiéroglyphiques.

Notons enfin que « les termes empruntés aux mystères » (1. XXXV / XXXVIII, 36, 727, D-728, A) s'accordent avec ceux d'Apulée décrivant son initiation aux rites isiaques » (COCHEZ, p. 338-339).

On a vu l'importance de Porphyre (234-310) dans la transmission de la pensée plotinienne. Mais son rôle ne s'est pas réduit à cette tâche. Sa quête philosophique a d'ailleurs commencé plusieurs années avant sa rencontre avec Plotin. Né en Syrie, dans la ville de Tyr, d'une vieille famille locale (son premier nom, Malchos, signifiant « roi » dans la langue sémitique de son pays), c'est à l'âge de vingt ans qu'il se rend à Athènes pour commencer sa formation. Son premier maître est le philosophe Longin, dont nous avons dit qu'il avait été l'un des élèves d'Ammonius d'Alexandrie, avec Plotin. En 263, Porphyre se rend à Rome suivre les cours de Plotin. Il restera auprès de lui cinq ans. Après cet épisode romain, il va en Sicile. Quelques années après la mort de Plotin, il retourne dans la capitale de l'Empire et devient le successeur du maître à la tête de l'école. Son œuvre témoigne d'une exceptionnelle érudition, allant du commentaire d'œuvres d'Aristote, de Platon et de Plotin à l'exégèse de textes mythiques, comme l'*Antre des Nymphes*, à partir de quelques vers de l'*Odyssée*. Dans sa *Vie de Porphyre*, Joseph Bidez évoque la perspective transculturelle de la formation et du parcours de ce philosophe : « Porphyre connaissait bien l'Orient. Il devait parler l'idiome de son pays, peut-être même se piquait-il de comprendre l'hébreu. Il était versé dans les mystères de la Chaldée, de la Perse et de l'Égypte. On le voit décrire et interpréter une sorte d'hiéroglyphe et manier les livres sacrés et la littérature profane des Juifs comme des Phéniciens. L'Inde elle-même avait attiré sa curiosité et c'est à lui que l'on s'adressa un jour pour démontrer l'inauthenticité de certains écrits gnostiques mis sous le nom de Zoroastre » (BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 9-10). Malgré la polémique qu'il subira de la part d'un autre Syrien, Jamblique, Porphyre, avec son rationalisme philosophique, reste une figure cardinale du néoplatonisme.

Retour en Égypte. L'École d'Alexandrie et sa postérité

Tout au long du IV^e siècle, Alexandrie voit se développer le courant néoplatonicien dans deux directions qui sont assez spécifiques à ce climat égyptien. La première direction, avec Théon et sa fille Hypatie (370-415) : le domaine de la science, c'est-à-dire de l'astronomie et des mathématiques, est plus que jamais prospecté. Il est vrai que l'Égypte connaît, dans ce domaine, de sérieux précurseurs. La seconde direction est celle de l'élaboration d'un néoplatonisme chrétien ou d'un christianisme qui

néoplatonise. Cela supposait l'existence d'une sorte de modération de l'esprit égyptien néoplatonicien. Mais cela n'a pas empêché les tenants de la foi chrétienne d'accentuer leur pression pour éradiquer le paganisme, qu'il soit populaire ou d'érudition... Le martyr de Hypatie, en 415, sauvagement assassinée par des moines fanatisés, semble-t-il, par la prédication sans concession de Cyrille d'Alexandrie, est là pour nous rappeler que les païens eurent aussi leur martyr...

Dans l'entourage d'Hypatie, citons Synésios de Cyrène (370-414). Ce Grec, né en terre libyenne, se forme à Alexandrie, où il suivra les enseignements de la mathématicienne. Ils resteront attachés l'un à l'autre jusqu'à l'assassinat d'Hypatie, comme en témoigne leur correspondance. Après un parcours dans l'armée et la diplomatie (il sera même ambassadeur de la Pentapole, en Cyrénaïque, auprès de l'empereur de Constantinople Arcadius), il acceptera la charge du siège épiscopal de Ptolémaïs. Marie-Hélène Congourdeau, dans une recension de l'édition réalisée par Jacques Lamoureux et Noël Aujoulat de plusieurs opuscules de Synésios de Cyrène (*Opuscules*, I et II), pose des questions pertinentes relatives à cet élève d'Hypatie : « Vrai chrétien épris de philosophie ? Disciple de Platon sous l'habit du chrétien ? Humaniste conscient que le christianisme est le meilleur rempart contre les barbares ? Celui dont D. Roques écrivait qu'il "commença par être disciple de Platon tout en étant chrétien et finit par être un disciple du Christ tout en platonisant" pose une énigme que seule l'étude scientifique de ses œuvres permettra peut-être de résoudre. »

Comme nous l'avons déjà dit, Hiéroclès d'Alexandrie fut le fondateur de l'École d'Alexandrie, et son premier scolarque, dans la première partie du v^e siècle, vraisemblablement aux alentours de 430. Il a commencé sa formation à Athènes, auprès de Plutarque d'Athènes, dit aussi Plutarque le Jeune. Dans son parcours, il se serait rendu à Byzance, capitale impériale de l'Orient, dans laquelle il aurait été persécuté pour son paganisme. Bien qu'il ne soit pas considéré comme un immense philosophe, Damascius dira de lui qu'il était l'ornement de l'École d'Alexandrie. Il est l'auteur d'au moins deux ouvrages, un *Commentaire des Vers d'or* attribué à Pythagore et un *Traité sur la providence*, conservé par Photius, dans sa *Bibliothèque*, œuvre qui relève essentiellement de l'histoire de la philosophie et de la théorie de la connaissance. Sa modération, son insistance sur les questions de morale font de lui un philosophe dont pouvaient s'inspirer des chrétiens.

Dans la continuité, évoquons brièvement les figures d'Olympiodore l'Ancien, d'Hermias d'Alexandrie et de son fils Ammonios, dit aussi Ammonios d'Alexandrie. Olympiodore l'Ancien (fin du IV^e et début du V^e siècle) aurait enseigné la pensée d'Aristote à Alexandrie. Proclus fut son élève. Hermias d'Alexandrie (410-450), lui, fut un disciple de Syrianus et un condisciple de Proclus, à Athènes, où il étudia la philosophie. Nous possédons de lui un *Commentaire sur le Phèdre* de Platon, grâce à des notes de Syrianus lui-même. Son fils Ammonios (440-517), qui est né également dans la cité égyptienne, a suivi le même chemin, allant à Athènes se former à la philosophie néoplatonicienne. Il suivra l'enseignement de Proclus. À son retour, il deviendra scolarque de l'École d'Alexandrie, certainement à partir de 475. On sait que son enseignement valorisait la pensée d'Aristote. Comme beaucoup d'Alexandrins, il s'intéressait énormément aux sciences de la nature, notamment la géométrie et l'astronomie. Il aurait écrit un commentaire du traité de Porphyre, *Isagoge*, consacré aux Catégories d'Aristote. Ses disciples furent nombreux et, parmi eux, de grands noms du néoplatonisme, comme Olympiodore le Jeune, Jean Philippon, Damascius, Asclépios de Tralles, ou encore Simplicius.

À l'instar de Synésios de Cyrène, Énée de Gaza a essayé de concilier les défis de la philosophie néoplatonicienne avec les exigences de la foi chrétienne. Mais, dans cette quête, il s'est trouvé plus intransigeant que son coreligionnaire de Libye. On peut donc plutôt parler de lui comme d'un théologien fondamentalement chrétien qui utilise tel ou tel outil conceptuel propre au platonisme et au néoplatonisme. « Énée passe en revue un certain nombre de penseurs païens, la plupart néoplatoniciens, jusqu'à Proclus, pour écarter leur théorie » (COULOUBARITSIS, p. 844). Les deux grands points de litige se rapportent à la question de l'éternité du monde et à celle de la préexistence des âmes. L'affirmation de la position chrétienne d'Énée de Gaza a aussi été la démarche de deux autres théologiens chrétiens de Gaza, tous deux frères, Procope (465-529) et Zacharie (465-552), qui critiquèrent sévèrement respectivement Proclus et Ammonius Hermias.

Jean Philopon (490-575), incontestablement, s'inscrit dans cette dynamique chrétienne d'appropriation du néoplatonisme, en le vidant, en quelque sorte, de sa charge païenne. Très proche d'Ammonius, fils d'Hermias, Jean Philopon, aura une large postérité dans la théologie chrétienne (SAFFREY, « Le chrétien Jean Philopon... ») et dans la

philosophie arabe. Là aussi, il excelle dans les matières scientifiques (un *Traité de l'astrolabe*, le premier en son genre, un *Commentaire de la Physique d'Aristote*...). Sur un plan proprement philosophique, il rédige *Sur l'éternité du monde contre Proclus* (contre la thèse proclusienne de l'éternité de la Matière) et *Sur l'éternité du monde contre Aristote* (contre la thèse aristotélicienne de l'éternité du mouvement et du temps).

L'un des derniers personnages importants de l'École d'Alexandrie est Olympiodore le Néoplatonicien, également appelé Olympiodore le Commentateur, et parfois identifié avec Olympiodore l'Alchimiste. Il serait né vers la fin du ^v^e siècle et mort en 565. Ce philosophe, qui avait été attiré par les sciences astrologiques, fut l'un des élèves de Damascius, lors de sa formation à Athènes. À Alexandrie, il a été disciple d'Ammonius, fils d'Hermias. En 541, il obtient, dans cette ville, une chaire d'enseignement, devenant ainsi le dernier scolarque de l'École d'Alexandrie. L'œuvre d'Olympiodore d'Alexandrie est composée en grande partie de commentaires de dialogues de Platon (*Phédon*, *Gorgias*, *Philèbe*, *Alcibiade*) et de traités d'Aristote (*Catégories*, *Météorologiques*). La contribution du philosophe alexandrin serait de nature plus méthodologique que proprement philosophique, en proposant un modèle particulier de commentaire (les commentaires philosophiques articulent une lecture globale du texte et une explication mot à mot). Lambros Couloubaritsis écrit : « Il semble avoir donné une nouvelle impulsion au mouvement néoplatonicien à Alexandrie, au moment où celui d'Athènes s'efface, en formant des penseurs chrétiens » (COULOUBARITSIS, p. 811).

Parmi ces disciples chrétiens figure Élias, qui serait né entre vers la fin du ^v^e siècle. Outre Olympiodore, il aurait suivi aussi les enseignements de Jean Philopon. Il serait notamment l'auteur de *Prolégomènes à la philosophie*, *Commentaire de l'Isagogè*, *Prolégomènes à Aristote*, *Commentaire des Catégories*. Élias serait mort après 565. David Anhaght est un autre disciple d'Olympiodore. D'origine arménienne, il serait né dans les années 470. Selon Lambros Couloubaritsis, il aurait succédé à Élias (COULOUBARITSIS, p. 811). C'est dans la grande cité égyptienne que David recevra une solide formation, sous la conduite d'Olympiodore. Il donnera lui-même un enseignement au sein de l'École. Après cette période sud-méditerranéenne, David ira à Athènes et à Constantinople, avant de rejoindre sa terre arménienne d'origine. Une partie du clergé local s'opposera à David et à son enseignement, l'obligeant à se réfugier dans un

monastère. Il meurt vers le milieu du VI^e siècle. Son œuvre philosophique, marquée par le néoplatonisme et la pensée d'Aristote, est composée, notamment, de commentaires des *Analytiques* d'Aristote, de l'*Isagogè* de Porphyre, une interprétation des *Catégories* d'Aristote ou encore d'études philosophiques consacrées à la musique.

Enfin Étienne d'Alexandrie (vers 620). Son statut ressemble à celui de Simplicius pour l'École d'Athènes : il est, selon toute vraisemblance, le dernier témoin, le dernier représentant de l'École d'Alexandrie. « Chrétien convaincu, il occupera un poste d'enseignant à l'Académie impériale de Constantinople » (COULOUBARITSIS, p. 811). Dans la lignée des Alexandrins, il cultivera un goût pour les sciences physiques et la médecine, mais également, semble-t-il, pour l'alchimie. Plusieurs spécialistes identifient Étienne d'Alexandrie à Étienne l'Alchimiste. Outre des commentaires d'œuvres d'Aristote, on lui attribue une *Explication du Commentaire de Théon sur les Tables faciles de Ptolémée*. Rappelons que Théon était le père de la martyre Hypatie.

Si, donc, Étienne d'Alexandrie est bien Étienne l'Alchimiste (pour les questions relatives à l'identité d'Étienne d'Alexandrie, la meilleure étude est certainement celle de Wanda Wolska-Conus [1989]), cela signifierait que le néoplatonisme égyptien termine son aventure au sein d'un christianisme étonnamment singulier, polarisé par une vision ésotérique et magique du monde. Revanche et permanence de la tradition gréco-égyptienne de l'alchimie... Pour la « petite histoire », qui éclaire subtilement, à bien des égards, la très grande histoire, l'un des disciples d'Étienne d'Alexandrie serait un moine du nom de Morieni, un prêtre de Jérusalem. Une tradition affirme que ce moine aurait traduit des textes alchimiques pour le compte du prince arabo-musulman Khâlid ibn al-Yazîd, introduisant ainsi la pensée alchimique dans la sphère de l'islam... En tout cas, à Paris, en 1559, un ouvrage attribué à Morieni est traduit en latin et édité : *Morieni Romani, quondam eremitae Hierosolymitani, de transfiguratione metallorum & occulta, summâque antiquorum Philosophorum medicina, libellus, nusquam hactenus in lucem editus*.

D'Apamée à Pergame

L'École d'Apamée est née lorsqu'un disciple de Plotin, Amélius s'installa dans la cité syrienne. Il avait une connaissance intime de la pensée

de Plotin, mais aussi de celle de Numénios d'Apamée. Les autres noms qui jalonnent l'histoire de cette école sont Jamblique, Sopatros d'Apamée (325), Ædesios de Cappadoce et Eustathe de Cappadoce. Mais c'est bien évidemment Jamblique qui nous intéresse. Jamblique (242-325) est un Syrien né à Chalcis. Après quelques années de formation, aux alentours de 275, au sein de l'École de Rome, dirigée par Porphyre, il retourne dans son pays d'origine, plus particulièrement à Apamée afin d'y enseigner la philosophie. Son œuvre est importante, et, outre des commentaires de Platon et d'Aristote, il publiera une *Vie de Pythagore*. Platonicien et pythagoricien dans la première partie de sa vie, Jamblique se réclamera dans une seconde phase d'Hermès, figure par excellence de la transculturalité gréco-égyptienne. Cette référence s'inscrit clairement dans le tournant oriental qu'il opère au sein du néoplatonisme. Alors que Porphyre semble s'en tenir à la position ascétique et intimiste de Plotin, Jamblique, lui, fait l'éloge de la théurgie, car elle offre à l'initié les instruments de la divinisation de son âme, avec la pratique de certains rites (prières, offrandes, invocations et formules à réciter, etc.).

Proclus et Damascius, au sein de l'École d'Athènes, poursuivront cette conciliation entamée par Jamblique entre les vérités philosophiques, théologiques et théurgiques. Il faut préciser que cette intégration de la théurgie dans le néoplatonisme est largement redevable de la réception extrêmement positive faite par Jamblique et ses continuateurs des *Oracles chaldaïques*, qui sont l'une des expressions majeures du néoplatonisme païen. Ils constituent une œuvre riche de signification du point de vue de la relation entre le cosmique, l'humain et sa remontée vers le principe. Élaborés vers 170, et attribués à Julien le Theurge, les *Oracles* sont considérés comme une révélation de l'âme de Platon lui-même. Là encore, cette réception illustre d'une façon très nette l'orientalité essentielle du néoplatonisme. Sur ce sujet, nous renvoyons aux travaux d'Henri Dominique Saffrey (« Les néoplatoniciens et les *Oracles chaldaïques* », « Quelques aspects de la spiritualité... ») et de Pierre Chuvin (*Chronique des derniers païens*).

Concernant la relation soutenue qui existait entre Jamblique et l'Égypte, nous nous contenterons, faute de place, de citer les travaux de Carine Van Liefferinge qui, depuis quelques années, renouvellent la compréhension du phénomène théurgique, dans l'optique de Jamblique en particulier. Elle est d'ailleurs, avec l'égyptologue Michèle Broze, à l'origine d'une nouvelle

traduction du célèbre ouvrage du philosophe syrien *Les Mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon.*

L'École d'Athènes

Le destin de cette école est intimement lié à l'Égypte et, entre les deux, il existait une vraie communauté de sens, même si des traits spécifiques les différencient. Par exemple, la charge antichrétienne était beaucoup plus forte chez les Athéniens que chez les Alexandrins. Ces derniers cultivaient une observation des phénomènes naturels, ce qui signifiait un vrai investissement dans le domaine scientifique. Pourtant, les allées et venues entre Athènes et Alexandrie ne furent jamais interrompues, les maîtres et leurs élèves, tant d'Égypte que de Grèce, allant d'une cité à l'autre en quête de connaissance philosophique et de sagesse.

Plutarque d'Athènes (350-432) fut le premier scolarque de l'École d'Athènes, aux alentours du IV^e siècle. Il a été le maître de Hiéroclès d'Alexandrie, qui fonda l'École d'Alexandrie aux alentours de 430. Les listes classiques nous donnent les successeurs suivants : Syrianus (V^e siècle), maître d'Hermias d'Alexandrie et de Proclus (scolarque en 432) ; Proclus (412-485), condisciple de Hiéroclès d'Alexandrie, maître d'Ammonius, fils d'Hermias (scolarque en 438 apr. J.-C.) ; Marinos (450-500), qui sera le biographe de Proclus (scolarque en 485) ; Hégias ; Isidore de Gaza (V^e et VI^e siècle, scolarque en 490) ; Zénodote ; Damascius le Diadoque (458-538, dernier scolarque de l'école en 520) ; Simplicius de Cilicie (480-549), dernier représentant du néoplatonisme structuré à Athènes.

Arrêtons-nous un instant sur Proclus, le troisième scolarque de l'école. Sa vie aussi comporte une importante dimension égyptienne. Son biographe Marinus de Néapolis, dans sa *Vie de Proclus*, rapporte ceci :

Après avoir, très peu de temps, fréquenté en Lycie une école de grammairien, il se rendit à Alexandrie d'Égypte, imbu déjà très profondément de ces qualités morales qui charmèrent les Maures qu'il y fréquenta. Léonas le sophiste, isaurien d'origine, si je ne me trompe, le plus célèbre parmi les nombreux savants qui pratiquaient le même art, non seulement l'admit à ses cours, mais voulut le faire l'hôte de sa maison, le fit vivre de la vie commune avec sa femme et ses enfants, comme s'il était son fils véritable. Il le fit connaître aux magistrats qui gouvernaient l'Égypte, lesquels de la vivacité naturelle d'esprit du jeune homme et de la distinction comme de la dignité de ses mœurs, le reçurent parmi leurs meilleurs amis. Il fréquenta l'école du grammairien Orion descendant d'une caste sacerdotale égyptienne et qui était tellement versé dans la connaissance de son art,

qu'il composa lui-même des ouvrages très utiles à la postérité à laquelle il les a laissés. Il assista aux leçons des maîtres romains et fit rapidement de grands progrès dans les matières de leur enseignement : car au commencement, il se destinait à la profession paternelle, où son père s'était rendu célèbre dans la ville royale, par ses connaissances en droit. À ce moment où il était encore jeune, il se plaisait beaucoup à la rhétorique : car il n'avait pas encore fait connaissance avec les études philosophiques : il s'y rendit même célèbre, et se faisait admirer de ses condisciples comme de ses professeurs mêmes, par son beau talent de parole, par sa facilité à s'assimiler cet art, et par le fait qu'il semblait, par son aptitude et son savoir-faire, plutôt un maître qu'un disciple (MARINUS DE NÉAPOLIS).

En 529, l'édit de Justinien ferme l'École d'Athènes. Les derniers néoplatoniciens se dispersent, un certain nombre en Syrie. Quarante ans après, à La Mecque, Mohammed naîtra et, avec lui, la nouvelle civilisation arabo-musulmane. Elle recueillera les fruits de la quête de l'Un qui animait nos philosophes de l'Antiquité tardive.

Sous les auspices de l'Un.

L'Égypte, la Grèce et les sagesse barbares

Il nous semble légitime de dire que cette ouverture radicale des néoplatoniciens aux sagesse barbares, aux cultures non grecques, peut être expliquée par trois grands facteurs.

— L'origine « orientale » d'un grand nombre de néoplatoniciens, de Porphyre à Damascius, de Jamblique à Syrianus. Ces philosophes ne sont pas des Grecs, mais ils participent à l'hellénisme, en tant que culture transnationale et transculture philosophique. On pourrait dire que cette tendance au monothéisme qui les caractérise est leur vraie patrie. Cette identité hellénique, qui fait d'eux des gardiens de l'âme antique, ne s'oppose nullement à leur ancrage culturel d'origine.

— La montée en puissance du christianisme, avec la déstabilisation des cultures populaires qu'elle provoque, génère, chez les néoplatoniciens, la conviction que toutes les formes religieuses doivent se mobiliser. C'est dans cette mobilisation que nous pouvons saisir les significations des syncrétismes de l'Antiquité tardive.

— La légitimation de la quête philosophique par les paroles mythiques, religieuses, poétiques et théurgiques, en évitant les dérives de ce rationalisme sec qui caractérisait une partie de la pensée hellénique, compte parmi les facteurs les plus importants ayant favorisé l'ouverture

néoplatonicienne au pluralisme culturel et religieux de la Méditerranée, du Proche et du Moyen-Orient.

Orientalité néoplatonicienne et ésotérisme

Nous avons dit, à plusieurs reprises, que Jamblique constituait un moment de radicalisation du néoplatonisme. Nous précisons que, avec notre Syrien, ce courant de pensée opérait un passage, allant d'un pôle de nature psycho-spirituelle, avec Plotin et Porphyre, vers un pôle de nature cosmo-psycho-spirituelle. Il n'est pas illégitime de parler ici d'un ésotérisme néoplatonicien. Antoine Faivre, en distinguant la notion d'« ésotérisme » de celle de « mystique » (FAIVRE), nous offre une clé précieuse pour mieux comprendre cette pluralisation de la famille néoplatonicienne. Si la mystique, pour sa part, désigne une tendance qui court-circuite l'immanence divine, l'épaisseur du monde, au profit d'une remontée *directe* à la divinité transcendante, l'ésotérisme, lui, cultive un goût pour la physique sacrée, la présence divine dans le monde, les sympathies, les correspondances, l'expérience intérieure d'une Nature vivante. Certes, on peut repérer chez Plotin et Porphyre des traits ésotériques, mais ils restent profondément mystiques, car leur quête de l'Un ultime se situe dans l'espace intérieur.

Avec Jamblique, le néoplatonisme prend un tournant par lequel la philosophie se fait active, concrète, sensible et cosmique. Pierre Hadot a consacré de nombreuses pages à ce tournant. Dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, il articule ce changement à une ouverture radicale au pluralisme philosophique. Ainsi, le néoplatonisme de Jamblique, de Syrianus, de Proclus et de Damascius est bien plus que le développement de la philosophie plotinienne. Pierre Hadot évoque avec raison un « gigantesque effort de synthèse entre les éléments les plus disparates de la tradition philosophique et religieuse de toute l'Antiquité », de Pythagore à Aristote, de Platon aux Oracles chaldaïques, sans oublier l'orphisme (HADOT, p. 259-260).

L'émergence de l'ésotérisme au sein du néoplatonisme correspond, en grande partie, nous l'avons vu, au passage de l'autorité de Platon à celle de Pythagore, ou encore à l'émergence d'une lecture de type pythagoricienne de la pensée platonicienne. En fait, le néopythagorisme de nos néoplatoniciens est lui-même une alchimie entre pythagorisme, platonisme et hermétisme. On ne saurait sous-estimer le rôle d'Hermès Trismégiste et

de son corpus dans l'élaboration de leur ésotérisme. Ainsi, est-il justifié de définir l'École syrienne de néopythagoricienne. Jamblique rassemblera même une partie de ses écrits sous le titre *Collection des doctrines pythagoriciennes* (comprenant une *Vie de Pythagore*). Une autre dimension de cette sensibilité est la « théurgie » dont nous avons déjà parlé. Ici, la « purification plotinienne », pour reprendre la belle formule de Jean Trouillard, est une voie sans issue. Les humains ont besoin des dieux et des puissances cosmiques pour atteindre le Principe, retourner à l'Un.

L'universel et la quête de l'Un

À quelques reprises, nous avons évoqué la continuation du néoplatonisme antique dans le cadre de la civilisation qui allait se mettre en place, à partir de 622, sous la double figure de l'islam et de l'arabité. Mais le néoplatonisme ne fut pas seulement une belle école de pensée que les Arabo-musulmans intégrèrent dans leur propre méditation et compréhension du monde. Il constitua également une continuation, au sein de la sphère arabe, du passé sémitique préislamique. Ces conclusions sont importantes car elles posent la question de l'universalité de la quête philosophique. Si les néoplatoniciens étaient des fils du *mythos* grec, certains d'entre eux évoquaient également les vérités du *mythos* des autres civilisations. Proclus ne s'interdisait pas de prier une divinité égyptienne, Isis de Philae, vénérée dans le sud de l'Égypte, ou encore, Théandritès, le dieu arabe. Isidore ou Damascius faisaient de même. Le mythe mésopotamien des Sept Sages (*apkallu*), figures civilisatrices d'avant le Déluge, qui initièrent l'humanité aux arts, aux sciences et aux techniques serait-il moins susceptible que les mythes grecs de recevoir une lecture de nature philosophique ?

En raison de sa position historico-géographique, et de la profondeur de sa relation culturelle avec la Grèce et l'ensemble du Proche-Orient, il était tout naturel que l'Égypte contribue à ces démarches d'harmonisation entre les traditions, de mise en exergue des affinités électives entre elles. En fait, à bien des égards, les penseurs égyptiens anticipèrent le mouvement, identifiant les références religieuses, déterminant des lectures communes ou convergentes. Les néoplatoniciens, d'Alexandrie et d'ailleurs, font-ils autre chose que de dire la légitimité d'une démarche intellectuelle et existentielle

qui nous conduit, entre le *logos* et le *mythos*, entre le singulier de chaque culture et l'universalité de la quête de l'Un ?

L'HERMÉTISME ET L'ÉGYPTE : PRATIQUE ET VOIE D'UNE GNOSE OPTIMISTE

Jean-Pierre Mahé

« Hermétique¹ » est un adjectif de réputation discutable. Il évoque une obscurité calculée² – imposture et charlatanisme, plutôt que science véritable. En dépit de leur haut niveau scientifique, les quatre volumes d'André-Jean Festugière sur *La Révélation d'Hermès Trismégiste*³ confirment plutôt cette impression première. L'auteur ne trouve aucune unité dans le fatras de grimoires attribués au dieu égyptien Thot *aâ aâ aâ ur* (« grand, grand, très grand »), que les Grecs, entre le III^e siècle avant et le III^e siècle après notre ère, ont nommé Hermès Trismégiste⁴. Renonçant à définir l'hermétisme comme une doctrine ou un système, Festugière s'est contenté de proposer un classement des écrits hermétiques.

Il distingue tout d'abord l'hermétisme « populaire » de l'hermétisme « savant⁵ » puis, au sein de ce dernier, entre deux courants, « moniste et optimiste » et « dualiste et gnostique »⁶. L'hermétisme dit « populaire » a produit des traités de sciences occultes, comme l'astrologie, l'alchimie et la magie. Festugière les date de l'âge hellénistique, tandis que la philosophie d'Hermès n'apparaîtrait qu'aux II^e-III^e siècles de notre ère. Malgré diverses objections, cette chronologie s'est généralement imposée⁷. Mais l'opposition est-elle véritablement irréductible entre les divers genres

hermétiques ? Nous tenterons de montrer au contraire leur complémentarité et l'unité foncière de la littérature hermétique dans son ensemble.

Trismégiste et l'Égypte

Malgré la complexité de la tradition manuscrite et les nombreuses incertitudes qui subsistent, dans le détail, sur la date et la genèse de textes aussi divers, leur attribution commune à Hermès Trismégiste est beaucoup plus qu'une simple marque de fabrique, sans conséquence réelle pour le contenu⁸. Se réclamer de l'héritage de Thot, c'est d'abord revendiquer une origine et une orientation égyptiennes. Toutefois, l'Égypte dont il est question n'est plus celle des pharaons. Bien que les hiéroglyphes continuent d'être en usage jusqu'au principat d'Hadrien, de nombreux apports étrangers ont pénétré les couches en apparence les plus autochtones de la culture. Il suffit de regarder le célèbre zodiaque du temple de Dendérah, pour constater que l'astrologie chaldéenne, introduite depuis Cambyse, peut servir de cadre au culte égyptien par excellence d'Isis et d'Osiris⁹.

Un métissage typiquement égyptien

Plus proches de l'hermétisme, les tablettes astrologiques découvertes en 1968 près des sanctuaires gallo-romains de Grand¹⁰ affichent également une référence égyptienne très accentuée. Encadrés des quatre vents du ciel en costume égyptien, le Soleil (*Sol*) et la Lune (*Luna*) représentés par des visages humains sont environnés des trente-six décans horoscopes englobant le cercle du zodiaque. La notion même de génies horoscopes, c'est-à-dire surveillants (ὠροσκόποι) de l'instant, maîtres du temps (χρονοκράτορες) et de toutes les portions du ciel que parcourent les astres, remonte assurément à l'Égypte pharaonique¹¹. Les têtes d'animaux et les noms égyptiens dont ils sont affublés soulignent cette origine. Mais leur voisinage avec le zodiaque implique une contamination des notions égyptiennes et chaldéennes. La disposition circulaire de l'ensemble, avec trente degrés par signe et dix degrés par décan, marque l'intervention de la science grecque. Enfin les noms latins de *Sol* et de *Luna* nous rappellent que l'Égypte du II^e siècle de notre ère est sous domination romaine.

Nettement visibles sur cette représentation figurée, les mêmes strates culturelles se retrouvent évidemment dans le traité d'Hermès *Sur les décans*¹² ou dans d'autres écrits techniques. Ce métissage n'en est pas

moins typiquement égyptien, puisqu'il procède de composantes qui n'ont pu être réunies que dans l'Égypte hellénistique et romaine. La tradition hermétique en rend compte par la généalogie mythique des trois Hermès : le premier en Égypte, à l'origine des âges, le deuxième, à Babylone, et le troisième, dans l'Égypte ptolémaïque, où il prépare l'interprétation grecque des œuvres de ses deux prédécesseurs¹³.

Une interprétation hellénistique des enseignements de Thot

Abordée sous cet angle, la question de l'authenticité égyptienne des écrits philosophiques d'Hermès mérite une justification nuancée. Certes, il est impossible d'admettre que Trismégiste a simplement traduit les inscriptions hiéroglyphiques de ses ancêtres, Hermès-Thot ou Hermès-Agathodémon¹⁴. Mais l'activité propre à Hermès – ἐρμηνεύειν – signifie moins « traduire » qu'« interpréter ». Comme Trismégiste l'explique au roi Ammon¹⁵, il est impossible, à proprement parler, de traduire en grec un texte hiéroglyphique. Tout d'abord, parce que les mots grecs substitués aux vocables égyptiens n'ont pas les mêmes vertus incantatoires. Mais, surtout, parce que l'écriture alphabétique exprime le λόγος, successif et fragmentaire, tandis que l'idéogramme représente le νοῦς global, immédiat, intemporel¹⁶.

L'hermétisme n'est donc pas une traduction, mais, tout au plus, une interprétation hellénistique des enseignements égyptiens attribués à Thot. Le cas de Bérose¹⁷ peut nous faire comprendre, par analogie, le décalage que cela implique. Contrairement à leur source, *La Grande Genèse babylonienne* (*Ēnûma elish*)¹⁸, les *Babyloniaca* ne commencent pas directement par le récit de la naissance du monde et de la création de l'homme, mais par la description de la mer d'Érythrée – c'est-à-dire du golfe Persique – d'où sortit, la première année du roi Aloros, le sage homme-poisson Oannès, dont le portrait existait encore à l'époque séleucide. Oannès enseigne aux hommes « à fonder les villes, ériger les temples, introduire les lois et mesurer la terre¹⁹ ». Puis, seulement lorsque ces savoirs fondamentaux sont institués, il révèle à ses interlocuteurs le secret de la naissance de l'univers.

Poimandrès, le premier instructeur d'Hermès ne procède pas autrement : il se présente et commence par commenter la vision qu'il apporte avec lui, avant d'exposer la cosmogonie et l'anthropogonie. Il est vrai que ces deux derniers développements, tirés d'une exégèse de Genèse

1, 1-10, n'ont en apparence rien d'égyptien²⁰. Toutefois, ce n'est pas l'avis de l'auteur hermétique, pour qui le texte des Septante, qui circule depuis près de quatre siècles à Alexandrie, n'est en fait qu'un des nombreux larcins des Hébreux aux Égyptiens²¹. En donner l'interprétation correcte revient à restaurer sa signification « égyptienne » authentique. Cela ne peut être le fait que de Poimandrès, dont le nom superficiellement hellénisé évoque aux ignorants quelque berger divin – le Poimenandrès de Zosime²² – mais en qui les vrais initiés reconnaissent une entité égyptienne, par exemple *Peime nRé* (« l'intelligence » / « connaissance » de Rê)²³, c'est-à-dire une image du Dieu suprême qui correspond à l'*interpretatio graeca*, Νοῦς τῆς Αὐθεντίας (« Intellect de l'Autorité absolue »)²⁴.

Dans la prédiction de Trismégiste à Asclépius²⁵ sur les malheurs de l'Égypte, l'inspiration autochtone apparaît plus nettement. Néanmoins, même dans ce cas privilégié, il est évident que l'écrit hermétique ressemble plus à l'*Oracle du potier*, rédigé en 130 av. J.-C. dans le milieu des prêtres d'Hermopolis, qu'à la *Prédiction de Néferty*, sous la II^e dynastie (vers 2000). Les spéculations astrologiques qui s'y font jour n'apparaissent guère avant la *Chronique démotique* d'époque ptolémaïque²⁶. Ainsi, la culture égyptienne que nous livre Hermès porte l'empreinte des nombreux changements survenus dans la seconde moitié du premier millénaire avant notre ère. Loin d'être contrefaite, l'image est d'autant plus authentique qu'elle n'est pas figée. C'est en quelque sorte la photographie instantanée d'une époque. Le mélange qu'y décèlent à bon droit les philologues est d'autant plus égyptien qu'il ne pourrait pas s'être produit en dehors de l'Égypte.

Dialogue hermétique et sagesse

L'enseignement philosophique d'Hermès se présente le plus souvent sous la forme de dialogues entre le maître et l'un de ses disciples. Il semblerait naturel, dans le cadre de la littérature grecque, d'invoquer ici le précédent des dialogues socratiques, restitués par les témoignages de Platon et de Xénophon²⁷. Pourtant, le rapprochement ne convainc guère. On chercherait en vain, dans les textes hermétiques, la moindre progression dialectique. Contrairement à Socrate, Hermès ne presse pas de questions son interlocuteur pour lui faire retrouver une vérité que celui-ci porterait en lui-même et dont il n'aurait plus qu'à se ressouvenir. La source du vrai n'est

pas dans le monde des idées, mais dans la tradition des anciens, c'est-à-dire la doctrine de Thot. De ce point de vue, le dialogue hermétique est formellement plus proche des sagesse égyptiennes que de la philosophie grecque²⁸.

À la différence de Socrate, qui accepte de discuter avec n'importe quel interlocuteur, Hermès n'enseigne qu'à ses élèves : il les appelle ses « enfants » (ὦ τέκνον), et ceux-ci le qualifient de « père » (ὦ πάτερ). Cette relation entre « père » et « fils » est caractéristique de la transmission du savoir dans le Proche-Orient antique. Comme les sagesse égyptiennes, certains des enseignements de Trismégiste, parmi les plus anciens (par exemple les *Définitions hermétiques* ou SH XI), sont des collections de sentences ou de préceptes, avec éventuellement une amorce de dialogue²⁹. D'autres traités semblent issus du commentaire des sentences. Cette veine gnomique est présente dans l'ensemble des *Hermetica*³⁰. On a retrouvé en démotique un *Livre de Thot*, qui est un dialogue entre Thot – le modèle égyptien d'Hermès – et un « disciple qui veut apprendre³¹ ». L'existence même de ce genre de textes éclaire d'un jour nouveau l'origine du dialogue hermétique. Comme cet écrit démotique donnait sans doute lieu à des récitations ou à des représentations liturgiques, il était accessible à quiconque entendait peu ou prou l'égyptien sans nécessairement savoir l'écrire.

On ne s'étonnera pas qu'il n'y ait aucun parallèle littéral entre le *Livre de Thot* et les « interprétations » hermétiques. Mais il faut souligner des convergences indéniables sur des points précis de doctrine, par exemple sur les forces qui expliquent que certains animaux semblent se comporter d'une façon rationnelle³². En revanche, la description d'un au-delà souterrain contenu dans l'écrit démotique diffère beaucoup de l'enfer aérien³³ du *Discours parfait*, que nous connaissons par la version copte de Nag Hammadi³⁴, sans parallèle précis dans *Asclepius* 28. Mais la représentation du séjour des morts évolue au cours de siècles en fonction des théories cosmologiques. Il est donc naturel que l'importation de l'astrologie chaldéenne et le développement de la théorie des sphères célestes aient donné lieu, en Égypte même, à de nouvelles conceptions sur la vie de l'âme outre-tombe. Certains écrits grecs composés en Égypte, comme l'*Apocalypse de Pierre* ou la *Vie de Joseph le charpentier* (conservés en traduction copte) en témoignent éloquemment³⁵. La crainte de l'au-delà et du jugement de l'âme n'en demeurent pas moins une idée égyptienne.

Quant aux emprunts de Trismégiste aux grands mythes platoniciens des enfers³⁶, ils ne gênent pas plus l'auteur hermétique que les rappels de la Septante. De toute façon, l'Égypte, par l'ancienneté de ses origines et la continuité de sa mémoire qu'aucun déluge n'est jamais venu interrompre, est nécessairement la mère de toute civilisation³⁷. De ce fait, elle ne peut subir aucune influence étrangère ni rien recevoir de l'extérieur qui n'ait été son bien à un moment ou à un autre. Par conséquent, il est entendu une fois pour toutes que ce que les philologues d'aujourd'hui appellent « synchrétisme » est, pour Hermès, un retour aux sources, la reconstitution du savoir primordial élaboré par Thot comme un patrimoine commun à toute l'humanité.

Revenir aux origines, c'est aussi retrouver l'ancienne familiarité des hommes et des dieux, miraculeusement préservée dans l'archaïsme et la magnificence des cultes égyptiens. Plus on connaît les dieux terrestres, mieux on comprend qu'ils ne sont que l'ultime émanation d'une source divine invisible, irriguant l'univers entier depuis les sphères célestes jusqu'aux profondeurs d'ici-bas, en partant d'un point plus élevé encore que tous les cieux visibles et invisibles, lieu sans étoiles et totalement immatériel³⁸, où réside le *deus summus, exsuperantissimus*³⁹. Tout le savoir hermétique vise à connaître ce dieu et à remonter au plus près de lui⁴⁰.

L'hermétisme comme voie d'immortalité

L'hermétisme n'est donc pas une théorie, un système philosophique, mais une « voie », au sens strict du terme⁴¹, c'est-à-dire un cheminement, une progression graduée par étapes, un franchissement des obstacles, une traversée des périls⁴². C'est aussi une méthode pour se rendre digne et capable du voyage par des exercices appropriés. La méconnaissance de cette visée pratique est à l'origine de presque toutes les apories de la recherche universitaire des XIX^e-XX^e siècles sur la question⁴³ : rôle et spécificité des écrits hermétiques d'astrologie, d'alchimie et de magie, apparentes incohérences doctrinales des textes philosophiques, existence ou non-existence de rites et de communautés cultuelles hermétiques.

Marchant sur les traces de Reitzenstein, Festugière a eu le grand mérite d'inclure dans ses recherches sur la *Révélation d'Hermès Trismégiste* une ample documentation sur *L'Astrologie et les sciences occultes*⁴⁴. Constitué à frais nouveaux, sur des bases philologiques extrêmement sûres, ce dossier a

permis de reconnaître le terrain culturel sur lequel s'est épanouie la philosophie hermétique. Mais sans doute aurait-il fallu aller plus loin. Si l'hermétisme est, avant tout, une pratique, les liens que la branche « praticienne » des enseignements de Trismégiste entretient avec les dialogues philosophiques ne sauraient être uniquement littéraires, ils ont nécessairement une complémentarité organique.

Astrologie et remontée de l'âme

La remontée de l'âme n'est pas un simple redressement intérieur, une ascèse qu'on peut mener en se concentrant sur soi-même. Puisque le corps où l'âme est incarnée doit se dissoudre après la mort, l'âme n'aura plus alors d'autre contenant que le cosmos, où il faudra qu'elle sache « où doit tendre son vol⁴⁵ ». C'est pourquoi, dans l'attente de la « remontée⁴⁶ » *post mortem*, « l'âme doit s'acquitter ici-bas d'exercices préliminaires (προγυμνάζειν) afin que, parvenue là-bas où il lui est permis de voir, elle ne se trompe pas de route⁴⁷ ». Au-delà du bref itinéraire révélé par Poimandrès⁴⁸, l'astrologie livre les notions indispensables à la future reconnaissance des lieux⁴⁹.

Telle est sans doute la marque distinctive de l'hermétisme astrologique⁵⁰ : qu'il s'agisse du zodiaque, des décans ou des sphères célestes, la base doctrinale est à peu près commune à tous les astrologues, qu'ils se réclament ou non de Trismégiste. Mais l'esprit de l'enseignement hermétique est totalement différent : pas de formation technique trop compliquée, de savants calculs sur l'apocatastase des astres ou sur les planètes. Tout cela ne ferait qu'embrouiller le disciple en le détournant du but essentiel de l'exercice : s'émerveiller des œuvres divines⁵¹ et remonter, grâce à cet émerveillement, jusqu'à Dieu⁵².

Pour user d'une analogie contemporaine, l'astrologie joue donc, dans la formation du sage hermétique, le même rôle qu'un simulateur de vol dans l'entraînement d'un pilote. C'est à juste titre qu'Hermès déclare, à la fin de son traité *Sur les décans* : « Celui qui n'a pas ignoré ces choses peut avoir une notion exacte de Dieu, et même, s'il faut parler avec audace, étant venu en présence de Dieu, il peut le voir et, l'ayant vu, devenir bienheureux⁵³ ». Loin d'être une conclusion postiche « que l'on peut rattacher à n'importe quelle doctrine⁵⁴ », cet épilogue souligne la complémentarité organique de l'astrologie et des exercices spirituels⁵⁵.

Corps et âme transformés

Mais la régénération hermétique n'est pas seulement un retour aux origines célestes éclairées par l'astrologie, c'est aussi une transformation de l'individu – corps et âme simultanément –, analogue aux transmutations alchimiques⁵⁶. La régénération en Dieu est un engendrement dans l'Intellect⁵⁷, qui annule et remplace la naissance charnelle. Une fois revenu à la source, on rejaillit vers un être nouveau, entièrement étranger à la vie ordinaire⁵⁸. L'être régénéré ne partage plus rien (ἄμοιρος) avec son essence antérieure, même intellectuelle.

Tout comme l'œuvre de l'alchimiste, la régénération « décorpore les corps » et « corporifie les incorporels »⁵⁹. En effet, le corps se dématérialise : « je n'ai plus de couleur, ni de prise palpable, ni de dimensions ; je suis étranger à ces propriétés⁶⁰ ». En revanche, ce sont les Puissances incorporelles qui s'assemblent pour s'emboîter sur le « verbe », c'est-à-dire l'âme raisonnable du sujet⁶¹. La transmutation que l'hermétiste entend opérer en lui-même, il doit d'abord apprendre à l'effectuer sur les métaux. C'est pourquoi l'alchimie fait nécessairement partie de son entraînement⁶².

Exercices pratiques et exercices spirituels

Par conséquent rien ne serait plus faux que d'opposer trop radicalement l'hermétisme « populaire » des faiseurs d'or, magiciens ou tireurs d'horoscopes, à un hermétisme « savant » préoccupé de haute philosophie⁶³. En réalité l'exemple de l'alchimiste Zosime⁶⁴, grand amateur de philosophie hermétique, montre bien que les mêmes personnes, et des plus lettrées, cultivent simultanément les deux branches, praticienne et spéculative, des enseignements de Trismégiste. Même si l'on avance vers une connaissance de plus en plus élevée de tous les niveaux du divin – des statues aux astres et des astres au Dieu invisible et à ses Puissances – on n'est pas pour autant dispensé des pratiques matérielles. Ici-bas l'homme est double⁶⁵, mortel et immortel, lié au monde et aspirant au ciel⁶⁶. Les deux composantes de son être exigent un double comportement⁶⁷.

Par leur caractère pratique, les écrits hermétiques d'astrologie et de sciences occultes sont donc étroitement solidaires des exercices spirituels⁶⁸ qui permettent de s'engager dans la « voie d'immortalité⁶⁹ » hermétique. Parmi ceux-ci figurent en premier lieu la mémorisation et le commentaire

des sentences : « Si tu gardes en mémoire ces sentences, recommande Hermès à son disciple, il te sera facile de te souvenir aussi des explications que je t'ai déjà données en plus de mots⁷⁰. » L'apprentissage de l'hermétisme consiste donc en un va-et-vient perpétuel entre la sentence et son commentaire, dont témoignent les traités du *Corpus hermeticum*⁷¹. La voie hermétique est aussi appelée « voie de la vérité⁷² », « voie vers les régions d'en haut⁷³ », vers « la lumière de la connaissance⁷⁴ », « le Beau⁷⁵ » et « le Bien⁷⁶ ».

Ni pessimisme ni dualisme

Au fur et à mesure qu'on s'élève sur cette voie, les différents niveaux de l'univers présentent un aspect opposé suivant qu'on les considère d'en bas ou d'en haut. Par exemple, quand on vit sur terre, le monde paraît magnifique : c'est « une œuvre qui n'a pas sa pareille, une réalisation pleine de vertu, un spectacle multiforme, une inépuisable chorégie⁷⁷ ». L'émerveillement s'attise encore lorsqu'on « s'envole en l'air, posté au milieu de la terre et du ciel [...]. Quelle vision de béatitude⁷⁸ ! » Mais si l'on poursuit encore au-dessus, on découvre soudain d'accablantes immensités, qu'on désespère de franchir : « Combien il nous faut traverser de corps, combien de chœurs de démons et quelles rondes d'étoiles afin de nous hâter vers l'Un-et-Seul⁷⁹ ! »

La mobilité du point de vue explique le contraste apparent des deux groupes de traités hermétiques – « dualistes, pessimistes-gnostiques⁸⁰ » et « non-dualistes, optimistes⁸¹ » – que Bousset, Festugière et d'autres savants ont cru devoir opposer. Cette distinction est sans fondement compte tenu de la voie hermétique. Les deux groupes ne se contredisent pas, ils sont complémentaires. L'optimisme convient à qui se met en route ; l'inquiétude survient chemin faisant ; on se déshabitue progressivement de la matière et, une fois délivré, on n'aspire guère à y revenir. Mais il n'y a jamais de pessimisme, puisque « Dieu connaît l'homme et veut être connu de lui⁸² » ; et il n'y a pas non plus de dualisme, puisque « le Père de toutes choses⁸³ » est « l'Un qui devient tout⁸⁴ », et que « la lumière de l'Intellect existe avant la nature humide⁸⁵ » et les ténèbres de la matière. En effet, les « éléments de la nature » ont surgi « de la volonté de Dieu »⁸⁶. Ils ne sont irrationnels que secondairement, parce que le Logos divin, qui les a déployés, s'est retiré d'eux pour regagner sa source, dès qu'il eut accompli sa tâche⁸⁷.

On ne saurait donc fragmenter l'hermétisme en courants contradictoires pour transformer la référence à Hermès Trismégiste en une simple marque de fabrique sans cohérence de fond. Bien au contraire, il est, dans son ensemble, à la fois moniste et gnostique, en ce qu'il prétend frayer un chemin de connaissance vers un Dieu qui est la source unique de l'Être.

Trois étapes et deux directions

À la différence du Dieu jaloux de la Bible, qui exclut tous les autres dieux, l'Un-et-Seul des hermétistes est « sans envie » (ἄφθονος). Les multiples divinités honorées par les hommes ne sauraient porter ombrage à sa gloire, puisqu'elles ne sont que ses émanations à tous les niveaux de l'univers⁸⁸. Bien plus, de même que, en créant les astres, Dieu a fait des dieux dans le ciel, il invite les hommes à l'imiter en fabriquant des dieux sur terre⁸⁹. Ces statues divines ne sont pas des idoles inertes, aveugles et sourdes, comme dans la tradition sapientielle juive, mais vivantes et dotées de pouvoirs prodigieux⁹⁰. La vraie piété ne consiste donc pas à désertir les temples et les rites traditionnels pour rendre au Père du Tout un culte uniquement spirituel, mais à pratiquer simultanément toutes les formes de dévotion, pour honorer, chacune à son niveau, toutes les manifestations du divin⁹¹.

Or, la piété est indissociable de la gnose⁹², c'est-à-dire l'une des trois facultés, « l'Intellect, le Logos et la Gnose⁹³ », dont Dieu a gratifié l'homme pour le guider sur la voie d'immortalité. La question est de comprendre l'ordre respectif de ces trois facultés. Le Logos est au centre ; mais faut-il d'abord acquérir l'Intellect ou la Gnose ? Tout dépend du sens, ascendant ou descendant, dans lequel on circule sur la voie. Si l'on part de Dieu pour aller vers l'homme qui vit ici-bas, composé d'un corps et d'une âme, c'est le sens anthropogonique. Dans ce cas, on passe de l'Intellect au Logos, et de celui-ci à la Gnose. Dieu crée d'abord l'Homme primordial, qui est un intellect à son image⁹⁴. De même qu'en Dieu, le Logos lumineux est issu de l'Intellect, l'Homme acquiert également le Logos du Seigneur, c'est-à-dire une âme raisonnable qui lui permet de voir et d'entendre⁹⁵. Puis l'Homme se penche à travers les sphères planétaires et reçoit de chacune d'elles des vices et des passions qui forment l'âme irrationnelle. Enfin, en s'unissant à son reflet dans l'eau de la Nature, l'Homme devient incarné⁹⁶. Seul l'éveil de la Gnose peut lui faire reprendre conscience de ses origines intellectuelles⁹⁷, mais c'est là un choix délibéré, « car tu as le pouvoir de

vouloir et de ne pas comprendre, tu as le pouvoir de manquer de foi et de te tromper, et de comprendre le contraire de ce qui est⁹⁸ ». C'est ce qu'on appelle l'ἄγνοσία, c'est-à-dire l'ignorance volontaire opposée à la Gnose.

Si l'on veut au contraire remonter dans le sens sotériologique, de l'existence mortelle à la condition primordiale, on rencontre, en ordre inverse, tout d'abord la Gnose, puis le Logos et enfin l'Intellect. La Gnose est un éveil spirituel, une perception (αἴσθησις), une prise de conscience⁹⁹, qui fait passer de l'indifférence ignorante (ἄγνοια) à la certitude que Dieu existe et veut être connu. C'est un « commencement » qu'il faut saisir pour se « hâter de parcourir toute la voie »¹⁰⁰.

On renforce alors sa résolution en pratiquant la piété, tout en développant le Logos, c'est-à-dire la partie rationnelle de l'âme¹⁰¹. Le Logos appréhende directement la réalité « en l'interprétant », c'est-à-dire en l'exprimant dans un code qui s'impose à tout être raisonnable, « puisqu'il est un et se révèle toujours semblable à lui-même, tout en se traduisant en diverses langues en Égypte, en Perse ou en Grèce¹⁰² ». Le Logos se déploie dans un parcours gradué qui tend à « passer en revue d'un bout à l'autre (διεξελθεῖν) toute la série des êtres¹⁰³ ». Cela devait être l'objet des *Leçons détaillées* (Διεξοδικοὶ λόγοι), qui venaient compléter les *Leçons générales* (Γενικοὶ λόγοι) d'Hermès à Tat¹⁰⁴.

Mais, en grec, le mot λόγος, qui s'entend aussi bien d'un discours, d'un raisonnement, d'un compte ou d'un rapport numérique¹⁰⁵, implique une faculté limitative, énonçant un terme après l'autre, et incapable de saisir d'un coup la totalité. C'est pourquoi il doit être, « à un certain point de la voie », relayé par l'Intellect. Celui-ci « englobant d'une seule pensée tous les êtres et constatant que tous s'accordent à l'interprétation du Logos, se met à croire et, dans cette belle croyance, il atteint son repos »¹⁰⁶.

Autrement dit, les paroles du maître placent le disciple en position de comprendre ; mais il ne peut le faire que s'il est éclairé, à un moment donné, par sa part individuelle de l'Intellect divin. L'Intellect, œil du cœur¹⁰⁷, a les mêmes propriétés englobantes que le regard : il voit l'être dans son ensemble, il comble d'emblée la distance qui sépare la somme de l'intégralité.

Les dix niveaux de l'Univers

À la fin de *L'Ogdoad et l'Ennéade*, une imprécation protège le secret de l'initiation hermétique : « Je conjure quiconque lira ce livre saint, par le

ciel et la terre, le feu et l'eau, par les Sept Ousiarques et l'Esprit démiurgique qui est en eux, par le Dieu Inengendré, l'Autogène et l'Engendré, qu'il respecte ce qu'a dit Hermès¹⁰⁸ ! » Confrontée à d'autres invocations du même traité¹⁰⁹ et au récit de la remontée de l'âme¹¹⁰, cette formule permet d'établir une coupe verticale des dix niveaux de l'univers, depuis le Dieu suprême jusqu'à l'humanité terrestre.

10. *Décade* : c'est la demeure de l'Inengendré, l'Un-et-Seul, source et Père de toutes choses.

9. *Ennéade* : c'est le « Royaume de la Puissance », c'est-à-dire de l'Intellect entouré d'une infinité de Puissances lumineuses. Il peut être qualifié d'Autogène, puisqu'il est le reflet spontané de la source (**10**), qui se mire dans sa propre eau lumineuse. C'est la réplique de l'Inengendré qui se pense lui-même.

8. *Ogdoade* : c'est la demeure du Logos entouré des anges, pures intelligences stellaires, et des âmes rationnelles appelées à s'incarner. L'ensemble constitue l'Engendré, puisque le Logos est issu de l'Intellect.

7-1. *De l'Hebdomade au premier ciel* : c'est le monde de l'Harmonie planétaire, c'est-à-dire de l'assemblage des sphères, cause de la Fatalité, qui est en quelque sorte l'Esprit du Démiurge. Chacune des sphères, dominée par un gouverneur ou par un ousiarque, est porteuse d'une passion constitutive de l'âme irrationnelle. L'homme qui pratique la piété, éclairée par la Gnose¹¹¹, dompte ces passions par la Loi divine et s'élève ainsi au niveau de l'Hebdomade.

0. *Le ras du sol* est le séjour des animaux sans raison et des hommes qui vivent uniquement par leur corps, dans l'ignorance accidentelle ou délibérée de Dieu et de la Gnose.

Ainsi la structure même de l'univers montre bien que, lorsqu'on descend de Dieu (10) vers l'homme incarné (0) à travers le cosmos, on rencontre d'abord l'Intellect (9), puis le Logos (8), puis la Gnose (7-1) ; et inversement, quand on remonte par « la voie d'immortalité », on doit tout d'abord développer en soi-même la Gnose et la piété (7-1), puis le Logos (8), et enfin l'Intellect (9), afin de s'élever au plus près de l'Inengendré (10). Cette progression est, en quelque sorte trivalente¹¹² : elle est psychique, puisqu'on dépouille l'une après l'autre les facultés de l'âme les plus périphériques pour aller droit au cœur, là où se trouve l'Intellect ; elle est également spatiale, puisque chacune des facultés libérées nous entraîne

au niveau cosmique dont elle est issue ; et, enfin, elle est temporelle, puisqu'on remonte ainsi les âges successifs de la création.

La religion hermétique

Dernière étape de la voie, l'Intellect, faculté intuitive de la pensée, implique une forme d'imagination, pour ainsi dire pascalienne, des deux infinis de l'être. On l'obtient, non sans effort, grâce à la pratique des exercices spirituels. Comme Dieu a deux images, le monde¹¹³, et l'homme¹¹⁴, on peut le contempler en regardant alternativement l'un¹¹⁵ et l'autre¹¹⁶. Dans ce dernier cas, la vision est plus intériorisée, puisqu'elle fait appel à l'intuition que l'on a de soi-même, par exemple dans l'acte intime de la procréation¹¹⁷. Mais on peut aussi essayer d'abolir la limite que la conscience place toujours entre le moi et l'autre, l'intérieur et l'extérieur, le présent, le passé et l'avenir, son être limité et l'immensité de l'univers. Cet exercice s'appelle « devenir Αἰὼν », c'est-à-dire contempler les choses et soi-même avec le regard de Dieu¹¹⁸.

Nécessité des rites et de l'initiation

Peut-on pratiquer seul, par lectures et médiations privées, les études et les exercices hermétiques, ou requièrent-ils la conduite d'un maître de chair et d'os, qui incarne, dans la vie quotidienne, le type idéal de Trismégiste ? Si ce maître est une personne réelle, il est entouré de disciples qu'il s'efforce, à des niveaux différents, de faire progresser sur la voie d'immortalité. Du même coup, se pose la question de savoir si les exercices suffisent par eux-mêmes ou s'ils doivent être complétés par des rites initiatiques. S'il n'existe ni maître, ni rite, ni communauté, l'hermétisme n'est qu'un phénomène littéraire. Dans le cas contraire, c'est un mouvement religieux porté par des groupes sociaux véritablement observables. Parti de cette dernière hypothèse, Reitzenstein se rétracta par la suite, en ne voyant, dans la régénération de CH XIII, qu'un « *Lesemysterium* », c'est-à-dire un mystère à lire, mais non à pratiquer, une sorte de cours par correspondance d'immortalité spirituelle. Le retournement de ce grand savant rendit la recherche ultérieure assez frileuse, et il fallut attendre la découverte de *L'Ogdoade et l'Ennéade*, accessible à partir de 1972, pour qu'on osât de nouveau envisager l'existence de rites et de communautés hermétiques.

La difficulté vient de ce qu'on ne dispose d'aucun indice extérieur aux écrits hermétiques eux-mêmes. Les tentatives les plus ingénieuses pour retrouver, dans la documentation générale de l'époque, le moindre témoignage sur les milieux où auraient été composées les œuvres attribuées à l'« Hermès égyptien » n'aboutissent qu'à de maigres résultats d'une désolante fragilité¹¹⁹. En revanche, la cohérence de la « voie » hermétique, exposée par plusieurs auteurs anonymes des trois premiers siècles, invite à rechercher, dans le Corpus hermétique à l'exclusion de toute autre littérature, l'autoreprésentation de communautés rassemblées autour d'une pensée vivante¹²⁰.

Les communautés hermétiques

La pratique des sciences occultes et des exercices spirituels nous assure que les adeptes ne se contentaient pas de spéculations théoriques. Ils entendaient aussi agir concrètement. La prière¹²¹ qui conclut le *Discours parfait* est encadrée de deux rubriques liturgiques. La première, qu'on retrouve aussi en CH XIII, 16, avant l'*Hymnodie secrète n°4*¹²², indique la position que doit prendre l'orant au lever et au coucher du soleil. La seconde, également présente à la fin de la même prière servant d'épilogue¹²³, dans le Codex VI de Nag Hammadi à *L'Ogdoadé et l'Ennéade*, invite à un baiser et à une agape fraternelle consistant en une nourriture rituellement pure et dépourvue de sang. Ce dernier point rappelle le festin rituel des thérapeutes de Philon d'Alexandrie.

Il est manifeste que la *Prière d'action de grâces* et *Hymnodie secrète n°4*, avec les rubriques qui les accompagnent, n'appartenaient pas, à l'origine, aux divers traités où elles ont été insérées. Elles proviennent de recueils de prières hermétiques, faites pour être récitées en communauté. Il serait tout à fait gratuit d'imaginer que les rubriques liturgiques renvoient à un culte fictif qui n'aurait jamais été pratiqué. En fait, la prière de l'assemblée était présentée à Dieu – c'est-à-dire à la triade Inengendré, Autogène, Engendré (Un, Intellect, Logos) – en guise de λογική θυσία, c'est-à-dire non seulement d'offrande spirituelle, mais de « sacrifice » dans lequel la parole s'immole elle-même pour parvenir à l'oraison silencieuse, seule digne de l'Inengendré¹²⁴. Tout indique que ces liturgies étaient suivies d'agapes. La comparaison de CH XIII et de *L'Ogdoadé et l'Ennéade* montre qu'il existait un rite initiatique de régénération, transmise par le

maître au disciple au moyen d'un baiser (ce qui est également attesté dans le valentinisme). Récitées par l'initiateur et par l'initié, les prières à la première personne du pluriel¹²⁵ suggèrent la présence d'une assemblée de frères, les fils régénérés d'Hermès, qui assistent à la cérémonie pour former une réplique du Plérôme, assemblée plénière des anges et des Puissances.

Ainsi l'hermétisme n'était pas seulement une voie et une méthode de perfectionnement spirituel, mais une pratique communautaire, de caractère religieux. Les convergences et les analogies qu'il présente avec le Nouveau Testament (qui n'existe d'ailleurs pas comme recueil canonique au moment où le *Poimandrès* est composé) ne suggèrent aucun contact direct. En revanche, les auteurs hermétiques connaissent bien la Septante et la liturgie juive. Mais loin d'être respectueuse, leur approche est plutôt critique : chaque allusion au judaïsme est reformulée, réinterprétée, replacée dans un contexte égyptianisant, qui vise à transformer Moïse en simple plagiaire d'Hermès Thot. L'hellénisme n'est guère mieux traité : au goût de Trismégiste, la philosophie grecque n'est qu'un vain bruit de mots impuissants à saisir la réalité.

Au contraire, la référence à l'Égypte est toujours laudative et les convergences avec les écrits gnostiques contemporains sont réelles et significatives. Mais alors que les gnostiques n'en finissent plus de régler des comptes avec le Créateur et de dénoncer l'imposture de la Loi juive, les hermétistes réconcilient le Dieu du monde et le Dieu inconnu. Les gnostiques dénoncent le tragique de la condition humaine et l'infortune de l'âme emprisonnée dans la chair. Pour les disciples de Trismégiste, la condition humaine n'est malheureuse qu'en cas d'aveuglement volontaire. Quiconque pratique la piété au niveau qui est le sien reçoit en retour l'aide et l'appel d'en haut. Il est convié à s'élever toujours davantage. Il connaît et il est connu. L'hermétisme est une Gnose optimiste.

1. Pour une mise au point récente du problème hermétique, accompagnée d'une ample bibliographie, voir les articles « Hermes Trismegistus I – III » et « Hermetic Literature », par Antoine Faivre, Pierre Lory, Paolo Lucentini, Vittoria Perrone-Compani et Roelof van den Broek, in HANEGRAFF, t. I, p. 474-544.

2. Par exemple : « Il veut être hermétique ; il tient la clarté pour une faiblesse » (André Maurois, *Terre promise*, III, cité par Paul Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, 1979, t. 3, p. 469). On sait que le sens ancien du mot relève de l'alchimie : il s'agit d'un procédé, attribué à Hermès Trismégiste, permettant de fermer un récipient de telle façon qu'aucune vapeur ne puisse s'en exhiler.

3. Ci-dessous : RHT, t. I-IV.

4. Cf. DERCHAIN, p. 7-10.
5. RHT, t. I, p. VII ; l'hermétisme « savant » est aussi appelé « philosophique », *ibid.*, p. 85.
6. RHT, t. II, p. X-XI, d'après BOUSSET, p. 699.
7. Pour une récapitulation détaillée des hypothèses chronologiques d'André-Jean Festugière, voir HHE, t. II, p. 25-26, n. 139.
8. Cf. RHT, t. I, p. 85 : « Si le révélateur était un Égyptien, Thoth-Hermès, ne fallait-il pas que ses écrits s'ornassent un peu de couleur locale ? Mais ces touches d'exotisme n'ont guère plus d'importance que les ibis ou les palmiers des fresques pompéiennes, et elles dénotent moins de piété authentiquement égyptienne que les bustes, qu'on voit dans nos musées, de prêtres d'Isis à tête rase. »
9. Cf. CAUVILLE.
10. II^e siècle apr. J.-C. ; cf. MAHÉ, « L'astrologie dans les *Hermetica* ».
11. Cf. RHT, t. I, p. 115.
12. SH VI.
13. Bar Hebraeus, *apud* Scott, t. IV, p. 274.
14. Cf. Pseudo-Manéthon, *apud* Syncellos, I, 72 (l'interprétation de ce texte très mal édité est discutée dans NF, t. III, p. CLXIII).
15. CH XVI, 2. Sur ce texte, voir MAHÉ, « La renaissance et le mirage égyptien », p. 373-380.
16. Comme l'explique Plotin (*Ennéades* V, 8, 6) : « Les sages d'Égypte n'usent pas de lettres dessinées qui se développent en discours et en propositions [...], ils tracent des images dont chacune est celle d'une chose distincte [...] saisie d'un seul coup, et non une suite de pensées. »
17. Nous usons par commodité de ce nom traditionnel attribué à un prêtre de Bel Marduk, qui aurait composé en grec ses *Babyloniaca* en 281 avant notre ère. Comme nous en a assuré Jean-Marie Durand, les diverses étymologies babyloniennes de Βηρωσσός, qui ont été proposées jusqu'ici (notamment l'hypothèse d'un nom théophore dérivé de Bel), soulèvent de graves objections phonétiques et morphologiques. Le plus simple serait d'y voir un dérivé de *Be rós* « au commencement », puisque le texte raconte la genèse du monde.
18. BOTTÉRO et KRAMER, p. 526-601.
19. *Babyloniaca* I, 1, 5 (BURSTEIN, p. 13-14).
20. Cf. DODD, p. 99-209.
21. Cf. Ex 3, 21-22 ; 11, 2 ; 12, 35-36.
22. Zosime, *Compte final*, § 8 : « Réfugie-toi auprès de Poimenandrès » (RHT, t. I, p. 281).
23. KINGSLEY, p. 41-76, expose diverses variantes de cette hypothèse.
24. CH I, 2.
25. Ascl. 24-27 ; NH VI, 70, 4 – 76, 1 (MAHÉ et POIRIER, p. 1014-1022).
26. Cf. MAHÉ et POIRIER, p. 992-996.
27. Cf. RHT, t. I, p. 30 : « Dans leur prodigieuse richesse, les dialogues platoniciens ont fourni, comme on sait, le modèle non pas seulement du dialogue philosophique au sens propre, mais de plus d'un genre littéraire hellénistique » ; André-Jean Festugière compare le dialogue hermétique à la diatribe, mais, dit-il, sur un ton plus feutré.
28. Cf. HHE, t. 2, p. 279-305 et p. 452-453 ; MAHÉ, « Preliminary Remarks... », p. 359.
29. DH VI, 3 – VII, 1.
30. Cf. HHE, t. 2, p. 416-436.
31. JASNOW et ZAUZICH.

- [32.](#) Cf. MAHÉ 1996, p. 357.
- [33.](#) *Ibid.*, p. 354-355.
- [34.](#) Cf. MAHÉ et POIRIER, p. 1023-1025.
- [35.](#) Cf. HHE, t. 2, p. 264-270.
- [36.](#) *Phédon* 107-113, *Gorgias* 524-526, *République* X, 609-617 ; cf. HHE, t. 2, p. 257-263.
- [37.](#) Cf. *Timée* 22a. Sur la portée hermétique de ce texte, voir MAHÉ, « La renaissance et le mirage égyptien », p. 370. Au contraire André-Jean Festugière (RHT, t. 1, p. 27) considère ce passage comme un poncif applicable à « toute rencontre entre la Grèce et l'Orient : il suffisait de changer le nom des sages – prêtres d'Égypte, mages de Chaldée ou de Perse, Gymnosophistes de l'Inde ».
- [38.](#) Ascl. 27 ; CH IV, 5 ; CH XI, 19 ; SH XXI, 2.
- [39.](#) Ascl. 41 ; cf. MAHÉ et POIRIER, p. 997-1000.
- [40.](#) CH I, 26 ; CH V, 5.
- [41.](#) Cf. MAHÉ, « La voie hermétique d'immortalité ».
- [42.](#) Cf. MAHÉ « *Hermetica philosophica* », p. 166.
- [43.](#) Bon exposé de l'histoire de la recherche chez CAMPLANI, p. 19-31.
- [44.](#) RHT, t. 1 ; cf. MAHÉ, « Hermétisme, Grèce ancienne ».
- [45.](#) SH II B, 4.
- [46.](#) SH I, 24.
- [47.](#) SH VI, 18.
- [48.](#) CH I, 24-26.
- [49.](#) Cf. MAHÉ, « Théorie et pratique dans l'*Asclepius* », p. 17-19.
- [50.](#) On lira désormais le *Liber Hermetis Trismegisti*, d'époque hellénistique, non plus dans l'édition de Gundel 1936, mais dans celle de FERABOLI et MATTON.
- [51.](#) Ascl. 13-14.
- [52.](#) CH XIV, 4.
- [53.](#) SH VI, 18. Les exercices préliminaires, *progymnasmata*, renvoient ordinairement à des manuels de rhétorique portant ce titre, par exemple celui d'Aelius Théon, contemporain de Quintilien.
- [54.](#) NF, t. 3, p. XXXIX.
- [55.](#) Cf. MAHÉ, « Sciences occultes et exercices spirituels », p. 77-79.
- [56.](#) *Ibid.*, p. 82-85.
- [57.](#) CH XIII, 3.
- [58.](#) CH XIII, 14.
- [59.](#) AH I, dans RHT, t. 1, p. 242.
- [60.](#) CH XIII, 3.
- [61.](#) CH XIII, 8.
- [62.](#) LETROUIT, p. 82-83 et p. 88, situe les écrits hermétiques d'alchimie entre le III^e et le VII^e siècle de notre ère ; cette datation tardive correspond bien à celle des compilations qui nous en transmettent quelques fragments, mais non à celle des écrits originaux dont ces fragments sont extraits. Sans parler des motifs qui conduisent André-Jean Festugière (RHT, t. 1, p. 240 s.) à

supposer des origines hellénistiques, il est clair que CH XIII (II^e-III^e siècle) a des sources hermétiques qui datent, au plus tard, du II^e siècle.

[63.](#) Cf. RHT, t. 1, p. VII : André-Jean Festugière reprend ainsi la terminologie de Richard Reitzenstein distinguant entre « niedere » et « höhere Hermetik ».

[64.](#) Cf. FOWDEN, p. 182-190.

[65.](#) CH I, 15.

[66.](#) Ascl. 8.

[67.](#) Ascl. 26.

[68.](#) Au sens où l'entend Pierre Hadot.

[69.](#) NH VI, 63, 11.

[70.](#) SH XI, 3.

[71.](#) Cf. HHE, t. 2, p. 422-424.

[72.](#) SH II B, 5.

[73.](#) SH II B, 8 ; CH IV, 11.

[74.](#) CH X, 21.

[75.](#) CH VI, 5.

[76.](#) CH XI, 21.

[77.](#) NH VI, 72, 11-15 ; Ascl. 25.

[78.](#) CH V, 5.

[79.](#) CH IV, 8.

[80.](#) CH I. IV. X. XII. XIII.

[81.](#) Tous les autres traités.

[82.](#) CH X, 15 ; CH I, 31 ; DH IX, 1. 6.

[83.](#) CH I, 31.

[84.](#) CH XIII, 17 ; CH XVI, 3.

[85.](#) CH I, 4-5.

[86.](#) CH I, 8 ; CH V, 7-8.

[87.](#) CH I, 10.

[88.](#) MAHÉ, « Théorie et pratique dans l'*Asclepius* », p. 15-16.

[89.](#) Ascl. 23.

[90.](#) Ascl. 24.

[91.](#) MAHÉ et POIRIER, p. 1000.

[92.](#) CH I, 27 ; CH VI, 5 ; CH IX, 4.

[93.](#) NH VI, 64, 9-10 ; Ascl. 41.

[94.](#) CH I, 11.

[95.](#) CH I, 6.

- [96.](#) CH I, 14.
- [97.](#) CH I, 18.
- [98.](#) DH VIII, 5.
- [99.](#) CH IX, 4.
- [100.](#) CH IV, 9.
- [101.](#) CH X, 13.
- [102.](#) CH X, 13.
- [103.](#) SH XI, 1 ; SH XXV, 4.
- [104.](#) CH XIII, 1.
- [105.](#) SH XV, 3.
- [106.](#) CH IX, 10.
- [107.](#) CH VII, 2.
- [108.](#) NH VI, 63, 16-24.
- [109.](#) NH VI, 55, 23-57, 25.
- [110.](#) CH I, 24-26.
- [111.](#) CH I, 27.
- [112.](#) MAHÉ, « Mental Faculties and Cosmic Levels... », p. 75-80.
- [113.](#) CH I, 31.
- [114.](#) CH I, 12.
- [115.](#) CH XIV, 9-10.
- [116.](#) CH V, 6-7.
- [117.](#) CH XI, 13-14 ; Ascl. 21.
- [118.](#) CH XI, 19-20 ; CH XIII, 11. 20.

[119.](#) FOWDEN, p. 11, le reconnaît explicitement : « Même en tant qu'approche de l'esprit du paganisme tardif, notre recherche aura ses limites. » C'est le moins qu'on puisse dire, car elle est assez loin d'éclaircir la question « du milieu historique et social de l'hermétisme ». En effet, comme l'écrit le même auteur (p. 273), « il ne faut pas s'attendre à ce que les témoignages externes soient plus riches d'enseignement à propos des cercles hermétiques qu'à propos des cercles orphiques ou (néo-)pythagoriciens [...]. Les témoignages historiques apportent si peu de lumière sur le milieu hermétique [...] ». »

[120.](#) Sur l'autoreprésentation de la communauté dans les *Hermetica*, voir MAHÉ, « Théorie et pratique dans l'*Asclepius* », p. 20-21. C'est, pensons-nous, une erreur méthodologique que de contaminer, comme Garth Fowden, ces témoignages directs avec des sources hétérogènes.

- [121.](#) Ascl. 41.
- [122.](#) CH XIII, 17-20 ; cf. PHILONENKO, « L'Hymnodie secrète du Corpus hermeticum... ».
- [123.](#) NH VI, 65, 3-7.
- [124.](#) Cf. MAHÉ, « L'Hymne hermétique... », p. 277-278.
- [125.](#) NH VI, 56, 24-57, 25.

DEUX TRAITÉS DU *CORPUS HERMETICUM*

présentés et traduits par Jean-Pierre Mahé

Les deux traités du *Corpus hermeticum* (I et XIII), dont nous donnons ci-dessous une traduction inédite, contiennent, avec *L'Ogdoadé et l'Ennéade* du Codex VI de Nag Hammadi¹, la description la plus complète de l'initiation hermétique. Il pourrait sembler téméraire de rivaliser avec la traduction dense, exacte et expressive d'André-Jean Festugière dans la Collection des universités de France. N'oublions pourtant pas que celle-ci ne fut qu'une étape dans la réflexion du grand helléniste, qui ne cessa d'y revenir et de se corriger dans les quatre volumes de sa *Révélation d'Hermès Trismégiste*. Cependant, ses repentirs n'ont pas toujours retenu l'attention des traducteurs, en diverses langues européennes, qui sont parfois restés fidèles à une interprétation du texte à laquelle Festugière lui-même ne croyait plus². Pour notre part, nous avons été stimulé par ces suggestions nouvelles.

Les hésitations de l'interprète ne sont pas dues au hasard. La tradition manuscrite du *Corpus hermeticum* est si mauvaise que l'établissement du texte reste toujours hypothétique : on peut donc, à bon droit, valider après coup des leçons ou des conjectures qu'on avait d'abord écartées. Cela dépend du sens que l'on donne aux traités, ou à l'hermétisme en général. Le traité sur la régénération (CH XIII) est peut-être le seul écrit hermétique qui ait ébranlé la conviction profonde de Festugière que Trismégiste n'est qu'un maître d'école, un pédant moralisateur, qui ne s'embarrasse guère des multiples contradictions de son éclectisme. Le soupçon lui est venu, en

traduisant le dialogue, qu'il se passait quelque chose de réel, que le vécu était plus important que les mots du texte, que l'expérience mystique transcendait l'exercice littéraire. Mais son rationalisme a repris le dessus : il a tenu pour exception ce qui était, en réalité, la clé de la gnose hermétique.

Du point de vue inverse, qui est le nôtre, il est évident que la traduction doit être amendée : mais il suffit parfois de fixer les intuitions fugitives de notre illustre prédécesseur et de céder aux tentations qu'il a cru devoir repousser. Nous justifier en détail eût exigé un commentaire continu excédant les limites de ce recueil ; mais nous avons rédigé quelques notes ponctuelles sur l'établissement du texte ou sa traduction et dévoilé rapidement quelques énoncés cryptés. Pour le reste, nous renvoyons à notre article de synthèse et à sa bibliographie dans le présent volume³. On y trouvera, notamment, quelques références aux publications que nous avons consacrées à l'hermétisme, depuis la parution de notre *Hermès en Haute-Égypte*. Nous ne renions rien de ces deux volumes ; mais notre recherche était alors avant tout historique et philologique. En revanche, nos articles épars sont surtout interprétatifs : ils contiennent une représentation d'ensemble de l'hermétisme et exposent des principes d'exégèse applicables à tous les écrits attribués à Trismégiste.

*

CORPUS HERMETICUM I D'HERMÈS TRISMÉGISTE⁴, POIMANDRÈS

Apparition

1. (*Narrateur*⁵) Une fois que la pensée m'était venue des êtres et que mon intelligence avait pris bien haut son essor, alors que mes sensations corporelles étaient entravées, comme à ceux qui dorment d'un sommeil pesant, gorgés de nourriture ou le corps brisé de fatigue, il me sembla qu'un être gigantesque, d'une taille illimitée, appelait mon nom, venant à ma rencontre et me disant : (*Poimandrès*) « Que veux-tu entendre et contempler, apprendre et connaître par l'intelligence ? »

2. (*Narrateur*) Je lui dis : « Mais toi, qui es-tu ? »

(*Poimandrès*) – Je suis, dit-il, Poimandrès, l'Intellect de la Suprême Autorité⁶. Je sais ce que tu veux, et je suis partout avec toi. »

3. (*Narrateur*) Je lui dis : « Je veux apprendre les êtres, comprendre leur nature, et connaître Dieu. J'ajoutai : Comme j'ai envie de t'entendre ! »

Première vision : l'émergence du monde inférieur

(*Poimandrès*) Il me dit à nouveau : « Garde en ton intellect tout ce que tu veux apprendre et je te l'enseignerai. »

4. Sur ces mots, il changea de figure, et aussitôt, en un instant, tout s'ouvrit devant moi. Et je vois une vision infinie : tout n'était plus qu'une lumière calme et joyeuse et, de la voir, j'en tombai amoureux. Puis, peu de temps après, il y avait des ténèbres entraînées vers le bas, qui étaient survenues dans un coin⁷, effrayantes et sinistres, avec une extrémité tortueuse⁸, à ce qu'il me sembla. Les ténèbres se transformaient en une sorte de nature humide, bouillonnant d'un trouble indescriptible, exhalant une fumée comme celle d'un feu et rendant un indicible bruit de plainte. Ensuite, un cri inarticulé en sortait : on aurait dit une voix de lumière⁹.

5. Et, de la Lumière <Primordiale¹⁰>, un saint Logos vint couvrir la Nature, et un feu pur, issu de la Nature humide, bondit vers le haut : il était vif, mordant et actif à la fois ; et l'air, à cause de sa légèreté, quittant la terre et l'eau, accompagna le souffle qui remontait jusqu'au feu, en sorte qu'on eût dit qu'il y était suspendu. Mais la terre et l'eau demeurèrent sur place, mêlées l'une à l'autre en sorte que <la terre> ne se laissait point regarder séparément de l'eau : elles étaient agitées par le Logos mêlé de souffle qui se portait sur elles, aussi loin qu'on pouvait entendre.

Explication de la vision

6. (*Poimandrès*) Alors Poimandrès me dit : « As-tu compris cette vision et ce qu'elle veut dire ?

(*Narrateur*) – Je veux bien le savoir, lui répondis-je.

(*Poimandrès*) – Cette lumière, dit-il, c'est moi, Intellect ton Dieu, qui suis avant la Nature humide apparue hors des ténèbres ; et le Logos lumineux issu de l'Intellect, c'est le Fils de Dieu.

(*Narrateur*) – Comment donc ? lui dis-je.

(*Poimandrès*) – Sache ceci : ce qui, en toi, regarde et écoute, c'est le Logos du Seigneur, et l'Intellect, c'est le Dieu Père ; car il n'y a pas de distance entre eux, puisque c'est leur union qui est la Vie.

(*Narrateur*) – Je te rends grâce, lui dis-je.

(*Poimandrès*) – Eh bien, fais attention à la Lumière et reconnais encore ceci ! »

Seconde vision, dans le monde supérieur

7. Sur ces mots, il me regarda dans les yeux un long moment, au point que je tremblais à sa vue. Mais quand il eut relevé la tête, je contemplai dans mon Intellect la Lumière constituée de Puissances innombrables et devenue un monde illimité : le feu était contenu par une très grande Puissance et, maîtrisé, avait pris position. Voilà ce que je pensai en ayant cette vision par le Logos de Poimandrès.

8. Or, tandis que j'étais encore sous le choc, il me dit à nouveau (*Poimandrès*) « Tu as vu dans l'Intellect la forme archétype, le Principe antérieur au Principe sans fin. » Ainsi me parla Poimandrès.

L'œuvre du Démon

(*Narrateur*) « Mais, repris-je, et les éléments de la Nature ? D'où vinrent-ils à l'existence ? »

Lui, de répondre :

(*Poimandrès*) « Du vouloir de Dieu qui, après avoir reçu le Logos et après avoir vu ce monde de beauté, l'a imité, puis il fut lui-même ordonné comme un monde, grâce à ses propres éléments et aux âmes, sa progéniture.

9. « Or, le Dieu Intellect étant mâle-et-femelle, puisqu'il existe comme Vie et Lumière¹¹, enfanta d'une parole un second Intellect-démon qui, comme dieu du feu et du souffle, façonna Sept Gouverneurs enserrant de cercles le monde sensible¹² : leur gouvernement s'appelle Fatalité.

10. « À l'instant, le Logos de Dieu bondit, hors des éléments entraînés vers le bas, dans l'œuvre pure qui avait été façonnée en Nature, et il s'unit à l'Intellect-démon, car il était de même essence : ainsi, les éléments de la Nature entraînés vers le bas demeurèrent privés du Logos, au point de n'être plus que matière¹³.

11. « Mais l'Intellect-démon, accompagné du Logos, lui qui enserre la périphérie des cercles et déclenche leur rotation vrombissante, impulsa un mouvement circulaire à ses œuvres et les laissa tourner d'un point de départ indéterminé vers un terme infini : car il y a bien un commencement, mais il n'y a pas de fin. Or leur révolution, selon la volonté de l'Intellect, tira les vivants sans raison des éléments entraînés vers le bas, car ils ne gardaient

pas le Logos en eux : l'air produisit ce qui vole, et l'eau, ce qui nage. Puis, une fois la terre et l'eau séparées l'une de l'autre, selon la volonté de l'Intellect, <la terre> tira elle aussi d'elle-même les vivants qu'elle recélait : quadrupèdes <et> reptiles, bêtes sauvages et pacifiques.

Création de l'Homme Primordial

12. « Mais l'Intellect Père de toutes choses, comme il était Vie et Lumière, enfanta un Homme, son semblable, qu'il se prit à aimer comme son propre enfant : c'est qu'il était très beau, puisqu'il était l'image de son Père ! Ainsi, c'est en réalité de sa propre forme que Dieu devint amoureux, et il lui remit toutes les œuvres qu'il avait façonnées.

La chute

13. « Or ce dernier, ayant observé la création du Démonarque dans le feu, voulut œuvrer à son tour et y fut autorisé par son Père. Parvenu dans la sphère du Démonarque, où il devait recevoir tout pouvoir, il observa les êtres façonnés par son frère, et eux, se prenant à l'aimer, l'associaient chacun à son propre rang. Ayant parfaitement appris leur essence et reçu une part de leur nature, il voulut soulever, en la déchirant, l'enveloppe des cercles, et comprendre la force de Celui qui était préposé au feu.

14. « Alors, lui qui avait tout pouvoir sur l'univers des mortels et des vivants sans raison, se pencha¹⁴ à travers l'assemblage (des sphères), ayant soulevé la cosse¹⁵ en la déchirant, et il montra à la Nature entraînée vers le bas la belle forme de Dieu. Et celle-ci, ayant vu en lui une beauté dont nul ne saurait être rassasié, avec toute l'énergie des Gouverneurs et la forme de Dieu, lui sourit amoureusement, puisqu'elle avait aperçu dans l'eau le reflet de la forme splendide de l'Homme et son ombre sur la terre¹⁶. Mais lui, voyant dans l'eau qu'il y avait en elle une forme qui lui ressemblait, l'aima et décida d'habiter sur place : l'effet accompagna aussitôt son vouloir, et voici qu'il se mit à habiter la forme sans raison ! La Nature, pour sa part, recevant celui qu'elle aimait, s'enlaça à lui tout entière, et ils s'unirent, en amoureux qu'ils étaient.

L'homme double

15. « C'est pourquoi, contrairement à tous les vivants terrestres, l'homme est double : mortel par son corps, immortel par son homme

essentiel. En effet¹⁷,

Lui, qui est immortel et qui a pouvoir sur toutes choses,
Subit les servitudes mortelles, assujetti à la Fatalité.
Lui, qui est bien au-dessus de l'assemblage (des sphères),
Le voici incorporé comme esclave à cette armature.
Lui, qui est mâle-et-femelle,
Comme né d'un Père mâle-et-femelle,
Et qui est sans sommeil,
Comme né d'un <Intellect> qui ne connaît pas le sommeil,
Le voici terrassé <par l'amour et par le sommeil.> »

Les Sept hommes cosmiques

16. (*Narrateur*) « Et après cela, mon Intellect ? Car, moi aussi, je suis amoureux de ton Logos ! »

(*Poimandrès*) Poimandrès reprit : « Voici le mystère caché jusqu'à ce jour. Nature, s'étant unie à Homme, donna naissance à un prodige absolument prodigieux : comme il avait en lui la nature de l'assemblage des Sept, qui, comme je te l'ai dit, étaient faits de feu et de souffle, Nature n'eut pas la patience d'attendre, mais elle enfanta sur-le-champ Sept hommes conformes aux natures des Sept Gouverneurs mâles-et-femelles et s'élevant jusqu'au ciel¹⁸.

(*Narrateur*) – Et après cela, ô Poimandrès ? Car me voici rendu en grand désir, et j'aspire à t'entendre : ne te dérobes pas ! »

(*Poimandrès*) Poimandrès dit : « Eh bien ! Tais-toi, je n'ai pas fini d'exposer mon premier discours.

(*Narrateur*) – Voilà, je me tais, lui dis-je.

17. (*Poimandrès*) – Ainsi, comme je le disais, la naissance de ces Sept se produisit de la façon suivante : il y avait <une terre> femelle et une eau fécondante, et ce qui faisait mûrir était issu du feu. (Chacun) reçut son souffle de l'éther et Nature produisit leurs corps selon la forme d'Homme. Alors Homme, qui était Vie et Lumière, devint âme et intellect : âme à partir de la Vie, intellect à partir de la Lumière, et toutes les choses du monde sensible demeurèrent ainsi jusqu'à la fin d'une révolution cosmique <et> aux commencements des espèces.

Multiplication des individus

18. « Entends donc, maintenant, le discours que tu aspires à entendre. Quand cette révolution fut accomplie, la conjonction universelle des êtres fut déliée par la volonté de Dieu : tous les vivants, qui étaient mâles-et-femelles furent disjoints en même temps que l'homme, devenant des mâles d'un côté et des femelles de l'autre. Alors Dieu dit aussitôt en une sainte parole : “Croissez en accroissement et multipliez-vous en multitude¹⁹, vous tous, créatures et œuvres, et que celui qui a un intellect apprenne à reconnaître qu'il est lui-même immortel, que la cause de la mort est l'amour, et qu'il connaisse aussi tous les êtres²⁰ !”

19. « Quand il eut dit cela, la Providence suscita les unions par la Fatalité et l'assemblage des sphères, et elle provoqua les naissances, et tous se multiplièrent selon l'espèce. Celui qui se reconnut lui-même alla vers la surabondance de bien, et celui qui eut affection pour ce corps issu de l'égarement de l'amour, celui-là demeure égaré dans les ténèbres, souffrant dans ses sens les tourments de la mort. »

Les deux voies

20. (*Narrateur*) « Pourquoi les ignorants font-ils une faute si grave qu'ils soient privés de l'immortalité ?

(*Poimandrès*) – Hé, toi ! Tu me sembles n'avoir pas médité sur ce que tu as entendu. Ne te disais-je pas d'y réfléchir ?

(*Narrateur*) – Je réfléchis et la mémoire me revient ; en même temps, je te remercie.

(*Poimandrès*) – Si tu as réfléchi, pourquoi méritent-ils la mort, ceux qui sont dans la mort ?

(*Narrateur*) – Parce que la cause première du corps individuel, c'est les sombres ténèbres d'où provient la Nature humide, à partir de quoi prit consistance, dans le monde sensible, ce corps dont s'abreuve la mort !

21. (*Poimandrès*) – Bien réfléchi, l'homme ! Mais en quel sens “Celui qui s'est réfléchi lui-même en intellect parvient jusqu'à lui-même”, comme dit le Logos de Dieu ? »

(*Narrateur*) Je lui dis : « Parce que c'est en Lumière et Vie que consiste le Dieu Père, de qui Homme est né.

(*Poimandrès*) – Voilà qui est parlé ! Lumière et Vie est le Dieu Père, de qui Homme est né. Par conséquent, si tu comprends que tu es toi-même de Vie et Lumière, et que tu en es sorti accidentellement, tu parviendras de nouveau à la Vie. » Ainsi parla Poimandrès.

(*Narrateur*) « Mais dis-moi encore : comment parviendrai-je, moi, à la Vie, ô mon Intellect ? Car Dieu dit : “Que l’homme doté d’intellect se reconnaisse lui-même !”

22. « Mais tous les hommes n’ont pas l’intellect.

(*Poimandrès*) – Holà ! Pas de tels propos ! Moi-même, Intellect, je me rends présent aux saints, aux bons, aux purs et aux miséricordieux, à ceux qui vivent dans la piété, et ma présence leur devient un secours : sur-le-champ, ils apprennent à connaître toutes choses, ils se concilient le Père avec affection, ils rendent grâces avec des bénédictions et des hymnes, <tendus²¹> vers lui par la dilection et, avant même de remettre leur corps à la mort qui est la sienne, ils apprennent à haïr les sensations, car ils en ont reconnu les œuvres.

« Que dis-je ? C’est moi-même, Intellect, qui ne tolérerai pas que les œuvres des corps qui leur tombent dessus aillent jusqu’à leur terme. En tant que portier, je verrouillerai les entrées aux œuvres mauvaises et honteuses, pour en extirper même la pensée.

23. « Mais les insensés, les lâches, les méchants, les envieux, les cupides, les assassins et les impies, je m’écarte d’eux, laissant la place au démon-tortionnaire qui, appliquant à chacun d’eux la brûlure du feu, l’assaille par les sens et l’arme de plus belle pour d’autres crimes, afin qu’il lui advienne un plus grand châtiment : ainsi, il ne cesse pas d’éprouver du désir pour d’insatiables convoitises, luttant inlassablement contre des ombres. Voilà comment il le torture et ne cesse d’attiser le feu contre lui. »

La remontée de l’âme et les fins dernières

24. (*Narrateur*) « Tu m’as bien enseigné, comme je le voulais, ô Intellect. Mais parle-moi encore de la remontée qui doit venir. » Là-dessus, Poimandrès répondit :

(*Poimandrès*) « Tout d’abord, en te libérant du corps matériel, tu livres ce corps à l’altération, et l’apparence que tu avais s’évanouit. Puis tu rends au démon ton individualité, désormais inopérante. Puis les sensations du corps s’en retournent à leurs sources, se divisant et confluant de nouveau par la suite vers les énergies. La partie volitive et passionnée de l’âme revient vers la Nature dépourvue de raison²².

25. « Alors, dans cet état, on s’élance désormais vers le haut, à travers l’assemblage (des sphères) ;

à la première zone, on abandonne l'Énergie qui fait croître ou diminuer ;

à la deuxième, l'ourdiseuse des crimes, la Ruse, devenue inopérante ;

à la troisième, l'illusion du Désir, devenue inopérante ;

à la quatrième, l'Ostentation du pouvoir, devenue sans ambition ;

à la cinquième, la Hardiesse impie et la Précipitation de l'audace ;

à la sixième, les Impulsions mauvaises vers la richesse, devenues inopérantes ;

à la septième zone, le Mensonge et ses embuscades.

26. « Alors, dépouillé de l'œuvre de l'assemblage (des sphères), on arrive à la Nature ogdoadique²³, en gardant sa puissance propre et, avec les Êtres, on adresse des hymnes au Père. Ceux qui sont là se réjouissent ensemble de l'arrivée de chacun et, s'étant rendu semblable aux présents, on entend encore certaines Puissances qui sont²⁴ au-dessus de la Nature ogdoadique, adressant des hymnes au Père d'une voix douce.

« Alors, en bon ordre, tous remontent vers le Père et se livrent eux-mêmes aux Puissances²⁵, et enfin, devenus Puissances, ils arrivent en Dieu²⁶. Telle est la bonne fin pour ceux qui ont acquis la gnose : devenir Dieu.

Envoi en mission

« Et maintenant, qu'attends-tu ? Ne vas-tu pas, puisque tu as tout reçu, devenir guide de ceux qui le méritent, afin que, grâce à toi, le genre humain soit sauvé par Dieu ? »

27. (*Narrateur*) À ces mots, Poimandrès se mêla sous mes yeux aux Puissances. Et moi, rendant au Père de toutes choses grâces et bénédictions, je m'élançai, doté de puissance et instruit par lui de la nature du Tout et de la plus haute vision, et je me mis à prêcher aux hommes la beauté de la piété et de la gnose : « Ô peuples, hommes nés que vous êtes, qui vous êtes adonnés à l'ivresse, à la torpeur, au refus de connaître Dieu, dégrisez-vous, mettez fin à vos beuveries et à l'envoûtement d'un sommeil stupide ! »

28. M'ayant entendu, ils m'entourèrent unanimement. Et je leur dis : « Pourquoi, hommes nés que vous êtes, vous êtes-vous livrés à la mort, alors que vous avez le pouvoir d'obtenir votre part d'immortalité ? Changez d'idée²⁷, vous qui accompagnez la route de l'erreur et cohabitez avec l'ignorance, dégagez-vous de cette lumière de ténèbres, prenez part à l'immortalité, en laissant derrière vous la corruption. »

29. Certains d'entre eux, après s'être moqués, s'éloignèrent, s'étant livrés à la voie de la mort ; les autres implorèrent d'être instruits, s'étant jetés à mes pieds. Et moi, les relevant, je devins guide de la race, enseignant les paroles : comment et de quelle façon ils seraient sauvés. Je semai pour eux les paroles de la Sagesse, et ils se nourrirent de l'eau d'immortalité. Comme le soir tombait et que la clarté du sommeil commençait de sombrer tout entière, je leur prescrivis de rendre grâces à Dieu et, une fois l'action de grâces accomplie, chacun s'en retourna vers sa propre couche.

30. Quant à moi, je gravai en moi²⁸ le bienfait de Poimandrès et je laissai éclater ma joie, comblé de ce que j'avais souhaité.

Car le sommeil de mon corps
Devint vigilance de mon âme,
La fermeture de mes yeux,
Véritable vision,
Mon silence, conception du Bien,
L'accouchement de mon Logos,
Des générations d'hommes de bien.

Voilà ce qui m'advint d'avoir conçu de mon Intellect, c'est-à-dire Poimandrès, Logos de la Suprême Autorité. Me voici, inspiré par le Dieu de la Vérité.

Prière finale

31. « C'est pourquoi j'adresse, de toute mon âme et de toute ma force, cette bénédiction au Dieu Père²⁹ :

Saint est Dieu, Père de toutes choses,
Saint est Dieu, dont la volonté s'accomplit par ses propres Puissances,
Saint est Dieu, qui veut être connu et se laisse connaître aux siens.

Saint es-tu, Toi qui par ton Logos as constitué les Êtres.
Saint es-tu, Toi dont toute nature est l'image.
Saint es-tu, Toi dont la nature n'a pas été formée.

Saint es-tu, Toi qui es plus fort que toute Puissance,
Saint es-tu, Toi qui es plus grand que toute éminence.
Saint es-tu, Toi qui es meilleur que toute louange.

Reçois de purs sacrifices de discours,
D'une âme pure et d'un cœur tendu vers Toi,
Inexprimable, Indicible,
Toi que l'on invoque en silence.

Moi, qui te demande de ne pas déchoir
De la gnose qui nous appartient par essence,
Exauce-moi et donne-moi puissance !
De cette grâce qui est tienne,
Illumine ceux de ta race qui sont dans l'ignorance,
Eux, mes frères et tes fils !

Voilà pourquoi je crois et je témoigne :
Je regagne Vie et Lumière.
Tu es béni, Père,
Ton Homme veut répandre avec toi la sainteté,
Selon que tu lui as remis tout pouvoir. »

*

CORPUS HERMETICUM XIII D'HERMÈS TRISMÉGISTE
À SON FILS TAT,
DISCOURS SECRET DANS LE DÉSERT³⁰ SUR LA RÉGÉNÉRATION
ET LA CONSIGNE DE SILENCE

Prologue : rappel d'une promesse

1. (*Tat*) En discourant de la divinité dans les (*Leçons*) *générales*, ô Père, loin d'être clair, tu n'as parlé que par énigmes. Sans rien révéler, tu as dit que nul ne peut être sauvé avant d'être régénéré. Toutefois, quand je fus devenu ton suppliant, comme nous revenions à travers le désert³¹ après ton discours devant moi, et quand j'eus demandé à apprendre l'enseignement sur la régénération – car c'est le seul que j'ignore, au contraire de tout (le reste) –, tu as dit alors (vouloir) me le transmettre, « quand tu te seras préparé à te rendre étranger au monde ».

Je m'y suis préparé, enhardissant ma réflexion contre la tromperie du monde. À ton tour, comble mes déficiences par ce que tu as dit (vouloir) me transmettre sur le < mode >³² de régénération, en l'exposant d'une façon explicite ou cryptée.

Énigmes sur la régénération

(*Tat*) J'ignore, ô Trismégiste, de quelle matrice l'Homme fut engendré et de quel genre de semence.

2. (*Hermès Trismégiste*) – Enfant, (c'est) la Sagesse de l'Intellect (qui fait) silence, et la semence, (c'est) le Bien véritable³³.

(*Tat*) – Qui est celui qui sème, ô Père ? Car je n'en ai pas la moindre idée.

(*Hermès Trismégiste*) – Enfant, (c'est) le Vouloir de Dieu [en rapport avec la divinité]³⁴.

(*Tat*) – Et de quel genre est l'Engendré, ô Père ? En tout cas, il n'a nulle part à l'essence qui est en moi, fût-elle douée d'intellect.

(*Hermès Trismégiste*) – Autre sera l'Engendré : Dieu, Fils de Dieu, Tout dans le Tout, exclusivement constitué de Puissances.

(*Tat*) – C'est là une énigme que tu me dis, ô Père ; tu ne discours pas devant moi comme un père devant un fils.

(*Hermès Trismégiste*) – Enfant, cette génération³⁵ ne s'enseigne pas ; mais quand il veut, Dieu en provoque la réminiscence.

Hermès Trismégiste raconte sa propre régénération

3. (*Tat*) – Tu ne me dis, ô Père, que des paroles impossibles et forcées ! C'est pourquoi j'entends y répliquer comme il sied : « Je suis, par nature, un fils étranger à la génération paternelle. » Dispense-moi (ton savoir) sans envie, Père : « Je suis un fils légitime³⁶. » Explique-moi d'un bout à l'autre le mode de la régénération.

(*Hermès Trismégiste*) – Que te dire, enfant ? Je n'ai rien d'autre à dire que ceci : voyant en moi-même une apparence incréée, engendrée de la miséricorde de Dieu, je suis sorti de moi-même vers un corps immortel, et je ne suis plus, maintenant, comme autrefois, mais j'ai été engendré en Intellect. Ce processus ne s'enseigne pas, fût-ce même au moyen de cet élément modulable grâce à quoi se produit la vue³⁷. C'est pourquoi je ne me soucie plus de l'apparence composée que j'avais auparavant : je n'ai plus de couleur, ni de prise palpable³⁸ ni de dimension ; je suis étranger à ces (propriétés). Maintenant, enfant, tu me vois de tes yeux ; mais quoi que tu perçoives en me fixant d'une vue corporelle, par ces yeux-là, enfant, désormais je ne me laisse plus contempler³⁹.

4. (*Tat*) – Ô Père, elle n'est pas légère la folie, la piqûre de l'égarement où tu m'as jeté : voici que, maintenant, je ne me vois même plus moi-même⁴⁰ !

Première phase de la régénération

Apprendre à sortir du corps

(*Hermès Trismégiste*) – Ah ! Si seulement, enfant, toi aussi tu étais sorti de toi-même, comme ceux qui rêvent dans leur sommeil [...], mais avec le sommeil en moins !

(*Tat*) – Dis-moi encore ceci : qui est l'agent dispensateur de la régénération ?

(*Hermès Trismégiste*) – (C'est) un enfant de Dieu, un (quelconque parmi les) hommes, par la volonté de Dieu.

5. (*Tat*) – Pour de bon, maintenant, ô Père, tu me laisses muet de stupeur ; la raison de naguère m'a quitté, car je te vois toujours avec la même taille et les mêmes signes distinctifs.

(*Hermès Trismégiste*) – C'est justement là ton illusion, car l'apparence mortelle s'altère jour après jour ; au cours du temps, elle se tourne vers la croissance ou la décroissance, illusoire qu'elle est.

6. (*Tat*) – Quoi donc est vrai, ô Trismégiste ?

(*Hermès Trismégiste*) – Ce qui, enfant, n'est ni souillé, ni limité ; sans couleur, sans figure, sans changement ; ce qui est nu, brillant, concevable par soi seul ; le Bien inaltérable et incorporel.

(*Tat*) – Me voici devenu fou tout de vrai, ô Père, alors que je croyais, grâce à toi, être devenu sage : les perceptions de mon intelligence se sont bouchées (d'un coup).

(*Hermès Trismégiste*) – C'est bien ainsi, enfant : ce qui tend vers le haut – comme le feu –, ce qui tend vers le bas – comme la terre –, ainsi que l'humide – comme l'eau –, ce qui n'est que souffle – comme l'air –, <est sujet à la perception. Mais, abstraction faite de ces (propriétés)>⁴¹, comment auras-tu, par le biais de la perception, l'intellection de ce qui n'est ni sec ni humide ; ce qu'on ne peut ni resserrer ni laisser échapper ; ce dont l'intellect ne conçoit que la puissance et l'effet ; et encore, il y faut quelqu'un dont l'intellect soit capable de concevoir ce que c'est que d'être engendré en Dieu.

Deuxième phase de la régénération

Se purifier des douze vices de la matière

7. (*Tat*) – Ô Père, suis-je dépourvu de cette capacité ?

(*Hermès Trismégiste*) – Qu’il n’en soit rien, enfant ! Tire vers toi, et la venue se fera ; veuille et l’engendrement a lieu⁴². Bloque les perceptions du corps, alors sera engendrée la divinité ; purifie-toi des tortures irrationnelles de la matière !

(*Tat*) – Ai-je donc en moi des tortionnaires, ô Père ?

(*Hermès Trismégiste*) – Non pas quelques-uns, enfant, mais une foule, et (des plus) redoutables !

(*Tat*) – J’en suis ignorant⁴³, ô Père.

(*Hermès Trismégiste*) – En elle-même, enfant, cette Ignorante (inconscience) est la première torture ;

La deuxième est l’Affliction ;

La troisième, l’Intempérance ;

La quatrième, le Désir ;

La cinquième, l’Injustice ;

La sixième, la Rapacité ;

La septième, la Tromperie ;

La huitième, l’Envie ;

La neuvième, la Ruse ;

La dixième, la Colère,

La onzième, l’Impatience ;

La douzième, la Malice.

On ne dénombre que ces douze-là ; mais, subordonnées à elles, (il y en a) d’autres plus nombreuses qui, par la geôle du corps, contraignent l’homme qui est à l’intérieur à souffrir de ses perceptions (sensibles). Toutefois elles s’écartent, mais non d’un seul coup, de celui à qui Dieu fait miséricorde. Voilà en quoi consistent le mode et la raison de la régénération.

Régénération de Tat

La Décade chasse la Dodécade

8. « Maintenant fais silence, enfant, ne prononce pas un mot de trop ! Ainsi tu ne feras nul obstacle à la miséricorde (descendant) sur nous de la part de Dieu⁴⁴.

(*Tous deux gardent un moment de silence*)

À présent, réjouis-toi, enfant, d’être purifié de bas en haut par les Puissances de Dieu, en sorte qu’elles s’emboîtent sur le Logos⁴⁵ (qui est en

toi).

La voici venue à nous, la Gnose de Dieu,
et dès qu'elle est venue, enfant, l'Ignorante (inconscience) a été expulsée,

La voici venue à nous, la Gnose de la Joie,
et dès qu'elle sera là, enfant, l'Affliction s'enfuira vers ceux qui lui feront place !

9. « Après la joie, la Puissance que j'appelle est la Tempérance.

Ô la plus suave des Puissances ! Recevons-la, enfant, avec le plus grand empressement.

Comment, dans l'instant même de sa présence, elle a repoussé l'Intempérance !

Comme quatrième Puissance, j'appelle maintenant la Fermeté, celle qui contre le Désir.

Ce degré-ci, enfant, c'est la chaire de la Justice :

Vois donc comment, sans (autre forme de) procès, elle a jeté dehors l'Injustice.

Enfant, nous voici devenus justes, puisque l'Injustice est absente.

La sixième Puissance que j'appelle sur nous, adversaire de la Rapacité, (C'est) la Communauté (des biens).

Une fois (la Rapacité) partie, j'appelle encore la Vérité :

Et voici la Tromperie qui s'enfuit,

(C'est) la Vérité (qui) se présente.

Vois comme le Bien s'installe en plénitude, dès que la Vérité survient !

Car l'Envie s'est détachée de nous

Et le Bien s'est ajouté à la Vérité,

Environnée de la Vie et de la Lumière.

Dès lors nulle torture des ténèbres n'a pu donner l'assaut mais, vrombissantes, elles se sont enfuies, vaincues, à tire-d'aile.

10. « Tu as pris connaissance, enfant, du mode de la régénération :

La Décade une fois présente, enfant, s'est mis en place l'engendrement dans l'Intellect, qui expulse la Dodécade, et nous avons été divinisés par cet engendrement. Ainsi, quiconque a obtenu, par miséricorde, l'engendrement en Dieu, abandonne sa perception corporelle, reconnaît qu'il n'est plus composé que de ces (Puissances) et s'emplit de joie.

De l'extase à la vision de soi-même

11. (Tat) – Devenu, ô Père, inrenversable grâce à Dieu, je tiens mes représentations non plus de la vue des yeux, mais de l'énergie intellectuelle (canalisée) par les Puissances⁴⁶ :

Je suis au ciel, sur terre, dans l'eau, dans l'air ;

Je suis dans les vivants, dans les plantes ;

Je suis dans le ventre, avant le ventre, après le ventre, partout⁴⁷ !

Mais apprends-moi encore ceci : comment se fait-il que les tortures des ténèbres, quoiqu'elles soient au nombre de douze, soient repoussées par dix Puissances ? Quel en est le mode, ô Trismégiste ?

12. (Hermès Trismégiste) – La tente de ce (corps) dont nous venons de sortir, enfant, a été constituée par l'orbe du zodiaque : celui-ci comporte des <articulations⁴⁸> qui sont au nombre de douze, mais il n'a qu'une seule nature, d'aspect pantomorphe⁴⁹, pour égarer l'être humain. Il y a parmi ces (douze tortures) des paires disjointes qui se réunissent dans l'action : l'Impatience est indissociable de la Colère ; quant à <l'Envie et la Tromperie>⁵⁰, on ne les distingue même pas. Il est donc probable, si l'on compte bien, que celles-ci viennent en déduction⁵¹, puisque (l'ensemble) est chassé par les dix Puissances, c'est-à-dire par la Décade.

Or la Décade, enfant, est génératrice de l'âme. Vie et Lumière se sont unies : c'est de là que naît naturellement l'Unité, le nombre de l'Esprit. Voilà pourquoi l'Unité contient en raison la Décade, et la Décade, l'Unité⁵².

13. (Tat) – Père, je vois le Tout, et je me vois moi-même dans l'Intellect⁵³ !

Le « corps » régénéré

(Hermès Trismégiste) – Voilà ce qu'est la régénération, enfant : ne plus se représenter soi-même comme un corps à trois dimensions, grâce à ce discours *Sur la régénération*. Je ne l'ai noté par écrit – de crainte que nous ne divulguions le Tout devant la foule – qu'à l'intention de ceux-là (seuls) que veut Dieu lui-même.

14. (Tat) – Dis-moi, ô Père, ce corps-ci, constitué à partir des Puissances, lui appartient-il jamais de se dissoudre ?

(Hermès Trismégiste) – Ne dis rien que de bon augure et abstiens-toi de proférer l'impossible ! Sinon tu pécheras, et l'œil de ton intellect sera souillé d'impiété. Il y a un abîme entre le corps de la Nature, qui se laisse percevoir, et la génération selon l'essence⁵⁴ : celui-là est dissoluble et celle-ci est indissoluble ; l'un est mortel, l'autre immortelle. N'as-tu pas

conscience d'être proprement Dieu et fils de l'Un, comme je le suis moi aussi ?

L'hymne de la régénération

15. (*Tat*) – Je voudrais, Père, cette hymne de bénédiction que tu m'as dit que j'entendrais (chanter) par les Puissances quand je serais parvenu dans l'Ogdoad, puisque Poimandrès a nommé l'Ogdoad dans son oracle⁵⁵.

(*Hermès Trismégiste*) – Comme tu as raison, enfant, d'avoir hâte de dissoudre la tente (de ton corps)⁵⁶ ! En effet, te voici purifié⁵⁷.

Poimandrès, l'Intellect de la Souveraineté absolue, ne m'a rien transmis de plus que ce qui est écrit⁵⁸. Sachant que j'aurais, de moi-même, la faculté de concevoir par l'intellect et d'entendre tout ce que je voudrais, ainsi que de la contempler, il m'a laissé le soin de composer cette hymne d'une manière excellente⁵⁹. C'est pourquoi les Puissances qui sont en moi chantent aussi dans tous (ceux qui ont reçu la régénération)⁶⁰.

(*Tat*) – Père, je veux l'entendre, je souhaite la concevoir par l'intellect.

16. (*Hermès Trismégiste*) – Garde le silence, enfant, et entends maintenant la Bénédiction qui convient⁶¹, l'Hymne de la régénération. Car j'étais d'avis de ne point la livrer ainsi tout uniment, mais à toi seulement, et à la fin de tout. Aussi bien ceci ne s'enseigne pas, mais est couvert par le secret du silence. (*Hermès se met en position d'orant*) Ainsi donc, enfant, tiens-toi debout en un lieu en plein air et prosterne-toi en regardant vers le vent du sud, au moment où descend le soleil couchant. Fais de même en direction de l'est, quand le soleil se lève⁶². Garde le silence, enfant !

Hymnodie secrète⁶³, Discours IV

17. (*Hermès Trismégiste*) « Que toute la nature de l'univers prête l'oreille à cette hymne !

Terre, ouvre-toi,
Que s'ouvre devant moi tout verrou de la pluie,
Vous, les arbres, cessez de frémir !
Je vais célébrer par une hymne le Seigneur de la Création,
Qui est à la fois l'Un et le Tout⁶⁴.

Cieux, ouvrez-vous, et vents, arrêtez-vous,
Que l'orbe immortel de Dieu⁶⁵ reçoive mon discours !
Car je vais célébrer par une hymne Celui qui a tout créé,
Celui qui a fixé la terre et suspendu le ciel,
Qui a prescrit à l'eau douce de quitter l'océan,
De jaillir vers le monde habité et inhabité,

Pour nourrir et créer tous les hommes ;
Celui qui a ordonné au feu de se montrer,
En vue de tout usage, pour les dieux comme pour les hommes.

Tous ensemble, offrons-lui nos Bénédiction,
À lui qui s'élève au-dessus des cieux,
Le Créateur de toute nature !
C'est lui qui est l'œil de l'Intellect :
Qu'il reçoive la Bénédiction de mes Puissances⁶⁶ !

18. Vous, les Puissances qui êtes en moi,
Célébrez par une hymne l'Un et le Tout ;
Chantez à l'unisson de ma volonté,
Vous toutes les Puissances qui êtes en moi !

Gnose sainte, illuminé par toi,
C'est par toi qu'adressant mon hymne à la Lumière de l'Intellect
Je me réjouis de la Joie de l'Intellect.

Vous toutes les Puissances, chantez l'hymne avec moi :
Toi aussi, Tempérance, chante pour moi ;
Justice qui m'appartiens, chante par moi ce qui est juste,
Communauté qui est mienne, chante par moi le Tout,
Vérité, chante la Vérité,
Bien, chante le Bien,
Vie et Lumière, c'est de vous que provient la Bénédiction,
C'est à vous qu'elle va !

Je te rends grâce, Père, énergie des Puissances,
Je te rends grâce, Dieu, Puissance de mes énergies,
Ton Logos, par moi, te chante une hymne⁶⁷,
Reçois de moi, ô Tout, un sacrifice de discours !

19. Voilà le cri des Puissances qui sont en moi :
Elles chantent l'hymne au Tout,
Elles accomplissent ta volonté,
Ton vouloir vient de toi, Tout, et revient à toi.

Reçois de nous un sacrifice de discours :
Le Tout qui est en nous, sauve-le, Vie,
Illumine-le, Lumière, Dieu, <inspires-y ton souffle>⁶⁸,
Car ton Logos, c'est toi qui le fais paître⁶⁹, Intellect !
Demiurge porteur de l'Esprit,

20. C'est toi qui es Dieu :
Voilà ce que crie ton Homme,
À travers le feu, l'air, la terre, l'eau et l'Esprit,
À travers tes créatures⁷⁰ !

Par ton Éon, j'ai trouvé la Bénédiction,
Et j'ai, par ton vouloir, obtenu le repos que je cherche ;
Par ta volonté, j'ai vu⁷¹ !

Action de grâces de Tat

21. (*Tat*) – Disons, ô Père, cette Bénédiction que j'ai, moi aussi, déposée dans mon univers.

(*Hermès Trismégiste*) – Enfant, dis « dans l'Intelligible »⁷² !

(*Tat*) – « Dans l'Intelligible. » J'ai puissance : grâce à ton hymne et à ta Bénédiction, mon intellect a reçu un surcroît d'illumination. Plus encore, je veux, moi aussi, envoyer à Dieu une Bénédiction issue de mon propre sentiment.

(*Hermès Trismégiste*) – Pourvu, enfant, que cela soit bien considéré !

(*Tat*) – Ô Père, je dis ce que je contemple dans l'Intellect :

« À toi, origine et auteur de la Genèse,
À toi, Dieu, je t'envoie, moi, Tat, des sacrifices de discours.
Dieu, toi qui es Père, toi qui es Seigneur, toi qui es Intellect,
Reçois de moi les (sacrifices) de discours que tu veux :
En effet, c'est par ton vouloir que tout s'accomplit. »

(*Hermès Trismégiste*) – Tu peux bien, enfant, envoyer de ta part au Père de toutes choses un sacrifice recevable, à condition, enfant, d'y ajouter (ces mots) : « de la part du Logos ».

22. (*Tat*) – Je te rends grâce, Père, de me recommander cette addition à ma prière.

Épilogue

(*Hermès Trismégiste*) – Je me réjouis, enfant, que, (fécondé) par la Vérité, tu aies porté de tels fruits, bons et immortels.

« Ayant appris cela de moi, promets de faire silence sur ce prodige, en ne dévoilant à personne la tradition de la régénération, de crainte que nous ne soyons comptés comme des divulgateurs. Chacun de nous a bien rempli son rôle, moi en parlant, et toi en écoutant. Tu as acquis, dans l'Intellect, la connaissance de toi-même et de notre Père. »

¹. Cf. MAHÉ et POIRIER, p. 935-971. Le 29 octobre 2006, nous avons identifié, dans le fragment Ohio 04578 du Codex Tchacos, un passage de la traduction copte de CH XIII, que nous avons signalé à l'éditeur du codex, le professeur Gregor Wurst.

Ce fragment doit être replacé en CH XIII, 2 (NF, t. 2, p. 201, lin. 5-6) : θεοῦ θεὸς παῖς, τὸ πᾶν ἐν παντί, ἐκ πασῶν δυνάμεων συνεστῶς – Αἰνιγμά μοι λέγεις ὃ πάτερ ; ce qui se traduit en copte, d'après notre reconstitution du fragment, [... pnouti p]šéri mpnouti / [ptêrf] efnhpt[ê]rf n / [tafohe era]tf ebal hn ndy / [namis têro]u : ô paei / [ôt kčô naï ...]. Un autre fragment Ohio 04579 contient la formule « Ô mon Père, Trismégiste », qui n'était connue jusqu'à présent que dans *L'Ogdoad et l'Ennéade* (NH VI, 59, 24-25).

2. La récente traduction italienne de SCARPI, p. 32-49 et 198-211, suit d'assez près l'édition des Universités de France. COPENHAVER, p. 93-124 et 180-196, signale les variantes de RHT. HOLZHAUSEN, t. 1, p. 10-22 et p. 174-188, témoigne d'une réflexion approfondie sur l'établissement du texte.

3. Voir « [L'hermétisme et l'Égypte : pratique et voie d'une Gnose optimiste](#) », de Jean-Pierre Mahé

4. Le nom d'Hermès Trismégiste n'apparaît pas dans le texte ci-dessous, mais uniquement dans le titre, qui est manifestement plus tardif.

5. Ce narrateur reste anonyme d'un bout à l'autre du dialogue ; c'est seulement plus tard (CH XIII, 15) qu'il est identifié à Hermès Trismégiste.

6. Nous avons ici le théonyme égyptien *Peime nRê* « la Connaissance (faculté cognitive, intellect) de Rê », et son *interpretatio graeca*, ὁ τῆς Αὐθεντίας Νοῦς, c'est-à-dire l'Intellect Autogène de l'Inengendré, deuxième entité de la triade divine, Inengendré, Autogène, Engendré. Dans notre texte Noûs / Intellect fonctionne comme un véritable nom propre.

7. « Dans un coin » : et non pas « à son tour » ; cf. Écrit sans titre (NH II, 99, 22 ; MAHÉ et POIRIER, p. 425) : « (la matière) fut expulsée à part (dans un coin : ἐν μέρει) ».

8. Avec l'humaniste Ange Vergèce, il faut corriger la leçon πεπειραμένον en πεπερασμένον. La même image se retrouve dans la *Paraphrase de Sem* (NH VII, 7, 24-27 ; MAHÉ et POIRIER, p. 1067) : « la racine de la Nature, qui était du côté inférieur, était tordue » ; cet écrit copte a sûrement des sources communes avec le *Poimandrès* ; cf. MAHÉ, « *Paraphrase de Sem* et hermétisme », p. 126. Nock et Festugière corrigent d'après Reitzenstein ἐσπειραμένον (« roulé en spirales »), ce qui les conduit à introduire dans le texte un serpent de ténèbres iranien (ὄφει), qui n'a aucune raison de se trouver ici.

9. C'est la leçon des manuscrits, que Nock et Festugière corrigent en « voix de feu ». Pour la voix de la Lumière et l'action du Logos, voir *Paraphrase de Sem* (NH VII, 16, 24-34 et 17, 18 ; MAHÉ et POIRIER, p. 1075).

10. Ce mot est suppléé d'après l'abréviation αὖ (= τοῦ πρώτου), qui semble figurer dans l'un des manuscrits, mais la lecture est incertaine.

11. C'est-à-dire Φῶς et Ζωή, les noms mystiques d'Adam et Ève avant la chute ; cf. Gn 3, 20 (LXX) ; Zosime, *Lettre Oméga*, § 12, RHT, t. 1, p. 270.

12. Il s'agit des sept sphères planétaires.

13. Donc la matière irrationnelle n'est pas préexistante ; elle n'est irrationnelle que parce que le Logos, son créateur, s'en est volontairement retiré.

14. En inclinant la tête (παρακύπτειν) à travers les cercles planétaires, l'Homme s'expose à la Fatalité, qui l'entraîne dans la matière. Il ne pourra s'en délivrer que par le mouvement inverse, « relever la tête » (ἀνακύπτειν, HO IV, 4), avec l'aide de la faculté raisonnée (λογισμός).

15. τὸ κύτος, c'est-à-dire la limite cosmique entre le rationnel et l'irrationnel, qui est également appelée ὑμὴν (CH X, 11) « membrane ».

16. Le même mythe de la matière amoureuse d'un reflet de l'Homme lumineux dans l'eau ténébreuse apparaît dans *Écrit sans titre* (NH II, 107, 18 – 108, 19 ; MAHÉ et POIRIER, p. 435-436).

17. Péroration rythmée.

18. Il s'agit des sept générations antédiluviennes, entre Seth et Noé (Gn 5, 6-28), prototypes de taille cosmique, qui ont précédé l'humanité actuelle. Chacune d'elles est confinée dans sa sphère céleste, qui est en même temps un âge de la création. Comme les épouses de ces personnages antédiluviens ne sont pas mentionnées, l'auteur hermétique suppose qu'ils sont mâles-et-femelles.

19. S'adressant à l'humanité actuelle (postdiluvienne), Dieu répète en Gn 9, 1 sa bénédiction primordiale de Gn 1, 22.

20. Cf. DH IX, 4 : « Qui se connaît, connaît le Tout ». Cf. *Livre de Thomas*, NH II, 138, 16-18 : « Celui qui s'est connu lui-même a déjà acquis la connaissance de la profondeur du Tout » ; *Témoignage véritable*, NH IX, 36, 26-28 (MAHÉ et POIRIER, p. 496 et 1408).

21. Avec W. Kroll, nous corrigeons la leçon des manuscrits τεταγμένως (« selon ce qui est ordonné », mais on ne sait pas par qui, et le texte manque de clarté) en τεταμένοι : cf. Ascl. 41 et le grec correspondant (ἀνατεταμένην).

22. Cf. SH XI, 2 (8) : « La partie sensitive de l'âme est mortelle, la partie raisonnable, immortelle. »

23. C'est-à-dire la sphère des fixes, séjour des anges et des âmes raisonnables ; cf. *L'Ogdoade et l'Ennéade* (NH VI, 58, 18-20 ; MAHÉ et POIRIER, p. 964).

24. D'après NF, t. 4, p. 150, il faut ajouter dans le texte grec le participe οὐσῶν après φύσιν.

25. Niveau de l'Ennéade, où réside l'Intellect Autogène.

26. Dixième niveau de l'univers, où réside l'Inengendré.

27. μετανοήσατε : la μετάνοια implique un complet retournement intérieur, une véritable conversion.

28. Ou « j'inscrivis sur moi », selon PHILONENKO, « Une utilisation du Shema dans le Poimandrès », p. 371, qui y voit une allusion aux phylactères juifs.

29. Cf. RHT, t. 3, p. 167-168. Sur les parallèles entre ce texte et la liturgie juive, voir PHILONENKO, « Le Poimandrès et la liturgie juive » et PEARSON. Voir aussi MAHÉ, « L'Hymne hermétique... ».

30. En Égypte, le mot « montagne » (ὄρος) désigne en fait toute l'étendue désertique trop élevée pour être irriguée par la crue du Nil : HOLZHAUSEN, p. 174, n. 489.

31. Et non pas « comme nous descendions de la montagne », qui exigerait un autre préfixe verbal : les manuscrits donnent μεταβάσεως et non καταβάσεως.

32. Nous suppléons ici τρόπον comme Reitzenstein, au lieu de γένεσιν, comme Nock.

33. Cf. RHT, t. 3, p. 168, n. 6 ; RHT, t. 4, p. 201. Pour renaître, l'âme doit apaiser le tumulte des mots et se laisser gagner par la contemplation silencieuse caractéristique de l'Intellect (le sien propre ou celui de Dieu, c'est tout un). Le Bien est une des Puissances divines qui composent le « corps » régénéré ; cf. CH XIII, 9. 18.

34. Nous complétons le grec à l'aide du fragment syriaque publié par BROCK, p. 231.

35. Cf. RHT, t. 4, p. 201, n. 1.

36. Mot de passe de l'initié, qui montre avoir compris les énigmes précédentes en se disant à la fois étranger à la génération charnelle et conaturel à la génération spirituelle. Dans la *Première Apocalypse de Jacques*, l' élu dit aux douaniers célestes : « Je suis un fils et je suis issu du Père – Quelle sorte de fils es-tu et à quel père appartiens-tu ? [...] – Je suis issu du Père préexistant et fils dans le Préexistant » (NH V, 33, 16-24 ; MAHÉ et POIRIER, p. 752).

37. Le feu, élément matériel, agent de la vision dans la physique stoïcienne.

38. De même, dans la *Seconde Apocalypse de Jacques* (NH V, 57, 1-8 ; MAHÉ et POIRIER, p. 771), l'apôtre s'aperçoit que le Christ ressuscité n'a plus de corps palpable.

39. Cf. RHT, t. 4, p. 225, n. 1.

40. Tat a cessé de se voir comme un corps à trois dimensions, mais il se verra bientôt comme un pur intellect ; cf. CH XIII, 13.

41. Nous comblons ici une lacune probable du texte, en reprenant une conjecture de Reitzenstein.

42. Cf. RHT, t. 3, p. 169.

43. ἄγνοω : cf. CH XIII, 1. Au contraire de l'ἀγνοσία, qui est délibérée, l'ἄγνοια, qui est accidentelle, est le plus souvent une forme d'inconscience.

44. Cf. RHT, t. 4, p. 203, n. 3.

45. Ce Logos forme l'âme raisonnable (λογική ψυχή) de Tat, qui sert d'enveloppe à son intellect constitué de l'apport individuel des Puissances divines. Le tout s'articule en un « corps » immortel.

46. L'ensemble des Puissances constitue l'Intellect Autogène dans lequel Dieu se contemple lui-même.

47. Dès lors qu'il se contemple dans l'Intellect, Tat voit son être « essentiel » (CH I, 15) soustrait, comme Dieu, aux contingences de l'espace et du temps.

- [48.](#) Comme HOLZHAUSEN, t. 1, p. 181, n. 516, nous corrigeons en ἄρθρων la leçon des manuscrits ἀριθμῶν.
- [49.](#) Selon Ascl. 19, Παντόμορφος est l'Ousiarque des trente-six Décans horoscopes, qui se partagent le cercle du zodiaque.
- [50.](#) Nous suppléons ces mots d'après Einarson.
- [51.](#) On passe de douze à dix, en remplaçant deux paires par deux unités.
- [52.](#) C'est ainsi que le mot αἰών « éon, éternité » s'analyse en α (symbole du chiffre 1), ι (symbole du chiffre 10) et ὧν (« l'être » par excellence, à la fois Unité et Décade, c'est-à-dire Dieu).
- [53.](#) Cf. *supra*, n. 6, p. 253.
- [54.](#) Au contraire de l'homme « matériel » composé des quatre éléments dissociables, l'homme « essentiel » est simple et indissoluble ; cf. Ascl. 7
- [55.](#) Sur ce passage voir RHT, t. 4, p. 206. On remarquera que l'auteur de CH XIII identifie à Hermès le narrateur anonyme de CH I.
- [56.](#) En principe, c'est seulement *post mortem* que l'on monte dans l'Ogdoade et qu'on y entend les chœurs angéliques.
- [57.](#) Puisqu'il s'est débarrassé des vices planétaires, Tat a surmonté l'Hebdomade ; il se trouve juste à la porte de l'Ogdoade ; cf. *Ogdoade et Ennéade*, NH VI, 56, 27-30 (MAHÉ et POIRIER, p. 962) : « Déjà nous avons atteint l'Hebdomade, car nous sommes pieux, nous gouvernant dans ta Loi ».
- [58.](#) En CH I, 26.
- [59.](#) Cf. RHT, t. 4, p. 207.
- [60.](#) C'est l'interprétation de HOLZHAUSEN, t. 1, p. 183.
- [61.](#) Au lieu de « qui convient », on pourrait entendre « bien en mesure », c'est-à-dire en accord avec les chœurs célestes ; cf. *Les Trois Stèles de Seth*, NH VII, 118, 20-21 (MAHÉ et POIRIER, p. 1233) : « Maintes fois j'ai rendu gloire à l'unisson des Puissances. »
- [62.](#) Mêmes recommandations en Ascl. 41. Il s'agit d'une rubrique liturgique, d'un mode d'emploi figurant dans le rituel hermétique, à côté du texte de l'oraison.
- [63.](#) D'autres hymnes sont insérées sans titre dans les dialogues hermétiques : cf. CH I, 31-32 ; CH V, 10-11 ; Ascl. 41, parallèle à *Prière d'action de grâces* (NH VI, 63, 33-65, 7 ; MAHÉ et POIRIER, p. 983-988). Toutefois, la présence de ce titre au milieu de notre texte montre que l'insertion est un phénomène secondaire. À l'origine, les hymnes sont des unités littéraires indépendantes, puis on les regroupe dans des recueils liturgiques où elles sont numérotées, comme dans celui qu'a consulté l'auteur de CH XIII.
- [64.](#) Sur les nombreux parallèles, allusions et réminiscences bibliques de ce passage, voir DODD, p. 240-241 ; PHILONENKO, « L'Hymnodie secrète du *Corpus Hermeticum*... ». Notons qu'aucune citation n'est littérale : l'auteur hermétique récrit systématiquement le texte biblique, de façon à lui rendre sa teneur « égyptienne » authentique, qu'il suppose dénaturée par le larcin des Hébreux.
- [65.](#) Le grand cercle du ciel.
- [66.](#) À partir d'ici André-Jean Festugière donne un texte et une traduction révisés de cette hymne dans RHT, t. 4, p. 246-248.
- [67.](#) Évocation voilée de la Triade divine hermétique : Inengendré (« Père, énergie des Puissances »), Autogène (« Puissance de mes énergies »), et Engendré (« Logos ») ; cf. MAHÉ, « L'Hymne hermétique... ».
- [68.](#) Suivant une conjecture de Keil, nous corrigeons en πνευμάτιζε la leçon des manuscrits, πνεῦμα, maintenue par Nock et Festugière.
- [69.](#) Ne comprenant plus l'étymologie égyptienne de Poimandrès, l'auteur de CH XIII rattache ce nom au grec ποιμαίνειν « paître, faire paître ».
- [70.](#) Coupe verticale ascendante de l'univers : entre Dieu et l'humanité actuelle s'interposent les quatre éléments, l'Esprit du Dmiurge et les créatures, c'est-à-dire les sphères célestes.
- [71.](#) Cf. RHT, t. 4, p. 163-164. C'est en se faisant Éon (Αἰών) comme Dieu qu'on peut entendre la Bénédiction des Puissances célestes.

[72](#). Cf. Holzhausen 1997, t. 1, p. 187, n. 537. Comme Tat est devenu une Puissance de l'Intellect, son monde intérieur personnel ne fait plus qu'un avec l'universel, c'est-à-dire le monde intelligible.

PHARAONS ET EMPEREURS ROMAINS

QUELQUES PAGES DU LIVRE DES EMPEREURS

Jean-Claude Grenier

De 80 à 30 av. J.-C., les rapports que la République romaine entretenait avec les derniers souverains lagides du royaume d'Égypte furent constants, mais plus ils devenaient étroits, plus ils se dégradaient.

Jusque dans les années 50, les « affaires d'Égypte » contribuèrent largement à pervertir la vie politique romaine. Entre autres sources, les plaidoyers et les lettres de Cicéron nous révèlent les « magouilles » (le mot s'impose) fomentées par Ptolémée Aulète, chassé de son royaume par ses sujets et réfugié à Rome. Pour que la République le rétablisse sur son trône, ce pharaon sans Égypte n'eut de cesse de soudoyer sans vergogne ni retenue les hommes politiques romains les plus importants (outre Cicéron lui-même, citons Crassus, Pompée, Jules César notamment).

De 48 à 44, l'influence supposée ou réelle que la reine-pharaonne Cléopâtre exerça sur Jules César fut considérée, à tort ou à raison, comme responsable de la montée effrénée des ambitions du grand homme et de sa dérive orientalisante que trahirent, entre autres choses, ses intolérables pulsions monarchiques secrètes ou avouées.

Nouvelle Carthage, Alexandrie finit par menacer Rome. La reine Cléopâtre (encore elle !) ensorcela un des plus illustres fils de la République en la personne de Marc Antoine, au point de lui faire oublier ses devoirs et

sa dignité de Romain et de l'amener à se conduire en despote oriental. Après un long travail de sape, elle parvint même à le monter contre sa patrie en déclenchant une guerre civile qui, en fait, était un affrontement entre l'Orient et l'Occident.

Conséquence de tout cela, la peur profonde et justifiée ressentie alors à Rome se mesure au soulagement exprimé, après la victoire d'Octavien à Actium, par les vers d'Horace, de Virgile, d'Ovide et d'autres poètes qui se répandirent en propos acerbes et parfois outranciers pour exprimer l'aversion qu'inspiraient la reine d'Égypte et, par elle, ceux dont elle était l'héritière : les Ptolémées et les pharaons.

Le statut sévère qu'Octavien réserva au royaume vaincu refléta largement ces sentiments de peur et de dégoût. Il isola l'Égypte du reste du monde romain en lui imposant certaines conditions particulières par un ensemble de dispositions administratives, juridiques, policières, fiscales, monétaires. Pour ne pas heurter la multitude indigène attachée à ses traditions et afin de préserver le calme dans la nouvelle province, Octavien dut accepter, bon gré mal gré, de continuer à assumer le rôle du pharaon. Il obligea cependant les prêtres égyptiens à concéder quelques aménagements protocolaires dans la définition même de la fonction pharaonique. Le plus significatif d'entre eux concerna le contenu du nom que le nouveau pharaon recevait lors de son couronnement. Inscrit dans le premier des deux cartouches désignant le souverain, ce nom énonçait, jusqu'alors, et par des épithètes choisies, les rapports privilégiés que le pharaon entretenait avec les dieux : ainsi les Lagides étaient-ils déclarés aimés d'Isis ou de Ptah, choisis par Rê, image vivante d'Amon, etc. Le nom de couronnement des pharaons romains remplaça les allusions aux dieux de l'Égypte par la transcription en hiéroglyphes du titre « Autokratôr », équivalent grec du latin « Imperator », montrant sans ambiguïté que, désormais, c'était en vertu du pouvoir qu'il avait théoriquement reçu du Sénat et du peuple romain que l'empereur exerçait les fonctions du pharaon et que le pharaon ne continuait à exister que par le bon vouloir de Rome.

Si, en Égypte, la fiction de l'empereur-pharaon était imposée par des exigences locales, en revanche, hors d'Égypte, cette fiction n'entamait en rien la profonde aversion que les Romains ressentaient pour les fondements de l'idéologie monarchique pharaonique. Outre le principe honni de « royauté » qu'elle véhiculait, cette idéologie était considérée comme l'image même d'une théocratie archaïque fondée sur une religion barbare

aux dieux monstrueux et ne pouvant s'exercer que sur une population servile vivant dans l'ignorance des lois et des magistratures. Au début du II^e siècle de notre ère, Tacite le rappelait encore avec vigueur.

Toute velléité d'« égyptophilie » de la part d'un empereur hors du cadre strict de la province d'Égypte pouvait donc être tenue d'emblée comme une manifestation d'un comportement blâmable et révélateur d'un mauvais prince, indigne des devoirs de sa charge ou frappé de folie. De fait, l'Égypte et ses traditions monarchiques et religieuses n'attirèrent spontanément qu'un empereur tenu pour « fou ». En revanche, les circonstances firent que, presque malgré eux, d'autres empereurs furent amenés à faire usage ou à se réclamer plus ou moins ouvertement des traditions de l'Égypte pharaonique pour conforter la nature de leur pouvoir ou justifier certaines de leurs initiatives.

Parcourons quelques-unes des pages égyptiennes éparses dans le livre des empereurs en ne retenant ici que quelques faits majeurs et significatifs.

Caligula, le phénix

Après les règnes d'Auguste et de Tibère, que l'on ne saurait suspecter d'avoir eu pour l'Égypte de troubles penchants, leur successeur Caligula (37-41) succomba aux fantasmes pharaoniques.

On ne pouvait rêver plus noble ascendance que celle du jeune prince de vingt-cinq ans qui, en mars 37, fut le troisième à revêtir la pourpre impériale. Cette ascendance le destinait tout naturellement à l'empire en tant qu'arrière-petit-fils d'Auguste par sa mère Agrippine l'Ancienne et petit-neveu de Tibère par son père Germanicus. Outre les deux premiers empereurs, Caligula comptait parmi ses ancêtres directs deux autres personnages des plus illustres : Agrippa, dont il était le petit-fils par sa mère, et Marc Antoine, dont il était l'arrière-petit-fils par son père. Autrement dit, Caligula descendait à la fois du vainqueur et du vaincu de la bataille d'Actium. En la personne de Caligula, une ère nouvelle pouvait être espérée. Son règne pouvait instaurer à Rome la « paix des braves » et balayer les séquelles d'une guerre civile qui encombraient encore certains esprits. Il pouvait aussi promettre pour l'Égypte un sort meilleur : la frappe d'Alexandrie émit dès l'avènement de Caligula des monnaies marquées de l'image du phénix qui était soi-disant réapparu pour annoncer des temps nouveaux.

Peu après son avènement, en octobre 37, Caligula tomba gravement malade. Il le resta plus de six mois. Au sortir de cette maladie considérée comme mystérieuse (un empoisonnement ?), le raisonnement de Caligula parut gravement affecté. Dès lors, l'empereur multiplia les initiatives les plus inattendues.

On passera sur les excès grotesques, démentiels ou criminels que, au début du II^e siècle, Suétone ne manque pas de rapporter pour achever de ruiner la mémoire du souverain. En revanche, à côté de ses exactions, crimes et décisions seulement explicables par la démence, Caligula poursuivit une sorte de logique marquée par un attrait de plus en plus irraisonné pour une vision de l'Égypte, dont on ne sait qui la lui avait inculquée.

Pour commencer, il effectua un revirement politique surprenant en opérant un choix drastique dans son ascendance. Il rejeta tout ce qui le rattachait à la famille d'Auguste. Il ne retint de ses aïeux que le vaincu d'Actium, Marc Antoine, et interdit de faire allusion au fait qu'il descendait d'Agrippa. Afin d'exercer la charge de consul, il rechercha des personnages dont les ancêtres avaient été des familiers de Marc Antoine. Il interdit de célébrer l'anniversaire de la bataille d'Actium et destitua de hauts fonctionnaires qui commémoreraient cet événement.

Cette attitude put passer d'abord pour un choix politique provocateur mais somme toute justifié par la haine que Caligula vouait à Tibère et, par lui, à toute son ascendance « augustéenne ». Nul n'ignorait que Tibère avait été l'instigateur de l'assassinat du père de Caligula, Germanicus, et le persécuteur de sa mère, Agrippine, qu'il avait reléguée sur une île insalubre où elle se laissa mourir de faim.

Mais il montra par là qu'il voulait plus que réhabiliter la mémoire de son aïeul Marc Antoine. Son intention était, non seulement d'effacer la défaite d'Actium, mais de reprendre à son compte et de réaliser ce qu'il considérait comme le but poursuivi par Marc Antoine (et Cléopâtre) : instaurer à Rome, pour Rome et son empire, une monarchie théocratique « à l'égyptienne » calquée sur celle des pharaons et de leurs derniers avatars, les Lagides.

Caligula se mit donc, d'après Suétone et d'autres historiens, à singer les pharaons, leur cour et leurs rites. Il s'entoura de serviteurs égyptiens et imposa à ses familiers de se prosterner devant lui. Dans un temple qui lui était dédié, des offrandes étaient consacrées et des sacrifices accomplis

devant sa statue d'or, habillée tous les matins de la même parure que celle qu'il allait lui-même revêtir pour la journée. Il restaura à Rome le temple d'Isis implanté au champ de Mars, rasé par Tibère en 19, ses prêtres ayant été crucifiés et son mobilier sacré jeté dans le Tibre.

Intolérable sacrilège, il pensa transporter à Alexandrie la capitale de l'empire, se fit appeler « dieu » et en prit les épithètes honorifiques : sôter, évergète et épiphane. Des chœurs furent formés pour chanter ses louanges. Il prit également pour modèle le couple Ptolémée Philadelphie et sa sœur-épouse Arsinoé II et, de fait, épousa sa propre sœur Drusilla et la divinisa après sa mort (mort qu'il avait, semble-t-il, lui-même ordonnée).

Plus encore, ayant fait venir d'Héliopolis des statues colossales des deux Philadelphes, Caligula les fit installer dans un pavillon égyptien implanté dans sa résidence impériale des Jardins de Salluste et fit exécuter une réplique parfaite de la statue d'Arsinoé II pour représenter Drusilla. Pareillement, en souvenir de sa mère Agrippine, fit-il dresser dans le même pavillon une statue colossale de la mère de Ramsès II, la reine Touya, que le pharaon avait fait installer dans une chapelle qui lui était consacrée dans son propre temple funéraire à Thèbes, le Ramesseum. Ces quatre statues sont aujourd'hui aux musées du Vatican.

Le poignard d'un conjuré mit fin, le 14 janvier 41, aux ambitions et délires « pharaoniques » de Caligula, son règne ne faisant que confirmer pour certains que l'attrait de l'Égypte rendait fou ou, inversement, que seul un fou pouvait trouver l'Égypte attrayante. Il renforça aussi une conviction : l'Égypte et ses traditions étaient décidément situées à l'opposé des idéaux romains qui, malgré le régime du « principat », se réclamaient encore des valeurs de la république.

Il convient cependant de ne pas tomber à notre tour dans l'excès et, là, se pose le délicat problème de la véritable portée des folies égyptiennes de Caligula ; dans quel domaine s'exercèrent-elles vraiment ? Il faudrait pouvoir distinguer la part du « privé » et du « public ». Ainsi, lorsque Caligula fit venir d'Alexandrie l'énorme obélisque qui se trouve aujourd'hui sur la place Saint-Pierre à Rome ce fut pour en décorer la *spina* du Circus Vaticanus et non pour le faire trôner dans quelque espace voué aux dieux de l'Égypte.

Un précepteur égyptien pour Néron

L'empereur Claude (41-54) succéda à son neveu Caligula et, tout attaché à restaurer la dignité de la fonction impériale, cet esprit conservateur fut loin d'être troublé par les rêves exotiques qui avaient perverti son prédécesseur.

On pourrait penser en revanche que Néron (54-68), autre empereur tenu pour « fou », allait succomber aux mirages égyptiens qui avaient égaré son oncle Caligula. De fait, on a parfois insisté sur certains indices qui amèneraient à penser que ce dernier était enclin à accorder un intérêt particulier à l'Égypte.

Au moment même de sa naissance, à l'aube du 15 décembre 37, son père plaça le bébé Néron dans les rayons du soleil levant ; on a voulu voir là une évocation de la fête égyptienne dite de l'« union au disque » célébrée dans les temples d'Égypte le premier jour de l'année, où l'on exposait les statues des dieux et des souverains aux rayons du soleil pour les recharger en énergie vitale et force divine. Néron eut pour précepteur un Égyptien, Chérémon de Naucratis, directeur de la Bibliothèque d'Alexandrie, philosophe et érudit qui avait rédigé un traité sur Isis et Osiris. N'oublions pas que Sénèque, l'autre précepteur de Néron, avait vécu en Égypte quelques années dans sa jeunesse et avait même composé un ouvrage sur les lieux sacrés de ce pays, dont malheureusement il ne nous reste rien. Devenu empereur, Néron eut pour familier l'astrologue Balbillus, sans doute ouvert aux pratiques « isiaques » et dont il fit un préfet d'Égypte. Encore plus proche de Néron, l'impératrice Poppée s'adonnait aux cultes égyptiens. La salle à manger de la fameuse Maison dorée était un lieu empreint d'idéologie solaire, tout comme la statue colossale de Néron qui en marquait l'entrée.

Ceci ne fait pas de Néron un empereur « égyptophile ». Si, à la toute fin de son règne, en 68, il pensa se rendre à Alexandrie, c'était vraisemblablement pour faire profiter la métropole de l'Orient de ses talents déclamatoires après sa tournée en Grèce ; des émissions monétaires alexandrines annonçaient sa visite mais, dans le temple de Vesta, une main mystérieuse le retint par sa toge au moment où il s'apprêtait à faire ses adieux à Rome. Si, dans ses derniers moments, renonçant à l'Empire, il supplia qu'on lui accordât la charge de préfet d'Égypte, c'était sans doute plus pour se réfugier dans cette province dont il connaissait le statut et l'importance stratégique que pour se rapprocher de la terre des Pharaons et de ses mystères.

Après la terrible année 68-69 et ses empereurs éphémères Galba, Othon et Vitellius, l'Égypte s'imposa à celui qui rétablit l'ordre dans l'Empire.

Des « miracles » pour Vespasien

Le 1^{er} juillet 69, à Alexandrie, les légions d'Orient proclamèrent empereur Vespasien qui venait de maîtriser le soulèvement de la Judée. Ce militaire rigoureux et intègre semblait le seul à pouvoir mettre fin aux désordres qui ensanglantaient Rome et menaçaient l'occident de l'Empire. Cette proclamation impériale était le résultat des intrigues et des manœuvres d'un fin politique, le préfet d'Égypte Tiberius Julius Alexander. Dans l'attente de la reconnaissance du Sénat (elle ne fut effective que le 22 décembre), Alexander multiplia les initiatives pour renforcer la proclamation des armées : des interventions divines allant dans le même sens que les vœux des soldats conforteraient aux yeux de tous – du moins en Orient – la légitimité indiscutable de Vespasien. Le préfet organisa avec talent quelques mises en scène bien préparées qui produisirent leur effet.

Pour honorer sa proclamation, Vespasien dut sans doute sacrifier aux trois étapes protocolaires de l'accueil qu'Alexandrie réservait à ses hôtes les plus illustres. On peut reconstituer ces étapes par ce que nous savons d'autres visites officielles. Elles respectent la logique de la topographie de la ville : venant des palais du cap Lochias, le visiteur était convié à rendre hommage à la dépouille d'Alexandre puis il gagnait le gymnase pour y rencontrer les notables locaux et des délégations du peuple, enfin il traversait la ville par la grande Voie canopique et se rendait dans le temple de la divinité majeure d'Alexandrie, Sarapis, dont le sanctuaire dominait l'occident de la cité.

Suétone, Tacite, Philostrate nous rapportent les faits miraculeux qui accompagnèrent la visite de Vespasien dans ce sanctuaire. Ces témoignages, malgré leurs divergences, montrent que ces faits furent jugés indissociables de l'accession de Vespasien à la pourpre. Dans le secret du temple de Sarapis, Vespasien interrogea le dieu sur l'état de l'Empire et ses chances d'en rétablir l'unité et d'y restaurer l'ordre et la paix. En réponse, le dieu suscita une apparition miraculeuse : un notable égyptien du nom (à connotation « royale ») de Basilidès, ou le sage et prophète Apollonius de Tyane apparurent à Vespasien alors qu'ils étaient tous deux fort éloignés d'Alexandrie. Tacite se borne à mentionner l'apparition. Suétone ajoute que

Basilidès présenta au Romain des offrandes symboliques (couronnes, verveine, gâteaux) qui pourraient évoquer les préparatifs d'un couronnement pharaonique. Philostrate fait dire à Apollonius de Tyane que Vespasien a bien été choisi par des puissances supérieures pour assurer le salut de l'Empire.

Suétone et Tacite s'accordent pour rapporter les prodiges qui survinrent dès que Vespasien sortit du sanctuaire. Un aveugle et un paralytique se précipitent vers lui et le supplient de les sauver de leurs infirmités : Sarapis les avertis en songe que le nouvel empereur pouvait les guérir, par sa salive pour l'aveugle, par l'imposition de son pied pour le paralytique. Vespasien, surpris, incrédule et peut-être même choqué, hésite à se plier à leur demande mais son entourage le presse d'agir. Il s'exécute. Les deux malheureux exultent : l'aveugle voit, le paralytique marche !

Cet épisode surprenant se prête à diverses analyses. On y voit la parfaite mise en scène élaborée par les notables alexandrins en tête desquels le préfet Alexander lui-même. On voit ensuite que l'on n'a pas lésiné sur les moyens pour proclamer le lien profond unissant désormais Sarapis et l'empereur qui, presque malgré lui, se voit investi de pouvoirs divins qui n'appartenaient auparavant qu'au dieu guérisseur. On voit enfin que, désormais, les dieux d'Alexandrie se trouvent intimement liés à l'avènement et au devenir impérial de Vespasien...

Ce coup parfaitement monté servait aussi une autre cause en utilisant, peut-être à son insu, Vespasien lui-même. En le choisissant, Sarapis montrait sa gratitude envers le vainqueur de la Judée et on ne peut ignorer la vieille rivalité entre Alexandrie et Jérusalem, que l'on retrouvait à l'intérieur même de la cité. Le parallèle s'impose entre les « miracles » de Vespasien et ceux qu'une nouvelle secte juive, active et récemment implantée à Alexandrie, attribuait à son fondateur. À l'évidence, l'épisode du Sérapeum est à mettre en relation directe avec les incessants conflits qui, depuis cinquante ans, opposaient les « Grecs » d'Alexandrie à la forte communauté juive de la ville, et sans doute depuis peu à ceux qu'il convient de nommer les judéo-chrétiens : Sarapis, par l'entremise de Vespasien, pouvait opérer des miracles semblables à ceux que certains Juifs prêtaient à un Jésus de Nazareth agissant pour le compte de son Père.

Force est de constater que, après une entrée en matière aussi marquée par l'Égypte, Vespasien ne se sentit pas tenu d'une quelconque obédience « sarapiaque », animé par quelque sentiment de reconnaissance : il

n'allégea en rien la politique rigoureuse imposée par le statut augustéen dans la gestion administrative de la province d'Égypte. Visiblement, celui que l'on a surnommé à bon droit « l'Empereur du bon sens » retrouva la lucidité de ses origines terriennes dès son retour à Rome. Sur son lit de mort, sachant qu'il allait être divinisé par la cérémonie d'apothéose, à ceux qui s'enquéraient de son état il répondit ces quelques mots empreints d'ironie : « Je me sens devenir dieu. »

Le seul élément tangible de sa sympathie envers les dieux de l'Égypte fut en 71, au tout début de son règne, l'émission d'un sesterce montrant au revers la façade du temple d'Isis élevé par Caligula sur le champ de Mars. Il convient cependant de remarquer que cette monnaie émise par le Sénat traduit peut-être plus une initiative des sénateurs destinée à plaire au prince en faisant allusion à son avènement « alexandrin » qu'une volonté politique de Vespasien lui-même. À ce propos et contrairement à ce que l'on dit trop souvent, le témoignage de Flavius Josèphe ne permet pas d'affirmer que Vespasien et son fils aîné Titus passèrent *dans le temple* d'Isis du champ de Mars la nuit qui précéda leur triomphe commun sur la Judée. Ils passèrent cette nuit *à proximité de ce temple*, c'est-à-dire, tout normalement, dans l'édifice voisin appelé Domus Publica comme c'était de règle pour tout triomphateur à la veille de sa montée au Capitole.

Querelle de succession chez les Vespasiens

À la mort de Vespasien (24 juin 79), son fils aîné Titus, associé au pouvoir du vivant de son père, lui succéda. Le court règne (79-81) de ce prince fut calamiteux (grand incendie de Rome, éruption du Vésuve, peste en Orient, etc.). On ignore s'il se souvenait de ce que la nouvelle dynastie devait à l'Égypte. Tout au plus Suétone nous apprend que Titus s'attarda à Memphis où il participa à des cérémonies sacrées concernant le taureau Apis. Quand on sait l'importance que cet animal sacré et son oracle représentaient pour tout ce qui se rapportait à la royauté pharaonique, on est en droit de se demander si Titus n'alla pas chercher auprès d'Apis ce que son père avait trouvé auprès de Sarapis. Alerté et inquiet de ces dévotions suspectes, Vespasien somma son fils de rentrer à Rome au plus tôt, ce que Titus s'empressa de faire pour dissiper tout malentendu. En revanche, les choses allaient changer à l'avènement de son frère cadet Domitien.

Ce dernier a trente ans lorsque, au lendemain de la mort de Titus, le Sénat lui confie les destinées de l'empire (14 septembre 81). Il attendait ce jour depuis longtemps pour deux raisons essentielles.

La première constituait un des traits dominants de son caractère intime : la jalousie dévorante qu'il éprouvait envers son aîné Titus, persuadé qu'il était – contre toute évidence – d'avoir été spolié lorsque ce dernier succéda à leur père. Domitien prétendait que c'est à lui que Vespasien songeait pour lui succéder et il prétendait en posséder des preuves tangibles. Cette prétention trouvait selon lui sa légitimité pour avoir été, tout jeune encore (dix-huit ans), le représentant de son père Vespasien au cœur des événements tragiques des 17-20 décembre 69 pendant lesquels, à Rome, il avait vu son oncle Sabinus (le frère de Vespasien) assassiné puis le Capitole assiégé, pris et incendié par les partisans de Vitellius avant que celui-ci ne fût à son tour mis à mort.

La seconde procède de la conviction qu'il échappa miraculeusement à la mort lors de ces mêmes événements grâce à une intervention divine. Celle-ci ne pouvait se justifier que s'il était prédestiné à régner. Au cœur de l'incendie qui détruisit le Capitole où les massacres faisaient rage, le jeune Domitien trouva refuge dans un petit temple d'Isis érigé sur les flancs de la colline. Les prêtres de la déesse le reconnurent et, le sachant poursuivi par les sicaires de Vitellius qui voulaient l'égorger, ils le déguisèrent en prêtre d'Isis (sans doute tête rasée et longue robe de lin blanc) pour l'aider à fuir incognito. Ainsi protégé par l'apparence d'un desservant d'Isis, Domitien se fraya un chemin dans la multitude déchaînée et gagna dans la ville un abri sûr.

À la différence de son père qui s'était comporté avec quelque ingratitude pour Sarapis, Domitien se montra ouvertement reconnaissant envers la déesse qui l'avait sauvé d'une mort certaine.

Le terrible incendie de 80 avait ravagé le champ de Mars et, parmi tant autres édifices, il avait détruit le temple d'Isis édifié sous Caligula. Domitien le fit reconstruire dès la première année de son règne. Un arc de triomphe permettait d'y accéder (*l'Arcus ad Isis*) où des reliefs et des statues évoquaient à la fois les dieux d'Alexandrie et la soumission de la Judée (on a déjà rencontré cette opposition). Il orna le nouveau temple d'un dromos où alternaient sphinx et petits obélisques enlevés pour la plupart au temple d'Héliopolis et dont quelques-uns ont été retrouvés : ils décorent aujourd'hui certaines places de Rome : deux de ces obélisques se trouvent

devant et sur le côté du Panthéon, un troisième près de la place de la République et deux autres se trouvent à Florence et à Urbino.

Il est évident que des prêtres égyptiens furent invités à animer ce sanctuaire. Certains d'entre eux eurent sans aucun doute des contacts directs avec Domitien. Ils n'eurent aucun mal à conforter sa conviction : le fait d'avoir été sauvé par Isis était la preuve de sa prédestination à régner sur le monde. Il leur fut facile d'ajouter que la prédestination était le fondement même d'une royauté « à l'égyptienne ». Pour proclamer tout cela ils composèrent pour lui des textes hiéroglyphiques qui méritaient d'être gravés sur les flancs d'un obélisque.

Ce monument nous a été conservé. Il s'agit d'un obélisque de granit haut d'environ 17 m qui a été retrouvé dans les ruines du cirque de la villa de Maxence sur la via Appia. Textes et dessins des ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles l'évoquent ou le montrent en place brisé en plusieurs morceaux. Le pape Innocent X prit l'initiative de le faire transporter à Rome et chargea Le Bernin de l'ériger près du palais Pamphili, au centre de la piazza Navona, où il vint couronner la célèbre fontaine des Quatre Fleuves (1648-1651).

Il est probable que cet obélisque reçut sa taille définitive à Rome : sa section carrée uniforme sans le fruit que présentent les obélisques d'Égypte semble être la caractéristique des obélisques « romains » : il en est de même pour les deux monolithes qui encadraient la porte du mausolée d'Auguste (aujourd'hui au chevet de la basilique Sainte-Marie-Majeure et devant le palais du Quirinal) et pour celui qui se dressait sur le site de la tombe d'Antinoos (aujourd'hui au monte Pincio) sur lequel nous reviendrons.

Ses inscriptions hiéroglyphiques furent gravées à Rome comme l'atteste leur déconcertante paléographie : les signes horizontaux sont étirés à l'extrême, les autres sont au contraire réduits à la limite du lisible et amalgamés aux précédents sans le moindre souci d'équilibre dans leurs proportions et dans leur répartition.

Si le lapicide qui grava ces textes n'avait à l'évidence aucune expérience en la matière, en revanche, leur auteur connaissait parfaitement l'égyptien. Il possédait aussi très bien le répertoire des thèmes de l'iconographie et des termes de la phraséologie liés à la royauté pharaonique ; il sut les choisir et les adapter à la circonstance pour remplir la mission délicate qui lui avait été confiée.

Le rédacteur de ces textes dut en effet, sur le mode « pharaonique », présenter Domitien comme un être prédestiné dès sa naissance à la fonction

royale suprême pour devenir le souverain absolu régnant sur le monde de son temps comme le furent les pharaons de jadis. De plus – et en écho à ces données – il eut à montrer Domitien comme le légitime héritier de Vespasien, se faisant par là un devoir de proclamer la gloire universelle de la dynastie des Flaviens.

Le rédacteur a parfaitement réussi lorsque l'on examine ce qu'il reste des décors du pyramidion qui couronnait l'obélisque (retrouvé sur le site à la fin du XIX^e siècle) et les textes de chacune des faces du monolithe en commençant par l'actuelle face ouest dont voici la traduction.

I. Face ouest (vers l'église de Sant' Agnese)

Scène du pyramidion : Domitien au centre, trônant à droite en pharaon (couronné du *pschent*, couronne double présentant emboîtées les deux couronnes de la Haute et de la Basse-Égypte), est encadré par deux personnages. Devant lui, une déesse coiffée du *basileion* (coiffure rituelle de la reine d'Égypte) lui tend un petit *pschent*. Derrière lui, on voit le dieu Amon, géniteur des pharaons depuis le Nouvel Empire, qui, selon le dogme de la transmission de la dignité royale, prenait la place du souverain régnant au moment de s'unir à la reine. Dans la logique de ce dogme nous aurions donc là un Vespasien-Amon et une Flavia Domitilla-reine transmettant à son fils la dignité royale figurée par la double couronne qu'elle lui offre... L'Amon présente la figure de Maât, symbole de l'Harmonie universelle, et montre ainsi que le fruit de leur union s'intègre dans l'ordre cosmique.

Texte (extrait) :

L'Horus : Le taureau puissant aimé de Maât. Le roi de la Haute et de la Basse-Égypte. Celui qui détient le pouvoir d'accomplir les rites. Le fils de Rê, le maître des couronnes Autokratôr César Domitien aimé d'Isis.

Ce texte agglomère des poncifs de la phraséologie pharaonique. Il commence par un protocole royal reprenant pour le nom d'Horus celui de l'illustre Ramsès II et ce choix ne saurait être fortuit.

Pour Domitien, on revient ici à la tradition indigène la plus authentique. Quelques années plus tard, les mythologues qui, pour Hadrien, fabriqueront le dieu Antinoos, lui donneront aussi une conception et une naissance de Pharaon.

II. Face sud (vers le corso Vittorio Emanuele)

Scène du pyramidion : Domitien, trônant à gauche en pharaon (couronne à trois plumes verticales posées sur des cornes de bélier), est encadré de deux déesses. Celle qui est devant lui (couronne hathorique ?) lui présente la couronne de la Basse-Égypte. Celle qui est derrière lui (couronne complexe et peu claire) présente la couronne de la Haute-Égypte.

Texte (extrait) :

L'Horus : L'aimé des Deux Terres, le souverain des Rives [du Nil, *i.e.* l'Égypte].
Le « dieu parfait », celui dont la force est grande et le bras valeureux (et.)

Après avoir rappelé par cette première épithète le nom d'Horus du pharaon Pépi I^{er} (VI^e dynastie), le texte développe dans la logique de cette réminiscence antique une phraséologie archaisante reprenant pour le compte de Domitien les vertus et fonctions essentielles du pharaon intemporel à la stature cosmique : redoutable guerrier à la force indomptable, vainqueur des forces du chaos sans cesse menaçantes, incarnées par les premiers ennemis historiques de l'Égypte, et souverain prodigue de ses bienfaits nourriciers.

III. Face est actuelle (vers le corso Rinascimento)

Scène du pyramidion : Domitien en pharaon à droite (seule sa couronne complexe est préservée dont l'élément principal est un disque solaire frappé de l'image d'un scarabée ailé, image du soleil naissant et s'élevant dans le ciel) ; devant lui, une déesse (couronne de Haute-Égypte) lui tend le sceptre et (comme l'Amon du pyramidion de la Face I) l'image de Maât, symbolisant l'Harmonie universelle ; derrière lui, le dieu Horus (couronné du *pschent*) présente un disque solaire ceint d'un *uraeus*.

Texte (extrait) :

L'Horus : Celui à propos duquel les dieux et les hommes se sont réjouis quand il reçut la royauté de son père, le divin Vespasien, de la main de son frère aîné, le divin Titus, dont l'âme s'est envolée au ciel. [...]

Tout le texte se présente comme un protocole pharaonique complet, alors que cette pratique était tombée en désuétude en Égypte pour les autres « pharaons » romains et ce depuis Auguste. Le choix des formules composant ce protocole n'est pas fortuit : on y trouve des éléments empruntés au protocole de Ptolémée Evergète I^{er} qui, d'emblée, dans son nom d'Horus, mettait en exergue le principe de la transmission de la

royauté héritée du père, éléments mêlés à d'autres épithètes qui sont empruntées au protocole de Ptolémée Évergète II, rival dynastique acharné de son frère aîné Ptolémée Philomètor.

L'allusion à la réalité flavienne est on ne peut plus claire et évoque ce qui fut une obsession de Domitien : sa conviction d'avoir été écarté par Titus du pouvoir. Le texte hiéroglyphique rétablit les choses. Domitien reçoit le pouvoir de Vespasien par l'intermédiaire de son frère Titus qui, dans cette transmission, ne joue qu'un rôle de passeur. Domitien ne doit rien à Titus : c'est en héritier de leur père qu'il règne.

IV. Face nord (vers le Tibre)

Scène du pyramidion : Domitien au centre et tourné vers la gauche (sens de lecture du texte) est couronné du *pschent*, ses mains fermées sont dressées et la gauche tient un sceptre. Devant lui, une déesse coiffée du *basileion* fait le geste de la protection (main levée ouverte). Derrière lui, le dieu Thot à tête d'ibis (un des acteurs divins essentiels dans les rites liés à la transmission du pouvoir royal) semble faire le même geste.

Texte (extrait) :

L'Horus : Le valeureux adolescent. Celui qui détient les Deux Diadèmes : Celui dont la force est grande. L'Horus d'Or : Celui que son père a couronné. Le roi de la Haute et de la Basse-Égypte et maître des Deux Terres, César Domitien. [...]

Cette fois c'est le protocole de Ptolémée Philadelphie qui est accordé à Domitien. Plus que la notoriété du Lagide, c'est sans doute ce que proclamait son nom d'Horus d'Or qui dut retenir l'attention : ce n'est plus seulement la notion d'héritage qui y est exprimée, c'est celle de corégence, d'association au pouvoir prononcée et concrétisée du vivant même du roi-père comme il en avait été pour Philadelphie intronisé par son père Sôter deux ans avant sa mort.

Le texte continue par une double indication. D'abord l'obélisque monument solaire est dédié comme il se doit au demiurge héliopolitain Rê-Hor-akhty. Ensuite, la raison d'être du monolithe est indiquée de façon explicite : il doit entretenir le souvenir des membres de la dynastie flavienne et celui des bienfaits qu'ils ont répandus sur le monde.

Un monument isiaque ?

Ces deux informations sont capitales pour aborder le problème essentiel que pose ce monument singulier : dans quel contexte architectural cet obélisque était-il censé divulguer le message idéologique et politique exprimé par ses textes ?

Il reste établi dans l'opinion courante que cet obélisque ne put être érigé que dans un contexte égyptisant. C'est donc aux plus significatifs des édifices « égyptiens » de Rome que l'on attribue cet obélisque : l'*Iseum* et le *Sérapeum* du champ de Mars qui, sans aucun doute, furent réaménagés sous Domitien pour effacer les dommages subis dans l'incendie de 80 qui ravagea toute la zone. Cette démarche se trouve renforcée par le fait qu'un fragment de la *Forma Urbis* montre que, selon toute vraisemblance, un obélisque se dressait effectivement dans l'espace séparant le *Serapeum* de l'*Iseum* : on en reconnaît l'emplacement dans le petit carré gravé au-dessus du second A du mot SERAPAEVM. Et l'on s'accorde à admettre que cet obélisque ne peut être que celui de Domitien compte tenu de son caractère « isiaque ».

Ce point de vue paraît difficilement soutenable.

Passons sur le fait qu'un autre obélisque pouvait être érigé en cet endroit. Les seuils de portes colossales de monuments voisins (le Collegio romano, le palazzo Giustiniani, l'église Sant' Andrea della Valle) sont taillés dans les fragments d'un gros obélisque de granit rose qui pourrait très bien avoir été celui indiqué par la *Forma Urbis*.

Insistons sur le prétendu caractère « isiaque » de notre obélisque qui est communément invoqué pour justifier son emplacement dans le contexte de l'*Iseum* et du *Serapeum*. Je ne vois pas où il se situe. Isis est plus que discrète dans les scènes du pyramidion et, en toute objectivité, on peut se demander si elle y apparaît vraiment, à moins de considérer qu'elle se pare ici systématiquement des attributs d'autres déesses (Ouahet, Nekhet, Hathor) ou de la reine mère. Pour ce qui est des textes, certes par deux fois Domitien y est dit « aimé d'Isis ». Rare ici et banale ailleurs, cette épithète ne saurait suffire, à mon sens, pour faire de cet obélisque un monument « isiaque ». Il suffira de rappeler que Domitien pouvait à bon droit se dire « aimé d'Isis » comme on l'a vu plus haut mais si on avait vraiment voulu rappeler et magnifier cet épisode pour consacrer cet obélisque à Isis, le rédacteur de ces textes aurait été tenu sans aucun doute de composer et d'y faire figurer un hymne à la déesse clamant avec insistance ses vertus protectrices et salvatrices.

Or, en toute objectivité, les textes de l'obélisque ne sauraient être plus clairs : ils sont dans leur totalité dépourvus de toute préoccupation « isiaque ». Les trois premières faces sont à la seule gloire de Domitien *dominus et deus* : proclamation de sa naissance divine et donc de sa prédestination à exercer le pouvoir suprême à la manière des grands pharaons de jadis, attestation de sa légitimité à être l'héritier de Vespasien à la tête de l'empire. La quatrième face précise le caractère uniquement solaire du monument dédié à Rê-Hor-akhty et chante la gloire de la *gens Flavia*.

Plus que tout autre, un contexte monumental à forte destination idéologique semblerait particulièrement indiqué pour avoir pu accueillir cet obélisque : le complexe du *Templum gentis Flaviae* bâti sur le Quirinal à la fin du règne de Domitien. Élevé sur l'emplacement de la maison natale de Domitien, il était sans doute rond en tant qu'image du ciel et de l'éternité cyclique ; comme son nom l'indiquait, il était voué au culte de la *gens Flavia* en tant que tombeau dynastique : les cendres de Vespasien et de Titus y avaient été déposées et il accueillit celles de Domitien qui y furent mêlées à celles de sa nièce bien-aimée, Julie, la fille de Titus. Ce sont là autant d'éléments qui se retrouvent en écho dans la nature même de l'obélisque, monument solaire symbole de l'éternité cyclique, et dans le contenu de ses textes glorifiant la naissance et la dignité impériale de Domitien d'une part, la mémoire des souverains de la *gens Flavia* d'autre part.

Cette proposition de situer l'obélisque dans le contexte du *Templum gentis Flaviae* semble renforcée par le fait que ce soit précisément cet obélisque qui fut choisi par Maxence pour décorer la *spina* du cirque de sa villa de la via Appia. Dans son nouvel emplacement, il continua de fait à jouer le rôle que Domitien lui avait assigné dans le cadre du *Templum gentis Flaviae* : entretenir une dimension cosmique dans un ensemble monumental qui voulait être, lui aussi, l'affirmation et la glorification de la venue de temps heureux grâce à la fondation d'une nouvelle dynastie.

Domitien était allé demander aux traditions idéologiques de l'Égypte pharaonique la justification de la nouvelle forme du pouvoir impérial qu'il voulait établir. Officiellement, cette ambition disparut avec lui le 18 septembre 96 sous les coups des conjurés (son épouse et les plus hauts dignitaires de l'empire). On voit bien cependant qu'avec Domitien le

régime impérial glissa du « principat » au « dominat », pour reprendre les termes des historiens modernes. Avec le temps, ses idées de pouvoir absolu d'essence divine « à l'égyptienne » finirent peu à peu par imprégner l'idéologie impériale pour finir par triompher avec Dioclétien et ses successeurs même si l'origine égyptienne du « dominat » fut officiellement oubliée. En revanche, le seul hasard des circonstances fit que l'Égypte s'imposa à un autre empereur pour réaliser une des initiatives majeures de son règne.

L'affaire Antinoüs

Lorsque, au terme du dernier de ses grands voyages, Hadrien arriva en Alexandrie vers le milieu du mois de juillet 130 il ne se doutait pas que l'Égypte et ses traditions religieuses allaient marquer profondément le reste de son règne. On ne voit pas jusqu'alors que ce prince, entièrement porté vers l'admiration de la Grèce et de sa culture, ait accordé un intérêt personnel à l'Égypte.

Tout au plus, on sait qu'au début de son règne, alors qu'il séjournait en Gaule, il dut intervenir pour calmer un début d'agitation dans le delta du Nil. Plusieurs villes se disputaient le droit d'héberger un nouveau taureau Apis que l'on venait de découvrir. Hadrien envoya un message en Égypte pour calmer l'effervescence. Imposa-t-il l'usage qui voulait que l'Apis séjournât à Memphis comme il en était toujours ? Trancha-t-il le différend en faveur d'Alexandrie comme pourrait le laisser penser la magnifique statue d'un Apis que les notables alexandrins dédièrent dans leur Sérapeum pour la sauvegarde du nouvel empereur ? Quoi qu'il en fût, Hadrien ne se montra en cette affaire que comme un prince uniquement soucieux de l'ordre dans une des provinces de son empire.

Outre la nombreuse suite qui accompagnait Hadrien dans son voyage, quelques familiers arrivèrent avec lui et l'impératrice Sabine à Alexandrie en ce mois de juillet 130. Parmi eux se trouvait son favori, un beau jeune homme du nom d'Antinoüs. Quelques jours après leur arrivée, Antinoüs mourut. S'abandonnant à sa douleur de perdre un être si cher, Hadrien l'éleva au rang des dieux et voulut donner à cette apo théose une dimension universelle. Cette initiative inattendue choqua ses contemporains ou ceux qui, plus tard, écrivirent son histoire et elle étonne encore au point que l'on put et que l'on peut toujours parler d'une « affaire Antinoüs ».

Des documents nouveaux apparus récemment, une étude plus serrée d'autres documents connus depuis longtemps permettent de mieux connaître l'essentiel de cette « affaire ». En voici les éléments qui se démarquent des poncifs et des ragots hérités des auteurs antiques et qui nourrissaient l'opinion courante des modernes qu'il serait trop long de critiquer ici.

Le but des voyages d'Hadrien qui, inlassablement, parcourut son empire était pour l'essentiel d'ordre politique et administratif en plus d'être d'ordre « touristique » et culturel. L'empereur voulait connaître l'état de ses provinces, leur gouvernement, leur économie et prévoir ce qui devait être fait pour améliorer leur gestion et pour contribuer au fonctionnement de l'empire. Une remontée du Nil était donc prévue très vraisemblablement pour aller, entre autres choses, inaugurer les premières réalisations d'une ville nouvelle située en Moyenne-Égypte. Sa fondation avait été décidée plusieurs années auparavant par Hadrien et peut-être même par Trajan au titre du grand programme d'urbanisation de l'Orient que celui-ci avait conçu. Située au débouché d'une nouvelle voie de communication entre la vallée du Nil et la mer Rouge, cette cité devait sans doute être une Hadrianoupolis.

Hadrien s'attarda à Alexandrie. Il n'est pas exclu de penser qu'il se conformait ainsi à un antique interdit religieux voulant que le pharaon s'abstienne de naviguer sur le Nil tant que celui-ci était en crue. On peut certes imaginer qu'Hadrien prit plaisir à s'entretenir avec les érudits qui, dans le cadre du Musée, perpétuaient la tradition savante alexandrine. Grâce à un poème épique composé par un de ces lettrés du nom de Pancratès et qui nous a été conservé en partie par des papyrus grecs d'Oxyrhynchos, nous savons qu'Hadrien, pendant ces quelques semaines de séjour forcé, eut aussi l'occasion de sacrifier au moins une fois à son loisir préféré : la chasse.

Les fragments du poème de Pancratès nous permettent de reconstituer la trame de cette funeste partie de chasse. Un énorme lion sème la terreur dans les environs d'Alexandrie. Hadrien accompagné d'Antinoüs vont traquer le fauve. Ils le débusquent. Hadrien le charge mais ne peut que le blesser. Il laisse à Antinoüs le soin de l'achever. Le jeune homme tue le lion et, laissant la chasse, va dans un marigot se laver du sang de la bête qui l'a éclaboussé. La Lune qui se lève alors est séduite par le spectacle et, ordonnant aux étoiles de briller pour faire du ciel une chambre nuptiale

illuminée, elle enlève Antinoüs. Il ne reste du beau jeune homme que des fleurs de lotus rose nées des gouttes de sang du lion tombées dans l'eau quand Antinoüs se nettoya...

Ce poème, dans lequel le réalisme et le merveilleux se partagent, se terminait sans doute par l'évocation de la douleur d'Hadrien dans le genre littéraire de la « consolation ». Cette douleur était rendue encore plus vive par le fait qu'Hadrien devait se sentir responsable de la mort de son ami. Nous pouvons mesurer la détresse de l'empereur aux diverses dispositions sans précédents qu'il prit pour magnifier et sacraliser la mémoire du défunt élevé au rang des dieux.

En voici quelques-unes.

En Égypte le nom d'Antinoüs fut donné à la ville nouvelle qui s'édifiait et qui devint une « Antinooupolis » au lieu d'être une « Hadrianoupolis » comme il était sans doute prévu et, à l'instar des membres de la famille impériale, Antinoüs fut institué patron d'un des dèmes de la cité. Pour commémorer le cinquième anniversaire de sa mort, la frappe d'Alexandrie émit des monnaies à son effigie, privilège qui n'était jusqu'alors accordé qu'aux impératrices et aux héritiers désignés.

Dans le reste de l'empire, de nombreuses cités grecques honorèrent Antinoüs par des émissions monétaires locales et des temples furent érigés pour célébrer son culte, temples dans lesquels il délivrait ses oracles dont Hadrien était soupçonné de rédiger lui-même les réponses. Des dizaines sinon des centaines de statues furent exécutées et envoyées dans toutes les villes pour diffuser les traits mélancoliques du beau jeune homme et populariser l'image du nouveau dieu.

Enfin, notons que la dépouille d'Antinoüs fut transportée à Rome et il est vraisemblable que sa tombe fut installée dans les jardins qu'Hadrien avait hérités de sa mère Domitia à proximité du monumental tombeau dynastique que fit construire Hadrien (aujourd'hui le château Saint-Ange).

Ces mesures étonnent par leur ampleur voulue universelle. Ce qui est encore plus étonnant, et ce dont les modernes n'ont jamais suffisamment tenu compte dans leurs analyses, est le fait que l'apothéose d'Antinoüs apparaît comme ayant été une divinisation « à l'égyptienne ». Les divers aspects de cette apothéose furent développés et détaillés dans un long texte hiéroglyphique gravé sur les faces d'un obélisque qui se dressait sur la tombe d'Antinoüs et qui ne laissait planer aucune ambiguïté sur la nature du dieu qu'il était devenu.

Cet obélisque fut retrouvé à Rome au début du xvi^e siècle près de la Porta Maggiore dans les ruines du Circus Varianus. En 1822, le pape Pie VII le fit ériger dans le parc romain du monte Pincio où il se trouve encore. C'est un monolithe de granit rose haut actuellement de 9,25 m (la partie manquante dans le bas est négligeable) ; son fût à section carrée presque constante ne présente pas de fruit notable. Chacune des faces de l'obélisque est couverte de textes hiéroglyphiques denses écrits sur deux colonnes dont la paléographie singulière suffit à montrer qu'ils n'ont pas été gravés en Égypte mais à Rome comme, encore une fois, ceux de l'obélisque de Domitien. Leur contenu n'est pas moins singulier, qui entremêle traditions pharaoniques intemporelles et réalités « romaines » contemporaines. Ce texte rarement évoqué mériterait d'être ici intégralement reproduit.

Voici pour partie une traduction établie à partir de recherches récentes.

Face I (face sud actuelle)

Le texte est surmonté d'un tableau montrant Antinoüs vêtu « à l'égyptienne » s'avancant devant un dieu trônant détruit (sans doute Osiris).

[col. 1] Le Bienheureux qui est dans l'Au-delà et qui repose en cette tombe qui est à l'intérieur de [ces] Jardins, propriété du Prince à Rome. Il est connu pour être devenu un dieu dans les « abatons » [lieux consacrés inaccessibles aux simples mortels]..., il [y] est adoré comme un dieu par des prophètes et des prêtres de la Haute et de la Basse-Égypte [...]. Une cité a été appelée par son nom et lui appartient en propre une population [composée] de Grecs ainsi que de la jeunesse d'Horus et des enfants de Seth, résidant dans les métropoles de l'Égypte [...]. Il y a là un temple de ce dieu – son nom est « l'Osiris Antinoüs, justifié » – construit en belle pierre blanche [...].

Face II (face ouest actuelle)

Le texte est surmonté d'un tableau montrant Antinoüs vêtu « à l'égyptienne » s'avancant devant Thot trônant.

[col. 1] Le Bienheureux, l'Osiris Antinoüs, justifié ! Il était devenu un éphèbe au beau visage qui mettait les yeux en fête [...] son cœur était intrépide comme [celui d']un [homme] aux bras vigoureux [quand] il reçut l'ordre des dieux fixant le moment de sa mort. On a [alors] refait pour lui tous les rites des « Heures d'Osiris » et toutes les opérations de sa momification dans le secret et son emmaillotage a été enroulé. [...]

Celui qui est le Seigneur d'Hermopolis, le maître des paroles divines, Thot, régénère son ba comme [... ? ...].

[col. 2] en leur temps [c'est pourquoi] de nuit et de jour, à tout moment et à chaque instant, l'amour qu'il provoque est dans le cœur de ses fidèles [...]. Il siège dans la Cour des Justifiés et des Lumineux parfaits qui sont dans la suite d'Osiris au sein du Monde sacré du Maître de l'éternité [...].

Face III (face nord actuelle)

Le texte est surmonté d'un tableau montrant Antinoüs vêtu « à l'égyptienne » s'avancant devant Amon trônant.

[col. 1] Le Bienheureux, l'Osiris Antinoüs, justifié, qui est dans l'Au-delà ! On a aménagé un stade à l'intérieur de sa ville qui se trouve en Égypte et qui est appelée par son nom, pour les athlètes de ce pays et [pour] les associations [d'athlètes] itinérantes et donc [pour] les athlètes de la Terre entière. [...] Il va de sa tombe vers de nombreux sanctuaires de la Terre entière parce qu'il entend la prière de celui qui l'appelle [...].

Face IV (face est actuelle)

Le texte est surmonté d'un tableau montrant Hadrien vêtu « à l'égyptienne » en pharaon s'avancant devant le demiurge Rê-Horakhty trônant.

[col. 1] Comme est enviable le bien fait pour l'Osiris Antinoüs, justifié ! Son cœur est heureux au plus haut point depuis qu'il connaît sa propre nature après [son] retour à la Vie et qu'il voit son père Rê-Hor-akhty.

[...] les taureaux et leurs vaches s'unissent en joie et multiplient leur progéniture pour lui afin de réjouir son cœur et [celui de] la Grande Épouse royale, son Aimée, la Souveraine de l'Égypte et de [ses] villes Sabine – qu'elle vive, soit prospère et en bonne santé ! – Augusta – qu'elle vive éternellement ! – [et que] Hâpy, père des dieux, féconde les champs pour eux et pour eux produise la Crue [venant] à l'heure juste pour inonder l'Égypte !

Il n'est pas une seule proposition de ces textes qui ne soulève des problèmes délicats à aborder.

Sans être aussi explicite qu'on pourrait le souhaiter, ces textes se veulent précis sur certains points touchant à des réalités : l'évocation du personnage d'Antinoüs, l'emplacement de sa tombe, la composition de la population d'Antinoöpolis et la description de son temple (cf. Face I), les rites osiriens de ses funérailles, la momification de son cadavre (cf. Face II), les jeux des *Antinoeia* (cf. Face III). Il reste volontairement énigmatique ou discret sur d'autres points comme le passage évoquant les circonstances de la mort du jeune homme, présentées comme une décision des dieux (cf. Face II)...

On notera un extraordinaire hymne à l'empereur-pharaon Hadrien de la Face IV. Comme dans les textes de l'obélisque de Domitien, on y trouve amalgamés de façon presque outrancière des poncifs empruntés au répertoire phraséologique pharaonique le plus traditionnel et des allusions à la réalité.

De même, il est fait mention de l'impératrice Sabine, montrant un rédacteur soucieux de la réalité, puisque celle-ci accompagnait effectivement son époux en Égypte (c'est une des deux seules attestations d'une impératrice dans les textes hiéroglyphiques).

On retiendra surtout ici que, après avoir insisté sur le caractère salvateur et universel de l'action du nouveau dieu (cf. Faces II et III), il conclut en apportant une précieuse information qui éclaire d'un jour inattendu un aspect fondamental de la divinisation d'Antinoüs, qui en faisait un dieu « égyptien » pour l'empire. Celle-ci est présentée moins comme le résultat d'une démarche d'autorité que comme la reconnaissance de quelque chose qui s'imposait : dès sa naissance Antinoüs était au-dessus de la condition humaine car né de la semence d'un dieu ayant fécondé une femme vierge (cf. Face III, *in fine*). Ce texte fondateur de la théologie du nouveau dieu n'a pu être élaboré que dans les milieux alexandrins des années 130-135, en un lieu qui depuis un siècle voyait s'affronter les tenants des cultes « grecs » et les Juifs puis les Judéo-chrétiens, en un temps où les souvenirs de la terrible « guerre juive » de la fin du règne de Trajan étaient sans doute encore vivaces et au moment même où se déroulait l'impitoyable guerre de Judée. On est alors en droit de se demander si, comme il en avait été des « miracles » de Vespasien, vus du côté alexandrin et égyptien, l'apothéose d'Antinoüs ne fut pas sentie comme une arme supplémentaire pour lutter contre la récente secte issue du judaïsme qui ne cachait pas ses ambitions de devenir une religion universelle...

Ce texte hiéroglyphique offre un témoignage parfait du frottement entre Égypte mythique recréée et Égypte historique que nous suivons ici depuis Caligula. Il apparaît comme un chef-d'œuvre d'érudition de la part du savant hiérogrammate égyptien qui dut, dans une langue morte depuis des siècles (l'égyptien classique), faire œuvre originale, transposant des réalités souvent totalement étrangères à sa sphère culturelle à partir de données qui lui furent communiquées en grec. En établissant des parallèles avec le long et complexe texte hiéroglyphique d'une stèle funéraire jadis conservée au musée de Berlin, on y a reconnu l'œuvre d'un certain Pétarbeschénis, notable sacerdotal originaire de la ville de Panopolis, l'actuelle Akhmîm, en Moyenne-Égypte.

Ce fut, peut-être, ce même personnage qui inspira ou conçut la si savante et précise mise en scène de la décoration statuaire du *cosidetto* Sérapeum de la villa Adriana, qui est en fait une carte monumentale de

l'Égypte : un long couloir figurant la vallée du Nil se termine par une exèdre reconstituant la forme du delta du fleuve. L'eau d'une citerne venait s'y déverser pour le noyer et offrir l'image de l'Égypte envahie par la crue du Nil. Un buste monumental d'Isis-Sothis-Déméter surmontait la cascade qui jaillissait de la citerne ; des statues disposées sur un pont au-dessus des flots évoquaient l'éveil liturgique de Sarapis sous sa double forme indigène d'Osiris et d'Apis escortés des divinités de Canope et de Memphis ; des colosses d'Antinoüs présidaient dans des niches à cette crue reconstituée, en pierre blanche pour le couloir-vallée et pierre rouge pour l'exèdre-delta en reprenant les traditionnelles couleurs héraldiques des Haute et Basse-Égypte. L'eau inondant cette Égypte de jardin se déversait dans le long bassin du *Canope* qui figurait une Méditerranée. Cette mise en scène monumentale devait prendre tout son sens avec la célébration prochaine du retour de l'ère sothiaque prévue pour la fin du mois de juillet de l'année 139, moment essentiel où le calendrier égyptien, les astres et la crue du Nil, donc le cours des saisons, retrouvaient leur harmonie originelle. Malheureusement Hadrien disparut un an trop tôt pour voir son Égypte fonctionner et ce fut sous Antonin le Pieux que l'on fêta cet événement qui ne se produisait que tous les 1 461 ans.

Des pulsions « égyptophiles » de circonstance ?

Caligula était fou. Néron avait à l'évidence d'autres intérêts. Vespasien était trop sage et lucide pour tomber dans le piège. Seuls Domitien et Hadrien demandèrent vraiment à l'Égypte et à ses traditions de promouvoir ce qui nous apparaît comme ayant été leurs projets et leurs ambitions les plus personnelles et novatrices. On sollicita pour Domitien l'idéologie pharaonique et son principe de « prédestination » pour établir la nature divine d'une nouvelle autorité suprême et absolue dépassant de très loin le cadre institutionnel et « légal » de son pouvoir impérial. On trouva pour Hadrien, dans les conceptions religieuses locales et encore au nom de ce même principe de « prédestination », un moyen de faire d'Antinoüs un dieu « à l'égyptienne » à stature universelle.

Il convient cependant de nuancer la portée réelle de ces initiatives et ce qu'elles représentaient vraiment pour leurs auteurs tellement les circonstances, autrement dit le hasard, paraît avoir été l'élément déclencheur de ces pulsions « égyptophiles ». On pourrait se demander, par

exemple, ce qu'il serait advenu si Domitien avait pu fuir du Palatin sans passer devant la chapelle d'Isis et de l'apothéose d'Antinoüs si celui-ci avait été tué au cours d'une chasse au sanglier en Thrace au lieu de mourir après avoir forcé un lion en Égypte. Il est fort vraisemblable que, si les circonstances ne le leur avaient pas imposé, ni l'un ni l'autre ne seraient allés chercher des réponses en Égypte.

Il faut noter ensuite que les témoignages d'adhésion aux traditions égyptiennes que véhiculaient les textes des deux obélisques analysés étaient d'un exotisme tel qu'ils échappaient pour l'essentiel à tous ceux qui, à Rome, auraient voulu en avoir connaissance. Mis à part le fait que, pour tous ceux qui les voyaient, ces monuments étaient à l'évidence égyptiens, personne (sauf leurs auteurs) ne pouvait faire la différence entre le véritable contenu de leurs textes et ceux, par exemple, de l'autre obélisque qui, placé sur la *spina* du Circus Maximus par Auguste, étalait les protocoles pharaoniques de Séthi I^{er} et de Ramsès II.

Enfin, il importe de remarquer que ces obélisques furent érigés dans des domaines plus privés que publics. Il en est sans doute ainsi pour l'espace « domestique » où s'éleva l'obélisque de Domitien et, encore plus sûrement, pour les jardins dans lesquels Hadrien abrita la tombe d'Antinoüs et son obélisque. Par le fait, ce qu'ils représentaient ou ce qu'ils proclamaient n'engageait que le propriétaire des lieux. Autrement dit, quand Domitien exigea d'être appelé *Dominus et Deus*, peu de gens purent faire le lien entre cette exigence et le message véhiculé par son obélisque : aucun de ses historiens ou de ses détracteurs n'attribue sa mégalomanie à sa dérive « pharaonique ». De même, quand Hadrien demanda à son empire de vouer un culte au nouveau dieu qu'il voulait lui imposer, combien ils furent peu à savoir que c'était aux traditions de l'Égypte qu'il devait son apothéose : les images « égyptiennes » d'Antinoüs sont en infime minorité dans l'ensemble de ses statues et autres représentations diverses.

On ne voit pas d'autres épisodes égyptiens aussi marqués pendant les règnes des successeurs d'Hadrien : Antonin le Pieux (13-161) et Marc Aurèle (161-180). Cet autre empereur « fou » que fut Commode (180-192) ne cachait pas son intérêt pour les cultes isiaques et sa passion pour les religions orientales, mais il ne commit en la matière aucun acte laissant penser que l'Égypte réelle et traditionnelle avait pour lui quelque attrait idéologique personnel.

C'est en parfaits touristes que Septime Sévère (193-211), son épouse Julia Domna et leurs deux fils Caracalla et Géta visitèrent l'Égypte en 200-201 et remontèrent le Nil jusqu'en Haute Thébàide. Pour commémorer sans doute la visite de leur cité, les prêtres d'Esna firent figurer dans leur temple la famille impériale au complet adorant les dieux locaux ; ils gravèrent ainsi la seule représentation d'une impératrice romaine en « pharaonne » qui fût sans doute jamais figurée dans un sanctuaire égyptien et qui partageât avec l'impératrice Sabine le fait d'avoir son nom et ses titres transcrits en hiéroglyphes. On nous dit que Septime Sévère prit beaucoup d'intérêt durant ce voyage à découvrir les monuments de l'Égypte mais cela n'alla pas plus loin. Il revint à son fils et successeur Caracalla (211-217) d'instaurer officiellement le dieu alexandrin Sarapis comme dieu d'empire : à Rome, un temple gigantesque lui fut dédié sur le Quirinal presque comme un défi à celui de Jupiter sur le Capitole et à Alexandrie, Caracalla offrit au dieu, en gage d'allégeance, le glaive avec lequel il avait tué son propre frère Géta. L'Égypte alexandrine prenait définitivement le pas sur l'Égypte pharaonique. Mais c'est là une autre histoire...

ROME OU ALEXANDRIE ?

Michel Cazenave

On se souvient peut-être de l'épigramme, au sujet de la statue d'Alexandre par Lysippe, que nous a transmise l'*Anthologie grecque* : « Il a l'air de dire, ce héros de bronze qui regarde Zeus : “Je soumets la terre à mon empire : toi, Zeus, possède l'Olympe.” »

L'auteur en est-il Archelaos, lui-même d'Égypte, qui vécut sous la fabuleuse épopée d'Alexandre, puis sous Ptolémée *Sôter*, ou, bien plus tard, cet Asclépiade de Samos qui figure dans la *Couronne* de Méléagre où il est représenté par l'anémone ?

Nous ne le saurons sans doute jamais.

Toutes choses égales par ailleurs, on peut se demander si ces vers, écrits par des poètes qui relevaient de toute façon de ce qu'il est convenu d'appeler l'École d'Alexandrie, ne s'appliqueraient pas tout autant à Cléopâtre VII, la dernière souveraine d'une Égypte indépendante.

Car comment comprendre autrement le couple qu'elle forma avec Marc Antoine, des années après la disparition de César et le rêve évanoui qu'elle avait sans doute cru réaliser avec lui – à cela près qu'elle ne défiait pas tant les puissances célestes que, beaucoup plus, elle prétendait les manifester sur terre en se conduisant à sa guise et à sa convenance ?

De fait, je parlerai surtout de Cléopâtre ici – puisque c'est d'abord elle qui est en jeu, et qu'Antoine ne fut sans doute que le prétexte à un affrontement inexpiable entre Rome et « l'Orient » : d'ailleurs, au-delà de tous les conflits d'ambition entre Octave (le futur « empereur » Auguste) et

Marc Antoine, chacun se pensant l'héritier légitime de César, et chacun voulant dominer le monde alors connu, lorsque Octave, avant Actium, en – 31 av. J.-C., déclare la guerre, il prend bien soin de la déclarer à Cléopâtre pour marquer la nature idéologique de l'affrontement et affirmer que c'est bien de la conception du pouvoir qu'il s'agit.

Marc Antoine est en effet, d'abord, un soldat à la carrière sans doute prestigieuse, qui a gravi toutes les marches du *cursus honorum*, de la carrière des honneurs, et il a tout le côté « rustre » du militaire de l'époque, amateur de banquets et de vin, sensible au charme féminin qui ne lui a jamais beaucoup réussi...

Dans les vapeurs d'une (presque) perpétuelle ivresse, il succombera d'autant plus facilement aux attraits de Cléopâtre, et dans la divinisation qu'elle lui fait entrevoir, acquiescera à son rêve de « ré-ordonner » l'univers d'une façon tout étrangère à la tradition romaine.

Non pour diminuer ici l'ancien maître de cavalerie de César, mais simplement faire ressortir que ce qui se décide en ces temps bousculés de la République romaine agonisante est de l'ordre du Destin et, à beaucoup d'égards, d'une féroce lutte des cultures où tous les motifs géopolitiques sont inextricablement liés à une certaine conception du divin et de son intervention parmi les hommes.

Et d'abord, Cléopâtre est une femme... Chose impardonnable dans une Rome qui retentit encore des fulminations de Caton l'Ancien et qui considère toujours (malgré la réalité des choses : les mœurs évoluent très vite alors, et il n'est que de se rappeler le rôle de Fulvie, la sœur de Clodius, pour être édifié sur ce point) – une Rome, donc, qui considère toujours, « officiellement », qu'une femme est faite pour enfanter et assurer la lignée de son mari dans l'honneur et la dignité, certainement pas pour assumer le pouvoir qui, chose sérieuse entre toutes, ne peut échoir qu'à un homme.

Ensuite, bien que macédonienne d'origine, elle est considérée comme une Égyptienne, c'est-à-dire, pour un Romain traditionnel, de ces femmes d'Orient à la mollesse et à la lasciveté légendaires en qui l'on ne peut placer aucune confiance (et on verra plus loin comme la propagande d'Octave va se servir à plus soif de ce motif, jusqu'à l'imposer à notre imaginaire commun).

Non point, il faut bien l'avouer, que ce motif soit totalement faux : il suffit de savoir de quel côté l'on considère les choses – et s'il y a une certaine logique dans la position d'Octave (saura-t-il assez faire appel à

cette corde de la sensibilité romaine !), il faut se rendre compte qu'il existe une logique tout aussi rigoureuse du côté de Cléopâtre, et que c'est l'opposition entre deux *Weltanschauungen*, entre deux conceptions globales du monde, qui est mise en scène de la sorte.

Or, c'est cette dernière logique que j'essaie ici de déterminer. Cléopâtre, en effet, se veut l'« incarnation » du divin, et particulièrement, en cette Égypte qu'elle gouverne, de la déesse Isis. Plutarque nous assure qu'elle « portait la robe sacrée d'Isis et se comportait comme une nouvelle Isis ». Ce qui semblait évident à un Alexandrin devenait intolérable pour un enfant des sept collines : on n'est « déifié » qu'après sa mort et César lui-même, quoi qu'il prétendît de son ascendance vénusienne, ne le fut qu'après son assassinat – et encore, comme le rapporte Suétone, sur la foi de prodiges célestes qui manifestaient ce qu'en pensaient les dieux.

Lorsque Cléopâtre s'identifiait à Isis, il faut prendre conscience de ce que cela voulait dire à l'époque, puisque Isis était elle-même confondue avec Aphrodite (la concordance établie par les Grecs entre leur propre mythologie et le panthéon égyptien...), de même que, ce qui est dès lors rationnel (encore qu'on puisse aussi penser que les choses se sont passées en sens inverse), avec la déesse Hathor, qui est la déesse de l'amour, jusque dans ce qu'il peut avoir de plus profondément sensuel. Au fond, et de ce point de vue, Isis-Hathor et Aphrodite ne sont en effet, pour un Ancien, que les noms différents que l'on donne à une Puissance en définitive identique.

Avec une distinction qu'il faut toutefois introduire, qui était certainement incompréhensible à un Romain de souche et qui se réclamait de son héritage, à savoir que cet amour ouvrait précisément aux « sphères divines ». Comme Florence Quentin le relève avec beaucoup de finesse dans son *Isis l'Éternelle* : « Dimension érotique, donc, prêtée à Isis, mais dans le sens sacré du terme, c'est-à-dire dans la mesure où l'éros fait le lien entre le ciel et la terre, qu'il est unité et médiation du sexuel et du spirituel, et qu'il incarne une dynamique essentielle de la vie. »

Alors, entend-on cette scène que nous décrit Plutarque dans les *Vies des hommes illustres*, lorsqu'il raconte l'arrivée de Cléopâtre dans cette ville de Tarse où l'attend, en 41 av. J.-C., un Antoine trop sûr de lui : « Elle se mit à remonter le Cydnus sur un navire à la poupe d'or, avec des voiles de pourpre déployées et des rames d'argent manœuvrées au son de la flûte marié à celui des syrinx et des cithares. Elle-même était étendue sous un dais brodé d'or et parée comme les peintres représentent Aphrodite. [...] De

merveilleuses odeurs exhalées par de nombreux parfums embaumaient les deux rives. Le bruit se répandait partout que c'était Aphrodite qui, pour le bonheur de l'Asie, venait en partie de plaisir chez Dionysos. » Ce qu'il faut penser de cette assimilation de Marc Antoine à Dionysos, nous le verrons plus loin. Mais il demeure que Cléopâtre se prenait réellement pour cette Isis-Aphrodite – et si nous pouvions en douter, une stèle du musée du Louvre nous la montre en effet sacrifiant à la déesse du Nil, cependant que des documents attestent que, dans sa titulature, figurent au temple d'Hermontis, dans les environs de Thèbes, le « nom d'Horus » de « grande dame de perfection excellente en conseil » ainsi que de « Cléopâtre, la dame aimée de son père » (il s'agit ici de ce qu'on appelle son nom de Sa-Rè). D'autant que son « nom grec » est *Thea philopator* – et l'on sait que *thea* signifie la déesse...

Une femme de tête

Car il faut bien rompre ici avec une autre légende : celle qui veut que Cléopâtre fût d'une beauté fatale – cette légende à laquelle sacrifiait encore Pascal lorsqu'il affirma dans ses *Pensées* que, « si le nez de Cléopâtre eût été plus court, la face du monde en eût été changée ».

Que nenni ! a-t-on envie de dire. Les seuls portraits de Cléopâtre que nous ayons, sa figure reproduite sur des pièces de monnaie ou, par exemple, le buste (idéalisé, il faut bien le reconnaître) qui est conservé au musée des Antiquités de Berlin, ne nous offrent pas, en effet, une beauté si radieuse qu'on en soit ensorcelé : loin de la « sorcière égyptienne », elle a les traits plutôt lourds et le nez assez fort – et elle offre de toute manière le visage d'une bonne Macédonienne avec ses cheveux bouclés ramenés derrière les oreilles et le bandeau qui les retient sur le haut du crâne.

Même quelqu'un comme Plutarque en est parfaitement conscient : « Sa beauté, écrit-il, n'est point si incomparable, qu'elle puisse susciter dès l'abord étonnement et admiration. Mais son commerce a tant d'attrait qu'il est impossible de résister ; et les agréments de son visage, soutenus du charme de sa conversation et de toutes les grâces qui peuvent relever le plus heureux naturel, laissent un aiguillon qui pénètre jusqu'au vif... » Suit alors l'énumération de toutes les langues qu'elle sait parler, s'adressant à chacun en son idiome, et se servant à la perfection de cet « instrument à plusieurs cordes » que représente sa voix.

Autrement dit, si elle n'offre pas un corps à faire tourner les têtes, Cléopâtre bénéficie d'une solide formation intellectuelle – et elle n'a, de toute façon, en tant qu'Isis-Aphrodite, aucune retenue à observer, du moment que le partenaire potentiel se trouve du même rang qu'elle.

Si l'on ajoute que, à peu près aux mêmes moments, Isis est aussi devenue Isis-Tychè, celle qui représente la (bonne) Fortune sans laquelle il ne saurait y avoir de carrière glorieuse, on comprend facilement pourquoi Antoine est ébloui par cette souveraine orientale qui se dévoile ainsi à lui.

Encore plus si l'on fait confiance à Appien lorsqu'il note, au cinquième tome de ses *Guerres civiles*, que le général romain l'avait déjà remarquée, bien avant dans sa carrière, lorsqu'il commandait la cavalerie de Gabinus à Alexandrie – et que Cléopâtre n'était encore qu'une adolescente.

Faut-il le croire ? À nouveau, nous n'en savons rien ; sinon que, si Appien l'a écrit, c'est que beaucoup de ses prédécesseurs en histoire l'ont aussi avancé. Mais, méfions-nous des effets de propagande, usuels à cette époque !

Il suffit, dans notre conjecture, de relever que, s'évadant de la romanité traditionnelle – et sans doute parce que cela répond à beaucoup de ses penchants intimes – Marc Antoine cherche à tout prix à s'identifier quant à lui à Dionysos. Ne se fera-t-il pas désigner plus tard du surnom *Neos Dionysos* (le « Nouveau Dionysos ») – dans, aussi, une reprise évidente de la titulature revendiquée par certains des aïeux de celle qui va devenir son épouse ?

Marc Antoine joue pourtant sur deux tableaux en même temps : si Dionysos, le Dionysos des mystères d'Éleusis ou celui que révèrent les Orphiques, est le dieu démembré que les premiers Lagides ont identifié à Osiris en créant la figure de Sérapis, et s'il convient donc parfaitement à Cléopâtre, puisque ce Dionysos offre le visage grec de son « époux céleste » (« Il s'était fait représenter avec elle en peinture et en sculpture, nous rappelle ainsi Dion Cassius dans son *Histoire romaine*, prétendant lui-même être Osiris et Dionysos et elle, Séléné et Isis ») – ce Dionysos est évidemment aussi pour Antoine la figure exotique du Bacchus latin, c'est-à-dire le dieu Liber, le dispensateur de l'ivresse. Comme l'écrira quelque décennies plus tard Sénèque : « Il faut parfois en venir même jusqu'à l'ivresse, non point pour qu'elle nous submerge [encore que... dans le cas d'Antoine], mais pour qu'elle nous soulage : car elle efface les soucis [...] et le découvreur du vin n'a pas été appelé Liber parce qu'il libère la langue,

mais parce qu'il affranchit l'esprit de l'esclavage des soucis et le soutient, lui donne force, et le rend plus audacieux pour toutes les entreprises. »

Voilà qui tranche (et tranchera de plus en plus) avec la parcimonie d'Octave et la frugalité dont il se fait gloire, alors que Suétone, dans ses *Vies des douze Césars*, se fait un malin plaisir de noter comme il y était obligé par sa mauvaise santé : « En fait de nourriture [...], il était fort sobre et de goût presque vulgaire. Ce qu'il préférait, c'était le pain de ménage, les petits poissons, le fromage de vache pressé à la main et les figues fraîches. Il était également très sobre de vin par nature. »

Voilà donc planté le décor de la rivalité entre les deux hommes : d'un côté, un jouisseur invétéré qui pouvait se jeter à corps perdu dans la bataille, et de l'autre un jeune homme malingre, plutôt sale (il faut lire les notations du même Suétone à cet égard), et parfois très peureux (encore Suétone, mais quelqu'un qu'on ne peut suspecter de parti pris, en l'occurrence Plin l'Ancien, ne relève-t-il pas dans son *Histoire naturelle* que, tandis qu'Antoine se dépensait à la tête de ses troupes à la première bataille de Philippi contre les assassins de César, Octave, lui, « était malade, il prit la fuite et demeura caché trois jours dans un marais, souffrant, et, comme en font l'aveu Agrippa et Mécène, ayant le corps gonflé par une anasarque »).

La séduction d'Antoine par Cléopâtre, et par la suite, certainement, la véritable passion qu'il éprouva pour elle, fut donc du pain béni pour Octave : on n'était plus seulement devant la lutte pour le pouvoir de deux Romains, mais dans un affrontement (très réel par ailleurs) de la volonté de Rome de régenter le monde avec un modèle de société hellénistique où les souverains étaient, en quelques sorte, des dieux vivants ; où le supra-céleste jouait un grand rôle au contraire de la religion très formaliste de la ville de Romulus. En un mot, et pour le dire tout uniment, une vision de l'univers où Alexandrie serait devenue la capitale du nouvel empire, reléguant Rome au second plan et la supplantant définitivement. Il est vrai que le « danger » existait : l'attrait pour tout ce qui touchait à l'Orient – un exemple parmi tant d'autres – était si fort que, dès 43 av. J.-C., le triumvirat avait dû faire construire un temple à Isis, ou que l'admiration de la geste d'Alexandre régnait si fort sur les esprits que la fresque que nous connaissons tous, ne fût-ce que par reproduction, de la bataille d'Alexandre à Issos, est en réalité une mosaïque de la maison du Faune à Pompéi – et qu'elle date de la fin du II^e siècle av. J.-C.

On sait bien à ce sujet comme Octave ne recula devant rien pour imposer cette conception des choses... D'où le déchaînement de sa propagande à présenter Antoine comme soumis à Cléopâtre, et le thème de l'Égyptienne dont il fallait tout redouter.

Victime d'une terrible misogynie

Propagande sur laquelle nous vivons encore aujourd'hui pour une bonne part ; à laquelle emboîtèrent le pas tous les thuriféraires ou les nostalgiques de la grandeur de la ville à la louve, et à quoi contribuèrent tant de poètes ou d'historiens – même après la mort de celui qui, entre-temps, était devenu Augustus... N'est-ce pas Virgile qui écrit ainsi dans les *Catalectes* : « Antoine t'apporte, ô Rome, le lourd esclavage » ? Et le même auteur qui introduit à l'évocation de la bataille d'Actium, dans le chant VIII de l'*Énéide*, par ces mots sans appel : « D'un côté, Auguste César conduisant au combat les Italiens avec les Pères et le peuple, les Pénates et les Grands dieux. [...] De l'autre côté, avec une profusion barbare et des armes bigarrées, Antoine [...] traîne avec lui l'Égypte, les forces de l'Orient, Bactres tirés de l'univers. Misère ! une épouse égyptienne le suit » ? N'est-ce pas Horace qui fulmine dans les *Épodes* : « Des Romains, hélas ! (vous ne le croirez pas, temps futurs), des Romains vendus à une femme, portent pour elle ses bagages et ses armes : soldats, ils peuvent obéir en esclaves aux eunuques décrépits, et le soleil voit cette honte : la moustiquaire au milieu des enseignes militaires » ? N'est-ce pas Properce qui se déchaîne dans sa deuxième *Élégie* : « Ô Jupiter, quelle honte ! Une femme qui se vend ! Sans cesse il faudrait aller lui chercher des perles jusque dans l'Océan... » ? Et dans la troisième, si d'aventure on n'avait pas encore fixé son idée sur cette malheureuse Cléopâtre qui avait ainsi soumis Marc Antoine : « Que dire de cette femme qui apporta naguère la honte sur nos armes, de cette prostituée qui s'offrait à ses esclaves et qui, pour prix de ses faveurs, exigeait de son impudique époux qu'il lui ouvrît les portes de Rome [...] ? Fatale Alexandrie, terre prodigue en ruse, et toi, Memphis, que nos malheurs couvrirent tant de fois de sang, c'est sur votre sol, sur votre grève, que Pompée se vit ravir ses trois triomphes... Oui, la courtisane, reine de l'incestueuse Canope, a eu la prétention d'opposer à notre Jupiter l'aboyeur Anubis, de forcer le Tibre à subir les menaces du Nil » ? N'est-ce pas Ovide qui, dans les *Métamorphoses*, alors même qu'il règle en passant

son compte au légendaire Busiris, roi d'Égypte, se laisse aller à parler d'« une reine d'Égypte, épouse d'un général romain, qui tombera du trône après avoir, dans le fol orgueil de son hymen, menacé d'asservir le Capitole au Nil » ? N'est-ce pas le même Pline l'Ancien que nous avons déjà rencontré, qui parlera de Cléopâtre comme d'« une putain couronnée » ?

Et la liste serait longue des Anciens qui ont répété à satiété les mêmes jugements (tout en sachant comme, ignorants de ce que nous appelons la « propriété intellectuelle », les auteurs antiques se pillaient et s'inspiraient sans vergogne les uns des autres) : il faudrait aligner les noms de Sénèque, de Florus, de Lucain et, plus tard, de Flavius Josèphe ou de Dion Cassius qui fait ouvertement allusion à « quelque pratique de sorcellerie » – jusqu'à Eutrope qui ne craint pas d'avancer dans son *Abrégé d'histoire romaine* qu'Antoine « ralluma une affreuse guerre civile sur les conseils de son épouse Cléopâtre, reine d'Égypte, qui voulait, avec toute l'ardeur propre aux femmes, régner aussi sur Rome ».

Terrible misogynie qui en dit pourtant long sur la panique qu'on éprouva du côté de l'Aventin...

Et pourtant... Et pourtant, aujourd'hui, on peut légitimement se demander si tout cet épisode ne serait pas à réévaluer. Non seulement à travers l'acharnement que mit la fille de Cléopâtre, cette Cléopâtre-Séléné qui épousa le roi de Maurétanie, à racheter le souvenir de sa mère et à exalter tous les traits égyptiens qu'elle en avait reçus. Non seulement à travers les empereurs aussi différents que furent Caligula ou Néron (tous deux descendants de Marc Antoine, et si largement calomniés et incompris dans leurs tentatives de s'inspirer d'une Égypte qui s'obstinait à montrer l'exemple au monde), ou encore Domitien, le « terrible » Domitien qui ne dut la vie sauve, dans sa jeunesse, qu'à des desservants d'Isis – mais surtout en constatant que le grand tort de Cléopâtre fut sans doute d'avoir eu raison beaucoup trop tôt : les siècles suivants allaient le montrer, Alexandrie avait, dans l'ordre de l'esprit et de la culture, définitivement supplanté Rome – et après la dynastie des Sévère et leur lien avec ce qu'on dénomme aujourd'hui le Liban, le pouvoir allait passer à l'est, et très exactement à Byzance, avec les successeurs de Constantin qui seraient les représentants de Dieu sur terre.

Alors, ne serait-il pas temps de renoncer à notre fascination pour des auteurs qui étaient clairement « à la solde » d'une idéologie très particulière enracinée dans ce qu'on dénommerait de nos jours un « nationalisme

romain », et de relire l'Histoire d'un autre point de vue que celui auquel nos études classiques nous ont habitués ?

Et n'est-ce pas finalement l'inimitable Shakespeare qui avait raison, lorsqu'il traitait les poètes latins de « sales rimeurs » et de « nasilleurs » ; ou lorsque, vers la fin de sa pièce *Antoine et Cléopâtre*, il faisait soupirer à cette dernière qui s'adressait à sa suivante : « Oui, c'est certain, Iras. D'insolents porteurs de faisceaux nous rudoieront comme des filles publiques ; de simples rimeurs nasilleront sur nous des ballades ; des comédiens pressés nous parodieront à l'impromptu et joueront nos orgies d'Alexandrie. On représentera Antoine vaincu par l'ivresse ; et on verra quelque acteur criard singer la grande Cléopâtre dans l'attitude d'une prostituée » ?

Il arrive quelquefois que les artistes ont raison contre tous ceux qui se drapent dans leur (prétendue ?) science...

Et la question me taraude : dans son ouverture à un « au-delà » de la vie, dans sa prémonition de ce que pourrait être l'avenir, dans une sensualité qu'il n'est pas question de nier, mais qui ne reçoit son véritable éclairage que si on veut bien la rapporter à ce que sont les ébats des Immortels – si Cléopâtre était l'une de ces artistes qui « devinent » quel est le destin du monde et qui ouvrent les portes à ce que seront après elles les rêves de l'humanité ?

Sans oublier pour autant toutes ses intrigues, très réelles ; ni la duplicité, parfois, de ses moyens ; ni la gestion de ses intérêts mais, en même temps, de ceux de ce peuple dont elle avait la charge. C'est-à-dire cette façon qu'elle avait d'agir *dans* ce monde, tout en sachant qu'elle était la « présentification » de quelque chose qui n'était pas *de* ce monde...

TROISIÈME PARTIE

L'ÉGYPTE JUDÉO-CHRÉTIENNE

LES FILS D'ISRAËL EN ÉGYPTÉ

BIBLE ET ÉGYPTÉ

Thomas Römer

La grande narration de la Bible hébraïque, l'Ancien Testament des chrétiens, est construite, sur le plan narratif, autour de la sortie d'Égypte, qui apparaît comme l'événement fondateur du peuple hébreu. C'est le moment où Israël va rencontrer le dieu Yhwh (Yahvé ou Yahô ; à cause de la décision du judaïsme de ne plus prononcer le nom divin, la prononciation des quatre consonnes de ce nom n'est pas entièrement assurée ; nous employons dans la suite la prononciation Yahvé qui est utilisée dans les discours scientifiques ainsi que dans certaines traductions bibliques) qui décide de faire sortir les Israélites de la maison d'esclavage. Mais l'Égypte n'est pas seulement le point de départ de la construction mythologique de l'histoire du peuple hébreu. L'historien trouve des contacts avec l'Égypte tout au long de l'histoire des deux royaumes d'Israël et de Juda durant le 1^{er} millénaire avant notre ère. Et dans les textes bibliques, l'Égypte est également omniprésente, pas seulement dans les récits, mais aussi dans les textes prophétiques et poétiques. L'image qui se dessine alors de l'Égypte est ambivalente, elle oscille entre hostilité, admiration et présentation positive en tant que pays d'accueil. Les références à l'Égypte, abondamment disséminées dans la Bible hébraïque, encadrent d'une certaine manière les trois parties du canon juif. Dans le livre de la Genèse, on trouve, dès le chapitre 10, une référence à l'Égypte qui apparaît, dans la

« table des nations », comme descendant de Cham (Gn 10, 6) et le dernier livre, les Chroniques, mentionne, dans son dernier chapitre, l'intervention du roi égyptien précipitant la chute du royaume de Juda (2 Ch 36, 3-4).

De mitsraïm à Cham

L'hébreu utilise pour désigner l'Égypte le terme *mitsraïm*. La même racine se retrouve dans d'autres langues sémitiques, comme l'akkadien, l'ougaritique et le phénicien. En akkadien, *mitsrou* désigne la frontière, le territoire et la vocalisation hébraïque est celle d'un duel. Il pourrait donc s'agir d'une traduction de l'expression égyptienne *t3.wj*, signifiant « les deux pays », c'est-à-dire la Haute et la Basse-Égypte. L'autre nom que les Égyptiens donnèrent à leur pays, *km.t*, « le (pays) noir », se reflète peut-être dans le nom de Cham (à prononcer « kham ») qui apparaît dans le livre de la Genèse comme l'ancêtre des Égyptiens. Avant de nous tourner vers les discours bibliques sur l'Égypte, il convient de présenter quelques regards égyptiens sur « Israël ».

« Israël » vu par l'Égypte

La mention la plus ancienne du nom d'Israël se trouve dans un document égyptien, la stèle de victoire du pharaon Mérenptah (vers 1205 avant notre ère). On y lit l'affirmation suivante : « Défait est le pays des Tjehenou. Le Hatti est paisible. Canaan est dépouillé de tout ce qu'il avait de mauvais. Ascalon est emmené. Gezer est saisie. Yenoam devient comme si elle n'avait jamais existé. Israël est détruit, sa semence même n'est plus. La Syrie est devenue une veuve pour l'Égypte. Tous les pays sont unis ; ils sont en paix. »

Dans cette inscription, « Israël » désigne un groupe se trouvant probablement dans la montagne d'Éphraïm. Le pharaon se vante d'avoir anéanti Israël de sorte qu'il n'a plus de « semence » ou de « blé » (le mot égyptien pouvant désigner les deux choses). Il s'agit là, bien sûr, d'une rhétorique royale qu'il ne faut pas prendre à la lettre. Cette inscription indique cependant que les Égyptiens connaissaient un groupe du nom d'Israël, qu'ils considéraient comme suffisamment important pour y voir un facteur de désordre. Israël apparaît dans le récit de la victoire de Mérenptah comme un groupe « autochtone » ; rien n'indique que ce groupe se serait enfui d'Égypte. Aucun document égyptien ne peut corroborer le récit

biblique de la sortie d'Égypte. Plusieurs textes égyptiens mentionnent en revanche des « Habirou » se trouvant à la fois en Égypte et dans le Levant. Il ne s'agit pas d'un terme ethnique mais d'un terme sociologique utilisé pour désigner des marginaux, des mercenaires ou des brigands. Plusieurs documents égyptiens relatent des conflits entre le roi et ces Habirou qui sont tantôt capturés tantôt chassés d'Égypte. On postule souvent que le mot « hébreu » trouverait son origine dans le terme « habirou », mais ce rapprochement ne fait pas l'unanimité des spécialistes. Toujours est-il que certaines descriptions des Habirou dans les lettres d'el-Amarna (ville fondée au XIV^e siècle avant notre ère par le pharaon « monothéiste » Akhenaton) ou dans des documents égyptiens ne sont pas sans rappeler les conflits entre pharaon et les Hébreux dans le livre de l'Exode. La correspondance abondante, provenant des roitelets installés dans le Levant, fait des lettres d'el-Amarna une source historique de premier ordre pour comprendre la situation historique précédant la naissance d'une royauté israélite au début du I^{er} millénaire avant notre ère.

Les textes égyptiens de la deuxième partie du II^e millénaire mentionnent également des nomades « shasou » (ce terme dérive d'un mot égyptien signifiant « errer »). Dans une inscription du pharaon Amenophis III (vers 1370 avant notre ère), on trouve une liste de nomades avec indication de leur territoire et, parmi eux, des shasou accompagnés du terme « yhw3 » qui pourrait désigner le dieu Yahvé (ou peut-être aussi la montagne sur laquelle cette divinité résidait). Selon les documents égyptiens, les premiers vénérateurs de Yahvé auraient donc été des nomades dans le désert entre le Levant et l'Égypte, en territoire édomite. Ainsi, les documents égyptiens sont d'un grand intérêt pour l'historien cherchant à reconstruire les origines d'Israël et de la vénération de Yahvé. Durant l'époque des deux monarchies jusqu'à la chute de Samarie en 722 et celle de Jérusalem en 587 avant notre ère, l'influence politique et économique de l'Égypte sur Israël et Juda a été importante à en croire les textes bibliques ainsi que l'iconographie et la glyptique (la fabrication des sceaux-cylindres). On trouve dans les territoires d'Israël et de Juda de nombreux sceaux égyptianisants et certaines conceptions cultuelles, notamment en Juda, semblent également influencées par l'Égypte, comme les *séraphins* mentionnés dans la vision d'Ésaïe (Es 6) ou la statue du serpent Nehoushtân installé dans le temple de Jérusalem (2 R 18, 4). Curieusement, aucun texte égyptien ne mentionne directement Israël ou Juda durant cette époque. La campagne palestinienne

de Sheshonq (vers 930 avant notre ère) consignée dans un relief à Karnak donne une liste de localités vaincues en Israël : Jérusalem n'est pas mentionnée parmi les localités conquises, contrairement à ce qu'affirme la Bible (1 R 14, 25-26), ce qui pourrait indiquer que le petit royaume de Juda n'était pas encore assez prospère pour intéresser les Égyptiens. Aucun document égyptien ne mentionne la campagne palestinienne de Néchao II qui profite du déclin assyrien et qui, selon le récit biblique, tue le roi Josias (2 R 23) et installe son successeur. De même, pour Psammetique II (595-589), dont la Bible rapporte des campagnes militaires, il n'existe qu'un obscur document démotique écrit environ quatre-vingt-dix ans plus tard qui parle d'une campagne du pharaon accompagné de prêtres dans le « pays des Syriens », sans montrer un intérêt particulier pour le royaume de Juda. Ce désintérêt de l'Égypte pour ses petits voisins dans le Levant contraste avec la place centrale que les références à l'Égypte occupent dans la Bible.

De la malédiction à la réhabilitation

La Table des nations présente, après le Déluge, les peuples de la terre comme étant issus des trois fils de Noé, Sem, Cham et Japhet : « Les fils de Cham furent : Coush, Égypte, Pouth et Canaan » (Gn 10, 6). Auparavant, se trouve cependant un récit qui fait apparaître une grande hostilité vis-à-vis de l'Égypte. Après le Déluge, Noé découvre la vigne, la cultive et fait l'expérience de l'ivresse. Cham « voit alors la nudité de son père », les deux autres frères couvrent le père et, lorsque Noé se réveille, il maudit Canaan, un des fils de Cham (Gn 9, 20-25). Le sens exact de l'épisode n'est pas clair. Cham a-t-il violé son père (l'expression « voir la nudité de quelqu'un » peut avoir un tel sens) ou simplement, de manière impudique, contemplé son père dénudé ? Toujours est-il que cette histoire donne une image très négative de Cham. De nombreux commentateurs juifs et chrétiens ont vu, pendant des siècles, dans ce texte, une légitimation de l'infériorité de la race noire dont Cham serait l'ancêtre. Cependant, le texte biblique présente Cham non seulement comme l'ancêtre des Coushites, des Éthiopiens mais aussi des Égyptiens et de Canaan. L'auteur biblique dénote ici une vision très négative de l'Égypte (il savait sans doute que le pays de Coush et l'Égypte faisaient, durant le 1^{er} millénaire, souvent partie du même royaume et que les pharaons de la XXV^e dynastie étaient d'origine

coushite) et de Canaan, qu'il considère comme les deux ennemis exemplaires d'Israël et qu'il réunit sous un même ancêtre.

Cette vision négative de l'ancêtre égyptien est contrebalancée par l'histoire de la descente du patriarche Abraham en Égypte, histoire qui tourne également autour d'une transgression d'ordre sexuel. Le récit de la Genèse (12,10-20) raconte comment Abraham descend, à la suite d'une famine, en Égypte. Il craint d'être tué par les Égyptiens qui voudraient s'emparer de sa belle épouse Sarah et propose à celle-ci de se faire passer pour sa sœur. Ainsi Sarah finit par entrer dans le harem du pharaon qui donne à Abraham, son prétendu frère, une dot considérable. Yahvé pour réparer cette transgression envoie des plaies à pharaon qui réagit immédiatement, rend à Abraham sa femme et le laisse partir d'Égypte. Cette histoire fait clairement allusion à l'épopée de la sortie d'Égypte : les termes « frapper » et « laisser partir » se retrouvent dans l'histoire de l'Exode. En revanche, le roi d'Égypte est dépeint (Gn 12) d'une manière très positive. Contrairement au pharaon de l'Exode, il prend l'initiative de laisser rentrer le patriarche dans son pays et il accepte la sanction de Yahvé, bien qu'il n'ait commis aucune faute consciemment. De plus, il laisse à Abraham ses cadeaux, contrairement à l'histoire de l'Exode où les Israélites doivent prendre de force les richesses de l'Égypte. Apparemment, Gn 12,10-20 a été conçu comme une « contre-histoire » de celle de l'Exode, comme une réhabilitation de l'Égypte et de son roi. D'une certaine manière, Gn 12,10-20 prépare l'histoire de Joseph à la fin du livre de la Genèse où l'Égypte apparaît comme une terre d'accueil.

La descente en Égypte, la diaspora égyptienne et le roman de Joseph

Lorsque les Babyloniens s'emparent du royaume de Juda en 587 avant notre ère, détruisant la ville de Jérusalem et déportant la classe aisée à Babylone, une partie des Judéens restée dans le pays cherche refuge en Égypte (cf. 2 R 25 et Jr 42-44). Le livre de Jérémie atteste des communautés judéennes dans plusieurs régions du nord de l'Égypte (Jr 44,1 : Migdol, Daphné, Memphis, Patros). L'oracle prophétique attribué à Jérémie : « Memphis deviendra une étendue désolée, brûlée, inhabitée » (Jr 46,15-16) pourrait refléter la campagne égyptienne du roi perse Cambyse vers 525 avant notre ère.

Les rédacteurs des livres de Jérémie et d'Ézéchiel furent apparemment hostiles aux Judéens installés en Égypte au début de l'époque perse. Plusieurs textes du livre d'Ézéchiel reprochent aux Judéens de « se prostituer » depuis toujours à l'Égypte (Ez 16 et 23). Ez 20 reproche aux Israélites d'avoir depuis toujours préféré le culte égyptien aux exigences du dieu d'Israël. Cette polémique vise peut-être aussi la communauté juive installée à Éléphantine, en face de Syène. Celle-ci n'est pas directement mentionnée dans la Bible mais bien connue grâce à des documents qu'on y a trouvés et rédigés en araméen. Ces documents montrent que la communauté trouve son origine dans l'installation de mercenaires juifs aux alentours, vers la fin du VII^e siècle avant notre ère. Encore à l'époque perse, les juifs d'Éléphantine vénéraient le dieu d'Israël sous le nom de Yahô en compagnie de deux autres divinités (Anat et Ashim-Béthel) à la manière des triades égyptiennes.

Contrairement aux rédacteurs des livres d'Ézéchiel et de Jérémie, le roman de Joseph (Gn 37-50), que l'on peut caractériser de « nouvelle diaspora », fait apparaître une vision positive de la diaspora égyptienne et présente les relations entre l'Égypte et les descendants du patriarche Jacob d'une manière presque irénique (dans une attitude cherchant la paix et la concorde). Il présuppose une bonne connaissance de l'Égypte de la deuxième partie du I^{er} millénaire avant notre ère. Comme l'a démontré l'égyptologue Donald Redford, de nombreux noms égyptiens et de nombreuses coutumes qui apparaissent dans ces récits sont surtout attestés dans des documents égyptiens des époques perse et hellénistique, ce qui confirme une datation de l'histoire de Joseph à l'époque achéménide. L'histoire de la « tentation » du beau Joseph, que la femme de son maître essaie de séduire, s'inspire probablement d'un conte égyptien, le « conte des deux frères ». Ce conte relate, comme le récit de Gn 39 l'amour puis la haine d'une femme plus âgée pour un jeune homme qui se refuse à ses avances et qu'elle accuse alors, pour se venger, d'avoir voulu la violer.

L'histoire de Joseph à laquelle, dans la Bible hébraïque, seul le Psaume 105 fait allusion, raconte la carrière du jeune fils de Jacob, vendu par ses frères en Égypte où il connaît une ascension fulgurante qui profite à toute la famille, avec laquelle il se réconciliera à la fin de l'histoire. Joseph devient le vizir ou chancelier du pharaon et épouse une femme égyptienne Aséneth (« celle appartenant à la déesse Neith »), fille d'un prêtre de surcroît (Gn 41, 50-52). Les deux enfants qui naissent de cette union, Éphraïm et

Manassé, ancêtres de deux tribus israélites importantes, sont, selon l'histoire de Joseph, à moitié égyptiens. Contrairement à l'histoire de l'Exode, Joseph et le pharaon n'ont pas de conflit théologique, tous les deux reconnaissent le même dieu universel, appelé « Élohim », signifiant « dieu » ou « des dieux ». À l'exception des quelques passages du chapitre 39, qui ont probablement été ajoutés plus tard, l'histoire de Joseph n'utilise pas le tétragramme mais parle de dieu d'une manière universaliste. Le roi d'Égypte fait preuve d'une hospitalité sans faille en invitant toute la famille de Joseph à s'installer en Égypte et à y séjourner à sa guise.

Le roman de Joseph se présente alors comme un véritable plaidoyer pour la cohabitation entre Juifs et Égyptiens. Joseph incarne la réussite exemplaire d'un Juif en Égypte, puisqu'il arrive à s'intégrer parfaitement dans le milieu égyptien malgré des circonstances de départ peu favorables. D'ailleurs, Joseph meurt en Égypte et son corps est embaumé comme celui d'un haut fonctionnaire égyptien. Enfin, ce roman montre que c'est grâce à l'exil égyptien de Joseph que les « frères judéens » ont été sauvés, insistant de ce fait sur l'importance économique et intellectuelle de la diaspora égyptienne pour le judaïsme naissant. Le roman de Joseph prélude ainsi l'essor énorme que prendra le judaïsme égyptien à l'époque hellénistique. C'est aux Juifs d'Alexandrie que nous devons la traduction du Pentateuque en grec au III^e siècle avant notre ère.

L'image très positive de l'Égypte qui se trouve à la fin du livre de la Genèse contraste avec l'image d'une Égypte opprimante qui ouvre le livre biblique suivant, celui de l'Exode.

La sortie d'Égypte, le mythe fondateur de la Bible hébraïque

Dans la Bible hébraïque, la sortie d'Israël d'Égypte fonctionne comme le mythe fondateur par excellence. « Je suis Yahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude, tu n'auras pas d'autres dieux face à moi » (Ex 20, 2-3 et Dt 5, 6-7). Le début du Décalogue résume bien le credo officiel sur lequel vont se mettre d'accord les différents milieux intellectuels juifs qui, entre 400 et 350 avant notre ère, éditent le Pentateuque, lequel devient le fondement du judaïsme émergent. Selon le livre du Deutéronome, la confession de foi que chaque Israélite est censé proclamer est la suivante : « 5 Mon père était un Araméen en perdition ; il est descendu en Égypte avec peu de gens pour y séjourner en immigré ; là,

il est devenu une nation grande, forte et nombreuse. 6 Les Égyptiens nous ont maltraités, affligés et soumis à une dure corvée. 7 Nous avons crié vers Yahvé, le Dieu de nos pères. Yahvé nous a entendus et il a vu notre affliction, notre peine et notre oppression. 8 D'une main forte, d'un bras étendu, par une grande terreur, avec des signes et des prodiges, Yahvé nous a fait sortir d'Égypte. 9 Il nous a amenés dans ce lieu et il nous a donné ce pays, un pays ruisselant de lait et de miel » (Dt 26).

La sortie d'Égypte sous la conduite de Moïse, qui n'est pas mentionnée dans les confessions de foi, est décrite en détail dans la première partie du livre de l'Exode (Ex 1-15) ; elle y apparaît comme le début de l'histoire entre Yahvé et Israël qui arrache les Israélites au pouvoir du pharaon afin de les mettre à son service. Les Hébreux qui avaient été au service du roi d'Égypte deviennent les serviteurs de Yahvé. Dans le grand récit de l'Exode (Ex 1-15), Yahvé manifeste sa supériorité face au pharaon et aux dieux qu'il représente. Lorsque Moïse, accompagné de son frère Aaron, demande à pharaon de laisser partir les Hébreux pour qu'ils servent leur dieu Yahvé, le roi d'Égypte affirme ne pas connaître cette obscure divinité nomade (Ex 5,1-2). À la fin de l'histoire, pharaon et son armée font l'expérience de la puissance de Yahvé lorsqu'ils sont noyés dans la mer des Joncs, comme jadis l'humanité fut noyée par les eaux du Déluge (Ex 14).

Il n'est pas exagéré de dire que l'affirmation « Yahvé nous a fait sortir d'Égypte » constitue le centre et le fondement de la Bible hébraïque. L'origine de cette tradition est difficile à cerner. Elle a été très importante au moment de la fondation du royaume d'Israël (le « royaume du Nord »). Selon le récit de 1 Rois 12, le premier roi du Nord, Jéroboam, considéré par les auteurs bibliques comme un apostat, fait construire les sanctuaires de Bethel et Dan comme sanctuaires concurrents de celui de Jérusalem (la mention de Dan ici est une rétroprojection du VIII^e siècle, de l'époque de Jéroboam II car, avant cette époque, cette région ne faisait pas partie d'Israël). Jéroboam fait alors construire des figures taurines de Yahvé comme représentation du dieu qui a fait sortir Israël d'Égypte (1 Rois 12, 28-29). Si le récit biblique contient un noyau historique, on peut en déduire que la tradition d'une sortie des Hébreux d'Égypte existait déjà vers la fin du X^e siècle avant notre ère. La question des contours primitifs de cette tradition et de son historicité est épineuse. Rappelons qu'aucun document égyptien ne mentionne un événement comparable à la sortie d'Égypte telle qu'elle apparaît dans le récit biblique, et le récit du livre de

l'Exode ne donne pas d'indications chronologiques précises. Ainsi, le roi d'Égypte qui affronte Moïse et Aaron ne porte pas de nom, ce qui montre que les auteurs bibliques voulaient plutôt insister sur les « figures » qui s'affrontent : pharaon représentant la culture égyptienne ainsi que le panthéon immense des dieux égyptiens et Moïse représentant le dieu d'Israël que le roi d'Égypte prétend ne pas connaître, mais dont il devra finalement reconnaître la supériorité. Doit-on conclure que la tradition de la sortie d'Égypte est dépourvue de tout fondement historique ? On peut, à titre d'hypothèse, suivre l'idée de l'égyptologue Jan Assmann selon laquelle la sortie d'Égypte n'a pas un noyau historique mais est le résultat de l'assemblage de différentes traces de mémoires, comme l'expulsion d'Égypte des pharaons « Hyksos », les « souverains d'un pays étranger » de provenance du Levant qui ont gouverné l'Égypte pendant un siècle avant d'être chassés vers 1540 avant notre ère. Une autre « trace de mémoire » réside peut-être dans la présence des Habirou en Égypte et en Canaan, déjà mentionnée, dont les documents égyptiens relatent l'utilisation comme mercenaires ainsi que l'expulsion, en cas de conflit avec les autorités égyptiennes.

Moïse l'Égyptien

Le même problème d'historicité se pose pour Moïse qui, selon la Bible, est l'agent par lequel Yahvé s'oppose d'abord au pharaon et fait finalement sortir les Israélites d'Égypte, en lui demandant de séparer les eaux de la mer pour frayer aux Israélites un chemin au milieu. Selon le récit biblique, Moïse a une double identité (Ex 2,1-10). Il est né d'une Israélite de la tribu de Lévi (son père est curieusement absent) et devient après son exposition le fils adoptif de la fille du pharaon. Cette double origine de Moïse se reflète aussi dans l'explication de son nom, curieusement donné par la fille de pharaon. Normalement, un enfant reçoit son nom immédiatement après sa naissance mais, dans le récit de l'Exode (Ex 2), la mère biologique de Moïse s'abstient de cet acte. L'enfant reste sans nom jusqu'à son adoption par la fille du pharaon. Celle-ci explique cette appellation par un mot hébreu très rare signifiant « tirer » : « et elle lui donna le nom de Moïse. Elle dit : “Oui, c'est des eaux que je l'ai tiré.” » Cette explication est néanmoins boiteuse. Selon l'hébreu, le mot *moshé* serait un participe actif ; il faudrait donc traduire « celui qui tire » (l'auteur d'Ésaïe 63,11, un texte

de l'époque perse, a vu ce problème et a essayé d'expliquer le nom par le fait que Moïse est celui qui a tiré le peuple d'Israël hors de l'oppression égyptienne). Étymologiquement, il ne fait aucun doute que le nom Moïse est d'origine égyptienne, il s'agit de la transcription d'une racine égyptienne *m-s-j* qui signifie « engendrer », « enfanter ». Cette racine se trouve dans de nombreux noms de pharaons célèbres, comme Ramsès (« engendré par Ré »), Thoutmosis (« engendré par Thot »), etc. Le nom de Moïse constitue une forme abrégée de ce nom, sans l'élément divin. C'est peut-être dû au narrateur qui voulait omettre toute référence à une divinité égyptienne, mais de tels noms abrégés sont également attestés en Égypte. Il est évident que l'auteur du récit était conscient de l'origine égyptienne du nom de Moïse. C'est pour cette raison qu'il faut attendre l'arrivée de l'enfant auprès de la princesse égyptienne pour qu'il reçoive son nom. Avant ce « baptême », le narrateur se réfère à Moïse en utilisant le mot hébreu *yèlèd*, « enfant », qui dérivant d'une racine « engendrer », « enfanter », est l'équivalent de l'égyptien *m-s-j*.

Ce nom égyptien ne signifie pas nécessairement que Moïse a été un Égyptien, en revanche, il est le signe d'une tradition relativement ancienne car il est difficilement imaginable qu'on ait inventé pour le héros de l'Exode un tel nom égyptien. Le récit de l'Exode (Ex 2) montre d'ailleurs la difficulté de trouver pour ce nom une explication fondée sur l'hébreu. De plus, plusieurs compagnons du Moïse biblique portent également des noms égyptiens : son frère Aaron (« grand est le nom [du dieu] ») et son petit-fils Pinhas (« le noir » ou le « Nubien »), ainsi que sa sœur, Miriam (« la bien-aimée »). Les textes égyptiens de la fin du II^e millénaire avant notre ère évoquent plusieurs hauts fonctionnaires, originaires du Levant, et portant, à côté de leurs noms sémitiques, des noms égyptiens avec la racine *m-s-j*. Sous Ramsès II (1279-1213) et, peut-être encore, sous Ramsès III, un sémite originaire de la Transjordanie, du nom de Ben-Ozen, est chargé par le roi de surveiller l'exploitation minière à Timna et intervient apparemment comme médiateur dans un conflit qui oppose les corvéables *Shosou* aux contrôleurs égyptiens. Sous Séthi II (1200-1194), apparaît un certain Beya, qui se présente, dans un ostrakon, comme majordome du roi. Il porte le nom égyptien Ra-msès-kha-em-netherou (« Ramsès est la manifestation des dieux ») et semble s'allier avec des Habirou pour prendre le pouvoir, avant d'être arrêté et condamné à mort. Certains traits de ces personnages peuvent être mis en relation avec le Moïse biblique, mais il est impossible

d'identifier l'un ou l'autre au « Moïse historique ». Ainsi, le Moïse de l'histoire nous échappe. Des spéculations de toutes sortes demeurent bien entendu possibles, mais on aurait tort de leur donner plus d'importance qu'au Moïse des textes bibliques. Une spéculation hasardeuse, mais très populaire, veut rapprocher le Moïse historique du pharaon monothéiste Akhenaton.

Moïse et Akhenaton

La « révolution monothéiste » du pharaon Akhenaton (v. 1344-1328), qui avait banni tous les dieux d'Égypte et érigé Aton comme le dieu unique, est-elle à mettre en relation avec la figure de Moïse ? Selon de nombreux savants, y compris Sigmund Freud, Moïse aurait été un disciple de ce roi, voire le roi lui-même. Cette identification est déjà attestée à la fin du IV^e siècle avant notre ère chez le prêtre égyptien Manéthon, qui raconte l'histoire d'un dénommé Osarsiph (Akhenaton) expulsé d'Égypte avec une bande d'impurs et qui change son nom en Moïse. Cette tradition anti-juive était probablement connue des intellectuels juifs qui ont édité la Torah et a donc pu jouer un certain rôle dans la construction de la figure de Moïse. Sur le plan historique, un rapprochement de Moïse et d'Akhenaton n'est guère plausible. D'abord, il existe un grand décalage chronologique entre l'époque d'Akhenaton et la formation du peuple hébreu. Ensuite, le monothéisme cosmique d'Akhenaton (si on peut vraiment parler de monothéisme) reste fortement marqué par l'idéologie royale ; il est très éloigné de l'idée du Dieu « un » ou « unique » que les auteurs bibliques attribuent à l'enseignement de Moïse, qui, en réalité, ne se fait jour qu'à partir du VII^e siècle avant notre ère.

Moïse, Couth et l'Égypte

En Égypte, les VIII^e et VII^e siècles avant notre ère sont marqués par l'antagonisme entre les Couthites (les Nubiens) et les Saïtes ; durant plus d'un siècle, les « pharaons noirs » contrôlent l'ensemble de l'Égypte avant d'être détrônés par Psammétique I^{er} de la dynastie saïte (vers 664). Cet antagonisme a marqué certaines traditions sur Moïse dans le Pentateuque et en dehors de la Bible.

Dans la diaspora juive égyptienne, naît alors une tradition qui fait de Moïse un chef de guerre envoyé par le pharaon pour combattre les Éthiopiens. Sur place, Moïse se fait aimer des Éthiopiens et épouse une princesse éthiopienne. Cette tradition se trouve avec des variantes chez Artapan (de l'œuvre duquel Eusèbe cite des extraits dans la *Préparation évangélique*, livre IX) et chez Flavius Josèphe (*Antiquités juives*, II). La Bible garde le souvenir de cette tradition dans le récit des Nombres (Nb 12), où Moïse est accusé par Miriam et Aaron d'avoir épousé une femme couchite. Mais Dieu punit Miriam qui avait critiqué la femme noire de Moïse en lui envoyant une maladie de peau qui la rend « blanche comme la neige » (Nb 12,10). Le thème de la femme éthiopienne de Moïse peut suggérer comme origine la colonie judéenne d'Éléphantine, en face de l'Éthiopie, où se trouvaient de nombreux mercenaires qui ont légitimé le fait d'épouser des femmes éthiopiennes, par l'exemple de Moïse lui-même.

Les relations conflictuelles entre l'Égypte et l'Éthiopie se reflètent aussi dans certains récits des « plaies d'Égypte » (en Ex 7) – qui rappellent les joutes magiques (transmises dans des contes démotiques) entre le roi d'Égypte et celui de Méroé, l'antique capitale du pays de Couch. Les prodiges magiques sont cependant déjà connus dans des contes égyptiens plus anciens, ainsi ceux des magiciens de Kheops dans le papyrus Westcar qui relate la fabrication d'un crocodile à partir de cire ou le partage des eaux d'un lac, thèmes qui se retrouvent dans le bâton transformé en dragon (Ex 7) et la traversée de la mer (Ex 14).

Sagesse égyptienne et sagesse biblique

La sagesse biblique telle qu'elle s'exprime dans le livre des Proverbes révèle maints parallèles avec la sagesse égyptienne. La tâche principale des sages égyptiens était de former les jeunes hommes pour leur permettre de vivre dans la société en conservant l'ordre qui la gouverne. Cette notion d'ordre de la société ou du monde, *maât* en égyptien, est une clé importante pour comprendre la sagesse biblique. La *maât* désigne l'état juste de la nature et de la société tel qu'il a été fixé par le dieu créateur. Elle englobe tout ce qui est exact, correct : l'ordre, le droit, la justice. La *maât* ne peut être imposée par la force ou être comprise comme un concept statique ; elle n'est pas non plus une loi immuable. Ce qui importe, c'est d'avoir la bonne attitude de départ : il faut essayer durant toute sa vie de vivre conformément

à la *maât*. Mais le vrai sage est également conscient qu'il ne percera jamais tous les secrets de celle-ci ; il doit donc constamment chercher à comprendre, en acceptant de ne pouvoir tout comprendre. Les deux termes bibliques qu'on peut mettre en rapport avec la *maât* sont *shalom* (« paix ») et *tsedaqah* (« justice »). Ces deux termes visent en effet l'état de la société que le sage est appelé à rechercher et à maintenir.

Les Égyptiens ont représenté la *maât* sous les traits d'une jeune femme portant comme coiffe le hiéroglyphe de son nom : une plume droite, symbolisant à la fois l'écriture, la droiture, la souplesse mais aussi la fragilité. La *maât*, garantie par le ou les dieux créateurs, devient elle-même, dans certains textes, une déesse, qui secourt le dieu créateur lors de son œuvre. Cette conception est très proche de la sagesse personnifiée en Proverbes 8. Dans ce discours, la Sagesse (*Hokmah*) souligne son caractère divin, elle ressemble en effet à une déesse comme la *maât*. C'est Yahvé même qui a engendré la sagesse comme « prémisse » (Pr 8, 22), elle précède donc la création du monde et elle est en quelque sorte le vis-à-vis de Dieu lors de la création. Elle est pour ainsi dire la maîtresse d'œuvre par laquelle Yahvé réalise sa création (Pr 8, 30) et elle réjouit Dieu en jouant pour lui dans le ciel. La sagesse rend un culte joyeux à Dieu, mais elle est également présente sur terre. Et comme Dieu trouve ses délices dans la sagesse, celle-ci trouve ses délices parmi les hommes. Elle a donc une fonction de médiatrice entre Dieu et l'humanité. L'homme a besoin d'elle, mais il ne pourra ni la maîtriser ni comprendre ses origines. Les sages égyptiens ne diraient pas autre chose de la *maât*.

Le livre des Proverbes est en réalité une bibliothèque qui se compose de sept livrets rédigés à diverses époques et représentant des stades différents de la sagesse israélite. L'influence égyptienne sur la sagesse biblique est particulièrement perceptible dans le troisième livret qui contient dans sa première partie (Pr 22, 17-23, 11) le condensé d'un texte égyptien, appelé « Sagesse d'Amen-em-opé », rédigé entre 1100 et 1000. Ce texte a joui d'une grande popularité durant tout le 1^{er} millénaire avant notre ère. La dépendance littéraire du texte biblique par rapport à son modèle égyptien est évidente. Ainsi Amen-em-opé conclut son discours par l'exhortation suivante : « Lis bien ces trente chapitres : ils sont distrayants et attractifs » (AM XXVII, 7-8), l'auteur des Proverbes a recopié cette recommandation : « N'ai-je pas écrit pour toi trente instructions, en matière de conseils et de connaissance ? », sans que l'on arrive vraiment à délimiter ces trente

chapitres ou conseils. La sagesse d'Amem-em-opé reflète le contexte social de la sagesse égyptienne, qui est la cour royale : « Le scribe expert en sa charge est trouvé digne d'un homme de cour » (AM VII, 16-17). L'auteur des Proverbes bibliques partage la même opinion : « As-tu vu un homme habile dans son ouvrage ? Il se tient devant des rois, il ne se tient pas devant des gens obscurs » (Pr 22, 29). Le texte égyptien insiste sur l'importance de la justice et de la protection du faible : « Garde-toi de voler un malheureux et de t'emporter contre un faible. Ne déplace pas les bornes en bordure des champs (AM IV, 4-5 ; VII, 12). Quant à l'auteur de l'adaptation judéenne, il recommande à son tour : « Ne dépouille pas le faible : c'est un faible ! Et n'écrase pas l'homme d'humble condition en justice. Ne déplace pas la borne ancienne que tes pères ont posée » (Pr 22, 22.28).

Sagesse égyptienne et sagesse biblique sont encore tout à fait analogues en ce qui concerne, par exemple, l'appréciation de l'irascible. Le conseil suivant : « Ne fraternise pas avec l'impulsif ; ne t'approche pas de lui pour converser » (AM XI, 13-14) se retrouve ainsi dans la Bible : « Ne te fais pas l'ami d'un homme irascible et ne va pas avec l'emporté » (Pr 22, 24).

Un thème classique de la sagesse égyptienne est le bon comportement à table. Plus qu'aujourd'hui, l'ordre à table était un indicateur de hiérarchie sociale. On ne servait pas à tous les convives les mêmes plats et il fallait apprendre à se contenter de ce qu'on avait dans son assiette sans convoiter les mets qui étaient servis aux personnages d'un rang supérieur : « Ne mange pas le pain en présence d'un notable et n'y mets pas la bouche en premier. Si tu en as assez de faire semblant de mastiquer, contente-toi de ta salive. Regarde le bol qui est devant toi et qu'il suffise à tes besoins » (AM XXIII, 13-18). L'auteur des Proverbes reprend les mêmes conseils pour son auditoire : « Si tu es à table avec un notable, fais bien attention à ce qui est devant toi ; mets un couteau sous ta gorge, si tu as trop d'appétit. Ne désire pas ses bons plats : c'est un aliment trompeur » (Pr 23, 1-3). Ces textes nous apprennent qu'une invitation à manger chez un supérieur était une affaire potentiellement dangereuse. Si l'on ne savait pas se comporter selon l'étiquette, on risquait sa carrière, voire sa vie. Le discernement et la maîtrise de soi étaient donc des qualités indispensables pour un sage, qu'il fût égyptien ou israélite.

La modération en toute chose est également un souci de la sagesse d'Amem-em-opé que l'on retrouve dans les Proverbes : « Ne te fatigue pas à chercher l'abondance, ce que tu as, que cela te suffise. Si des richesses

arrivent par le vol, elles ne passeront pas la nuit chez toi [...], elles se font des ailes comme des oies et s'envolent vers le ciel » (AM IX, 14-17 ; X, 4-5) ; « Ne te fatigue pas à acquérir la richesse, cesse d'appliquer à cela ton intelligence. Tes yeux se lèvent vers la richesse ? Il n'y a plus rien ! Car elle se fait des ailes et, comme l'aigle, elle s'envole vers le ciel » (Pr 23, 4-5). On constate que les oies égyptiennes ont été remplacées dans le texte biblique par des aigles, plus courants dans le Levant.

Ces exemples attestent l'influence de la sagesse égyptienne sur la sagesse biblique ; l'auteur du livret sept des Proverbes avait apparemment une connaissance précise de la sagesse d'Amem-em-opé.

D'autres auteurs bibliques ont peut-être également eu une connaissance directe de textes égyptiens, comme l'auteur du roman de Joseph. La prophétie de Néferty, composée au début du II^e millénaire avant notre ère mais encore connue à l'époque hellénistique, annonce pour l'Égypte une série de catastrophes décrites sur un ton apocalyptique. « Les eaux de l'Égypte seront taries, on pourra les traverser à pied. [...] Les ennemis feront leur apparition à l'Est, les Asiatiques descendront en Égypte. » L'oracle contre l'Égypte, en Ésaïe (Es 19), semble s'inspirer de cette prophétie : « Je livrerai les Égyptiens au pouvoir de maîtres rudes, un roi puissant dominera sur eux, oracle du Seigneur, Yahvé des armées. Les eaux disparaîtront de la mer, le Fleuve tarira et se desséchera » (Es 19, 4-5). L'annonce de la dévastation de l'Égypte fait contraste avec son image de pays quasi paradisiaque.

Égypte, terre de richesses et de refuge

Le thème de la richesse de l'Égypte se retrouve fréquemment dans la Bible. Dans le récit de la séparation d'Abraham et de Lot dans la Genèse (Gn 13), Lot s'installe dans la région de la mer Morte, que l'auteur imagine comme une terre extrêmement fertile avant la destruction de Sodome et Gomorrhe : « Lot leva les yeux et regarda tout le district du Jourdain : il était tout entier irrigué. Avant que Yahvé n'eût détruit Sodome et Gomorrhe, il était jusqu'à Tsoar comme le jardin de Yahvé, comme le pays d'Égypte » (Gn 13,10). L'abondance de nourriture en Égypte est un motif récurrent dans les plaintes du peuple qui, au désert, regrette d'avoir dû quitter l'Égypte et ses pots de viande (Nb 11, 5 ; 20, 5). Et même les auteurs du livre du Deutéronome, qui considèrent l'Égypte avant tout comme la

« maison de servitude », doivent admettre la grande fertilité de ce pays (Dt 11, 10 : « Car le pays où tu vas entrer pour en prendre possession n'est pas comme l'Égypte, d'où vous êtes sortis, où tu jetais ta semence en l'arrosant à l'aide de tes pieds comme dans un jardin potager »).

Cette richesse de l'Égypte fait d'elle le pays de refuge pour les habitants du Levant, menacés par des famines. Ce motif, qui sert d'arrière-fond au début de l'histoire d'Abraham (Gn 12, 10-20) et de celle de Joseph (Gn 42), est bien présent dans des documents égyptiens, comme par exemple cette inscription dans le tombeau du général Horemheb, devenu pharaon (fin du XIV^e siècle avant notre ère) : « Beaucoup d'étrangers qui ne savent pas comment vivre sont venus [...]. Leurs pays meurent de faim et ils vivent comme les bêtes du désert. »

Mais l'Égypte accueille également des « réfugiés politiques ». Ainsi, les adversaires de Salomon, Hadad d'Edom (1 R 11, 17) et Jéroboam, futur roi d'Israël (1 R 11, 40), s'exilent en Égypte pour échapper à leur mise à mort. Après la destruction de Samarie en 722 et à celle de Jérusalem en 587, l'Égypte sert de refuge à une partie de la population (Os 9, 6 ; 2 R 25, 26). Le livre de Jérémie relate la même stratégie pour le prophète Ouriyahou (Jr 26, 20-23). Cependant, dans ce cas, le roi Yoyaqim – peut-être parce qu'il est vassal de l'Égypte – a le pouvoir de récupérer le prophète enfui. Dans le Nouveau Testament, le thème de la fuite en Égypte est repris par l'évangéliste Matthieu qui invente la fuite de la famille sainte en Égypte pour échapper aux attaques d'Hérode et pour confirmer la véracité de l'oracle du prophète Osée : « D'Égypte j'ai appelé mon fils » (Os 11, 1).

Les prophètes face à l'Égypte : de la condamnation à la réconciliation

Durant les VIII^e et VII^e siècles, les souverains israélites et judéens hésitent constamment en ce qui concerne la soumission à un souverain : faut-il promettre allégeance à l'Assyrie ou à l'Égypte (cf. Os 7, 11 : « Israël est une colombe naïve et sans cervelle, ils appellent l'Égypte et courent vers l'Assyrie ») ? De nombreux livres prophétiques (Os, Es, Jr, Ez) fustigent l'idée de trouver appui auprès du pharaon et contiennent des oracles souvent violents à l'égard de l'Égypte. Dans le livre d'Ésaïe, on trouve à plusieurs endroits des oracles contre l'Égypte et contre ceux qui pensent pouvoir y trouver un recours : « Les secours de l'Égypte, ce sera du vent et

du vide, c'est pourquoi je l'appelle Rahav, l'immobile » (Es 30, 7). L'Égypte est comparée dans cet oracle à Rahav, un monstre du chaos symbolisant les flots primordiaux vaincu par le dieu créateur (Ps 89, 10-11 ; Jb 26, 12). Comme Yahvé a jadis vaincu la Mer, il a aussi vaincu et dompté l'Égypte. Dans le livre de Jérémie, le prophète appelle à la soumission à Babylone, présentant le roi Nabuchodonosor comme le serviteur de Yahvé (Jr 27, 6). Toute alliance anti-babylonienne avec l'Égypte est par conséquent considérée comme étant contraire à la volonté divine : « Faites-le savoir en Égypte, faites-le entendre à Migdol, faites-le entendre à Memphis et à Daphné [...]. Quoi ! Apis s'enfuit ! Ton Taureau ne résiste pas ! Yahvé l'a bousculé ; il chancelle terriblement. Les hommes aussi tombent l'un sur l'autre ; ils disent : “Debout ! Réintégrons notre peuple et notre pays natal, loin de l'épée impitoyable !” Surnommez le pharaon, roi d'Égypte : Tapage-à-contretemps » (Jr 46, 14-17). Cet oracle fait allusion à l'invasion de l'Égypte par les Perses et dénonce l'impuissance du taureau Apis, vénéré à Memphis et associé aux dieux Osiris et Rê.

Un texte du livre d'Ézéchiel, provenant sans doute également de l'époque perse annonce la destruction de l'Égypte, en affirmant la supériorité du dieu d'Israël par rapport au pharaon et aux dieux qu'il représente : « Ainsi parle le Seigneur Yahvé : “Je m'oppose à toi, pharaon, roi d'Égypte, grand dragon qui te couches au milieu des bras de ton Nil, qui dis : ‘Mon Nil est à moi, c'est moi qui me suis fait !’” [...] À cause de cela, ainsi parle le Seigneur Yahvé : “Je fais venir contre toi l'épée et je retrancherai de toi les humains et les bêtes. L'Égypte deviendra un lieu dévasté et une ruine et ainsi on saura que je suis Yahvé” – parce qu'il a dit : “Le Nil m'appartient, c'est moi qui l'ai fait !” » (Ez 29, 3.8-9). L'auteur de cet oracle annonce la destruction totale de l'Égypte, qu'un rédacteur postérieur (dans les versets 10-11) a ensuite limitée à quarante ans.

Bien que l'histoire fondatrice de la Bible exploite surtout l'antagonisme entre Israël et l'Égypte et que celle-ci soit vivement fustigée dans de nombreux oracles prophétiques, l'histoire de Joseph, nous l'avons vu, reflète le souhait d'une cohabitation. Certains oracles prophétiques tardifs, sans doute de l'époque hellénistique, vont encore plus loin en annonçant l'intégration de l'Égypte dans le plan de salut de Yahvé. Dans un oracle audacieux contenu dans le livre d'Ésaïe, on annonce l'intégration des deux ennemis d'Israël, l'Assyrie et l'Égypte dans le plan de salut divin : « Ce jour-là, il y aura un autel de Yahvé au pays d'Égypte [...]. Yahvé se fera

connaître aux Égyptiens et les Égyptiens, ce jour-là, connaîtront Yahvé [...]. En ce jour-là, il y aura une route d'Égypte en Assyrie : les Assyriens iront en Égypte et les Égyptiens en Assyrie et les Égyptiens serviront avec les Assyriens. En ce jour-là, Israël sera un troisième, avec l'Égypte et l'Assyrie, à être une bénédiction sur la terre, que Yahvé des Armées bénira, en disant : "Bénis soient l'Égypte, mon peuple, l'Assyrie, œuvre de mes mains, et Israël, mon patrimoine !" » (Es 19, 19-25). La « conversion » de l'Égypte prépare ici le culte universel du dieu d'Israël.

Ainsi l'Égypte n'est-elle pas seulement un point de « départ » (l'Exode), elle est aussi un point de retour et un symbole de la réconciliation de tous les peuples.

CE QUE L'ISRAËL ANCIEN DOIT À L'ÉGYPTE

Michel Cazenave

Les travaux d'Othmar Keel, ainsi que ceux de Christoph Uehlinger, spécialiste germanophone de l'archéologie proche-orientale, ont permis de revisiter en profondeur tout ce que l'on croyait savoir jusqu'à aujourd'hui des rapports entre l'Égypte et l'antique Israël – en se souvenant, à la suite de la publication du livre d'Israël Finkelstein et de Neil Asher Silberman (*La Bible dévoilée*), que la Jérusalem de David et de Salomon est un mythe forgé dans l'« après-coup », et que les deux royaumes de Juda et d'Israël ne peuvent réellement se comprendre qu'adosés à toute la longue histoire du pays de Canaan et de ce qui deviendra, les siècles passant, ce que nous appelons la Palestine.

De fait, et durant tout le II^e millénaire avant J.-C., l'Égypte a étendu son pouvoir, ou a essayé de le regagner lorsqu'elle l'avait perdu, sur l'ensemble de ces territoires.

On se souvient peut-être, par exemple, de la fameuse bataille de Qadesh, où l'affrontement eut lieu, en plein Proche-Orient, entre l'Empire égyptien et le royaume de Hatti (autrement dit, ce que nous savons de nos jours avoir été les Hittites).

Et la stèle de Mérenptah, le fils de Ramsès II, outre la victoire de ce dernier sur les envahisseurs venus de Libye, ne mentionne-t-elle pas, en 1207 de l'ère antérieure, comme il aurait défait, au « pays de Canaan »,

différents autres ennemis, dont, particulièrement, des adversaires nommés Israël ?

C'est ici que, précisément, tous les travaux assez récents dans l'archéologie de ces régions nous fournissent en détails très précieux, que ce soit en matière de conquête ou encore d'influence égyptienne en terme de religion et de symboles « importés »

N'apprenons-nous pas de la sorte que, dès ce qu'il est convenu de désigner comme la période du Bronze moyen (et très exactement, le Bronze moyen II B), c'est-à-dire après 1700 av. J.-C. – et alors que, plus avant, des scarabées déterrés à Jéricho se servent de la symbolique du lion, en l'associant en d'autres endroits à la représentation de l'uraeus – « une quantité d'importations égyptiennes sont sûrement à attribuer au domaine empirique féminin : ce sont celles qui représentent la prétendue *déesse hippopotame* – parce qu'elle rassemble dans sa forme mixte, à part les aspects d'un hippopotame, ceux d'un crocodile et d'un lion. Au Nouvel Empire, cette déesse est le plus souvent appelée Thoëris (*t3 wr.t*, « la grande ») ?

Si nous suivons le cours des ans, n'apprenons-nous pas aussi que, dès le Bronze récent, s'opère un syncrétisme dans le sud de la Palestine, nommément à Lakish, entre les croyances de l'Égypte et de Canaan, avec la création de « nouveau dieux » qui témoignent de cette rencontre, comme Reshef ou Ba'al Seth ? Sans compter que « quatre stèles funéraires égyptiennes de Der el-Belah montrent une divinité unique, Osiris, le Souverain du royaume des morts... » – cependant que, « sur un sarcophage anthropomorphe de Lakish, [...] on voit, à côté d'une inscription hiéroglyphique, Isis et Nephtys en pleureuses » ?

Au début de l'âge du Fer, même avec des variantes, le tableau se continue : « Ptah, si largement présent [durant le bronze], a totalement disparu. Pourtant, les deux temples de la strate V B à Bet-Shân, avec leurs stèles égyptiennes, montrent que des cultes égyptiens se sont largement perpétués en Palestine à l'âge du Fer » (KEEL et UEHLINGER). Certainement faut-il voir là le résultat de l'administration du pays par la puissance égyptienne, mais il n'en demeure pas moins, comme le montre le temple d'Amon à Gaza, que le double pays ne cesse d'influencer les systèmes de croyances de l'ancien Proche-Orient – de même que l'on doit bien noter que, dans les mêmes contrées, et selon de nombreuses attestations fournies par les résultats de fouilles, « une variante de la thématique de triomphe et

de domination (*de la figure divine présente sur les objets mis au jour*), consiste à *soulever un ou deux crocodiles* par la queue. Le dieu ainsi représenté est primitivement le dieu royal égyptien Horus » (*ibid.*). Et si cela ne suffisait pas encore, « une variante du Maître des crocodiles est une figure qui lève deux scorpions par la queue. Elle aussi remonte à un personnage primitivement égyptien, à savoir l'enfant Horus comme sauveur » (*ibid.*).

On prend ainsi conscience du terreau sur lequel s'est bâtie la future Palestine en deux États rivaux, et on se dit que la construction, somme toute assez tardive, de la figure légendaire de Moïse doit sans doute beaucoup au (vague) souvenir que l'on conservait de cette domination, et on aimerait presque dire, si ce mot avait un sens pour l'époque considérée, de cette « occupation » étrangère.

Cette influence, néanmoins, va se faire sentir très longtemps... Et si l'on passe maintenant à ce qu'on désigne comme la période du Fer II B (en gros de 900 à 700 av. J.-C.), alors que les deux États d'Israël et de Juda cohabitent, respectivement plus au nord ou plus au sud, on est frappé de constater que « les ostraca de Samarie contiennent trois noms théophores qui font référence à des dieux égyptiens : *qdb*s “Bès a créé”, *'shr* “qui appartient à Horus”, et *'nms* “le beau est sur l'étang (?)”. Ce dernier nom renvoie peut-être au dieu Nefertem qui est plusieurs fois attesté dans l'iconographie en Palestine au Fer II, éventuellement sous la forme de l'enfant-soleil dans les fleurs, même si le type iconographique du dieu sur une fleur s'applique en premier au dieu solaire juvénile Harpocrate... à qui le nom *'nms* peut parfaitement convenir » (KEEL et UEHLINGER). Il est vrai qu'Harpocrate viendra beaucoup plus tard, puisqu'il est une création de la dynastie lagide... mais toujours en Égypte !

Fort bien, dira-t-on. Mais il est ici question d'usages privés (même s'ils sont le fait de personnages puissants, et qui s'inscrivent donc dans une idéologie partagée) – et qu'en est-il de la pensée instituée ? Or, sur ce point, Uehlinger et Keel sont très clairs : l'Égypte n'a jamais cessé d'être présente à tous les niveaux. Et si, comme ils le rappellent, « Juda, le royaume du Sud, entretient ses relations propres avec l'Égypte », ils en tirent, d'une manière très argumentée, et surtout extraordinairement documentée, que « la loyauté envers la royauté sacro-sainte et les puissances qui la protègent s'exprime sur les amulettes-sceaux autochtones par la vénération du nom dans le cartouche, par le soleil ailé au-dessus du cartouche, le faucon royal

et le roi qui, comme un lion, foule au pied ses ennemis. » Ils ont dès lors joué aisé à montrer comment, avant l'invasion assyrienne, et durant longtemps, la théologie en place s'était largement construite à partir d'une « symbolique solaire et royale égyptienne », et comment, pendant la période du Fer II C, jusques et y compris le passage de la domination de Babylone à celle de la dynastie saïte, on assiste à un spectaculaire renouveau marqué par « l'égyptianisme » : « les *amulettes* égyptiennes [...] restent chose assez courante au Fer II C [...] dans toute la Palestine, Juda compris. Elles témoignent d'une fascination persistante, à présent encore plus fortement associée à cette forme d'objet, pour les idées religieuses égyptiennes [...]. À côté des entités non anthropomorphes comme l'œil d'Horus, ou œil oudjat, les amulettes de Bès demeurent comme auparavant populaires [...]. Pour ce qui est des divinités anthropomorphes, Isis donnant le sein est plusieurs fois attestée parmi les divinités féminines ; courante aussi, Sachmet à tête de lion, épouse de Ptah, le dieu créateur de Memphis » (*ibid.*).

Bien entendu, il n'est pas question de vouloir faire dire plus ici aux auteurs que ce qu'ils avancent réellement : l'Israël ancien, au milieu de Canaan, a subi des influences multiples, dont un grand nombre en provenance d'Ougarit, de la culture des Philistins, de celle de la Mésopotamie et de l'Assyrie, au milieu desquelles il baignait. Mais, de même que dans le *Cantique des cantiques*, où Stanley Kramer a fait ressortir tout le legs de Sumer et des royaumes akkadiens, et où le même Othmar Keel a traqué toutes les formes et tous les motifs égyptiens qu'on y retrouve, il faut bien admettre aujourd'hui que les formes de sa religion et de sa théologie politique, même si elles ont fini par donner, au retour de Babylone, des considérations qu'on ne retrouve en aucun autre lieu, s'enracinent au moins pour partie dans les réflexions menées le long du Nil.

LES RIVES DU NIL ET LA « SAGESSE HUMAINE »

Michel Cazenave

On sait quelle est l'image traditionnelle de l'Égypte dans ce que les chrétiens appellent l'Ancien Testament.

Comme, pourtant, aucun humain – et, *a fortiori*, aucun pays – ne peut vivre à l'écart de la culture dans laquelle il baigne, on ne peut que souligner l'influence déterminante que l'Égypte a souvent exercée sur les plus inspirés des fils d'Israël. Ainsi du préambule à l'*Enseignement de Ptahhotep* – cet enseignement qui nous a été transmis aussi bien par le papyrus Prisse que par deux papyrus du Nouvel Empire, par une tablette de ce qu'il est convenu d'appeler la « deuxième période intermédiaire », ou des ostraca qui remontent à l'époque des Ramsès –, cet enseignement qui commence par :

Seigneur me voici vieux, le grand âge est venu.
Avec lui la faiblesse et je n'ai plus de force,

et qui annonce indubitablement les versets que l'on trouve à la fin de l'*Ecclésiaste* sur les « souffrances » de la longévité, lorsque « tremblent les gardiens de la maison / [et que] se courbent les hommes vigoureux ».

Ainsi, dans le même texte, cette maxime qui recommande, si l'on est démuní, de servir un homme de bien :

C'est le Dieu qui fit croître son opulence
Et qui le protégea même dans son sommeil,

et que l'on retrouve, quasi à l'identique, dans la deuxième strophe du Psaume 127, lorsqu'il est dit que, pour gagner les faveurs de YHWH, « En vain tu avances ton lever, / tu retardes ton coucher, / mangeant le pain des douleurs, / quand Lui comble son Bien-aimé dans le sommeil. »

Et cette influence est assez forte pour qu'on finisse par en retrouver des traces jusque dans le Nouveau Testament. Quand, dans l'Évangile de Luc, la Vierge Marie entonne son *Magnificat* après l'Annonciation de Gabriel, puis la Visitation chez Élisabeth, elle proclame entre autres au verset 53 : « Il [le Seigneur] a rassasié de biens les affamés et renvoyé les riches les mains vides », elle annonce certes l'essentiel de la prédication christique, mais elle « cite » surtout le Psaume 107 (« Il rassasia l'âme avide, / l'âme affamée, il la combla de biens »), qui renvoie à son tour à la *Sagesse d'Aménemopé*, sans doute de l'époque ramesside, lorsque celle-ci nous propose de penser que

Le Dieu donne sa préférence
À celui qui honore un pauvre,
Et non à qui vénère un riche.

D'ailleurs, dans cette recherche de la « sagesse humaine » (celle-ci n'a-t-elle de sens que dans le contexte de la « grâce divine », et parce que l'humain, d'une façon ou d'une autre, n'a de signification que par ce qui l'entraîne et le dépasse de partout), peut-on penser que c'est le seul fruit du hasard si le livre de l'*Ecclésiastique*, l'œuvre de Jésus ben Sira (et même si le nom de *Liber Ecclesiasticus* ne lui fut donné que tardivement par saint Cyprien), fut d'abord traduit en grec par son petit-fils lors d'un séjour qu'il fit en Égypte sous le règne de Ptolémée VIII Évergète II au cours du II^e siècle av. J.-C. – ou si cette œuvre qui nous a été transmise sous le nom de *Livre de la sagesse*, s'appuyant sur une relecture assez libre de l'Exode, et sur la supposée antinomie de l'antique « idolâtrie » égyptienne avec la foi en YHWH, a tout de même été composée dans l'Alexandrie hellénistique, là où les Septante avaient traduit la Bible pour leurs coreligionnaires qui habitaient l'une des plus importantes cités de la « Dispersion » ?

Oui, on peut toujours écrire que « les Égyptiens accueillirent ton peuple avec des fêtes, / puis, après l'avoir admis à la jouissance de leurs droits, / ils l'accablèrent de terribles corvées. / Aussi furent-ils frappés de cécité [allusion à la “plaie des ténèbres”], comme les premiers aux portes du juste, / lorsque, enveloppés de ténèbres béantes, / ils cherchaient chacun

l'accès de sa porte », il n'en reste pas moins que c'est chez eux que l'on se réfugie ou que l'on compose – et que, de toute manière, on se laisse imprégner par cet esprit nouveau qui se fit jour plus de mille ans auparavant, selon lequel, au-delà de la morale très utilitaire du premier Empire, on sait qu'il n'y a de sagesse, quel que soit son visage, que dans la négociation de la vie comme elle est – mêlée à l'adhésion à un divin dont on ne peut comprendre les desseins, mais dont on « sait » qu'il s'occupe de nous.

AUTOUR DE LA SEPTANTE

Baudouin Decharneux et Fabien Nobilio

La première traduction de la Bible (en l'occurrence l'Ancien Testament) fut réalisée en langue grecque à l'usage de la diaspora du delta égyptien. En effet, une importante communauté juive habitait la ville d'Alexandrie, ce qui entraîna *de facto* un phénomène d'acculturation dont ressortit cette traduction fort étalée dans le temps. Au III^e siècle avant notre ère, la Loi (en hébreu, la Torah), au sens strict de Pentateuque (les cinq premiers livres : la Genèse, l'Exode, le Deutéronome, le Lévitique et les Nombres), fut traduite, sans doute sous Ptolémée II Philadelphe (285-246). Les autres livres bibliques le furent au fil des décennies, voire des siècles suivants¹. Vers 150 avant notre ère, les spécialistes considèrent que la traduction du corpus des Prophètes était achevée. Au I^{er} siècle de notre ère, la totalité de la Bible était traduite : il s'agit de la Septante ou Bible des Septante (LXX) (DECHARNEUX *et al.*, *Bible(s)*, p. 125-130). Ainsi que l'attestent les collections de papyri, les textes étaient d'abord présentés sur rouleaux ; puis, avec l'invention du codex, ils furent regroupés à la manière d'un cahier, d'abord simple puis composite, ce qui facilita grandement leur lecture (II^e et III^e siècle) ; enfin, l'utilisation du parchemin conduisit aux documents bien connus des spécialistes (comme le *Sinaiticus*, le *Vaticanus*, l'*Alexandrinus*) qui servirent de référence pour l'établissement des textes (*Dictionnaire encyclopédique*, p. 1305).

En marge de ce que la méthode historico-critique nous apprend, la Septante est nimbée d'une aura légendaire d'où elle tire son nom, rappel des

soixante-dix traducteurs qui auraient œuvré dans des circonstances exceptionnelles. Comme nous le verrons plus loin, deux versions de la légende nous sont parvenues, mais toutes deux insistent à leur manière sur l'unité et l'exhaustivité de la traduction. Ces qualités ne s'entendent pas seulement d'un point de vue philologique – il y a là plutôt matière à discussion eu égard à nos critères modernes –, mais aussi d'un point de vue pour ainsi dire cosmique. Avant d'en arriver là, notons que la tradition juive hellénisée et les Pères de l'Église hésitent à vrai dire entre soixante-dix et soixante-douze traducteurs... Aussi, plusieurs thèses ont-elles été avancées pour soutenir tantôt que le soixante-dix était une abréviation de soixante-douze, tantôt que ces nombres revêtaient un caractère symbolique. C'est sans doute cette dernière piste qu'il faut suivre, car elle donne une égale plausibilité aux deux nombres par rapport à l'horizon idéologique de l'œuvre. D'une part, 72, c'est-à-dire 6×12 , signifierait que la traduction est une œuvre voulue par les douze tribus d'Israël. D'autre part, 70 évoque dans ce cadre deux textes fondamentaux de la Torah : Exode 24, où il est question de soixante-dix Anciens montant se prosterner devant Dieu, et Nombres 11 où, dans un contexte qui nomme explicitement l'Égypte en des termes nostalgiques, les Hébreux ayant pleuré au souvenir de ce pays où ils mangeaient de la viande, il est fait allusion à soixante-dix Anciens servant d'intermédiaire entre Moïse et le peuple. À l'instar de ces soixante-dix compagnons de Moïse, les soixante-dix traducteurs auraient servi d'intermédiaires entre la Loi mosaïque et le peuple élu, entre l'origine mythique et la situation historique des communautés dispersées jusqu'en Égypte. L'on comprend dès lors que l'entreprise, indépendamment des circonstances historiques de son accomplissement, ait été justifiée par son caractère rassembleur et médiateur : c'est tout un peuple qui, à travers elle, est appelé à se tourner vers son Dieu.

Deux sources s'offrent à qui souhaite appréhender la façon dont les Anciens perçurent la nécessité de la traduction, la légitimèrent sur le plan scripturaire et, enfin, l'intégrèrent dans leur pratique religieuse. Il s'agit, d'une part, du *De vita Mosis* de Philon d'Alexandrie et, d'autre part, de *La Lettre d'Aristée à Philocrate*, document probablement plus ancien, mais aussi plus difficile à circonscrire historiquement. Ces deux documents, témoignages vibrants du judaïsme hellénisé alexandrin, constituent des témoignages précieux car ils permettent d'appréhender comment les Alexandrins comprenaient la traduction qui faisait leur fierté.

Le De vita Mosis de Philon

Philon d'Alexandrie, philosophe alexandrin ayant vécu entre la fin du 1^{er} siècle avant notre ère et le milieu du 1^{er} siècle de notre ère, propose une version fort intéressante du travail des traducteurs dans son *De vita Mosis* (II, § 25-44). La manière dont il parle de leur travail revêt une importance particulière en ce qui concerne le statut de la Septante.

Pour Philon, la sainteté de la Loi est une source d'émerveillement tant chez les Juifs que chez tous les autres peuples. En effet, si la Loi fut tout d'abord écrite en langue chaldéenne (un vocable que l'Alexandrin utilise pour langue hébraïque car Abraham était originaire de Ur en Chaldée), les autres hommes furent désireux d'en pénétrer le sens lorsqu'ils remarquèrent sa splendeur. Aussi fut-il décidé de la traduire de la langue barbare en langue grecque (*De vita Mosis*, II, § 27). C'est Ptolémée II Philadelphe, souverain excellent entre tous, qui, enthousiasmé par la Loi, envoya des ambassadeurs au grand-prêtre et au roi de Judée. Ces émissaires expliquèrent le projet que le monarque ambitionnait. Ce fut donc au pontife de sélectionner parmi les Hébreux (un terme auquel Philon donne peut-être ici une acception plus large et plus « originaire » qu'à « Juif », son synonyme fréquent) les traducteurs qui firent ensuite le chemin vers Alexandrie.

Arrivés dans la capitale des Lagides, ceux-ci furent accueillis lors d'une somptueuse réception où ils régalerent leur hôte de « propos pleins de culture et de force ». Ils devisèrent ainsi de questions originales, donnant « aux problèmes posés des solutions qui allaient droit au but sous la forme d'apophtegmes, car la situation ne se prêtait pas à de longs discours » (§ 33). Après cette audience royale, ils se mirent aussitôt au travail.

« En face d'Alexandrie, nous dit Philon, se tient l'île de Pharos », qui est reliée à la cité par une étroite bande de terre, elle est entourée par les flots mais la faible profondeur autour de l'édifice amortit le bruit des vagues de sorte qu'il s'agissait d'un lieu propice à la retraite de nos érudits qui, « ayant estimé que de tous les lieux environnants, celui-ci était le plus propice au calme, à la solitude, et à la communion de l'âme seule à seule avec la Loi », s'y installèrent avec les Livres sacrés.

Après avoir fait une invocation au ciel dans la posture de l'orant, ils s'établirent dans cette retraite « sans aucune présence autre que celle des éléments naturels : terre, eau, air, ciel, sur la genèse desquels ils

s'apprêtaient à faire les hiérophantes – car la Loi commence par la création du monde –, ils prophétisèrent, comme si Dieu avait pris possession de leur esprit, non pas chacun avec des mots différents, mais tous avec les mêmes mots et les mêmes tournures, chacun comme sous la dictée d'un invisible souffleur » (§ 37). C'est donc par ce miracle que l'unité de la traduction aurait été préservée et que la copie se serait hissée au rang de l'original. On notera à cet endroit que, selon la version de Philon, chacun des traducteurs « prophétisa » car les mêmes expressions, les mêmes mots furent restitués comme si Dieu avait pris possession de leur esprit. La traduction ne fut donc pas l'œuvre d'un travail d'équipe mais, en quelque sorte, d'un travail individuel multiplié par soixante-dix. Devant cet état de fait proprement incroyable – et d'autant plus incroyable que la Septante est loin d'être une traduction littérale ou automatique de l'hébreu –, comment ne pas conclure au caractère inspiré de l'œuvre ? Telle est manifestement l'intention du philosophe juif qui, témoignant de son métissage culturel, promeut les traducteurs au rang de prophètes et à la qualité de prêtres des mystères ! Cette forte affirmation, servie par la convergence de deux modèles culturels, l'un israélite, l'autre hellénique, vaut également et avant tout pour Moïse à la figure emblématique de qui est consacré l'ouvrage. Comparant l'esprit des traducteurs de la Loi (au sens large d'Écriture révélée) à l'esprit même de celui qui reçut censément la Loi des mains de Dieu, Philon fait de la composition de la Septante un événement aussi important pour le peuple élu que le don de l'original hébraïque. Mais pas seulement cela, car, à ses yeux, le passage au grec présente l'intérêt de rendre la révélation accessible également aux nations.

À ce propos, l'on ne peut passer sous silence le témoignage de Philon lorsqu'il mentionne que, de son temps, une fête et une panégyrie se tenaient dans l'île de Pharos, chaque année. Non seulement les Juifs mais aussi d'autres personnes faisaient la traversée « pour vénérer le lieu où cette traduction a jeté sa première clarté et pour rendre grâce à Dieu de cet antique bienfait toujours renaissant » (§ 41). Lors de cette commémoration, on prononçait des prières, on plantait sa tente sur la plage, on festoyait avec des parents et des proches. Toutes ces manifestations donnaient un éclat particulier à une nation qui, du dire même de l'Alexandrin, avait perdu de sa force. Il conclut son témoignage sur une note d'espoir prédisant que si un nouveau départ prestigieux était donné à son peuple, les autres nations adopteraient les lois révélées.

On retiendra du témoignage de Philon : la volonté de défendre et illustrer la foi juive (le contexte apologétique du « roman » de Moïse s'y prêtait bien), l'idée d'une origine palestinienne des traducteurs, l'affirmation du caractère unitaire de la traduction (ceci devait s'adresser à des détracteurs) et celle du caractère inspiré du travail des traducteurs. Globalement, le philosophe semble répondre à des interrogations posées par des personnes ignorant la pensée juive et à des opposants émettant des doutes sur la qualité de la traduction. Il défend donc avec énergie l'ancrage spirituel authentique de celle-ci et l'élargissement virtuel de la révélation qu'elle constitue à ses yeux.

La Lettre d'Aristée à Philocrate

La Lettre d'Aristée à Philocrate, écrite probablement dans la première moitié du II^e siècle avant notre ère (la datation fait problème), est le témoignage le plus complet sur l'origine de la Septante. L'auteur se présente comme un Hellène non juif qui donne des nouvelles à son frère Philocrate, mais la critique pense que ce « pseudo-Aristée » serait en fait un Juif alexandrin qui, comme plus tard Philon, aurait eu à cœur de défendre sa foi ancestrale et l'autorité de la traduction grecque. Pour ce faire, le document que par commodité nous continuons d'appeler *La Lettre d'Aristée*, suit un plan assez simple.

Premièrement, l'auteur énumère une série de préparatifs : il explique pourquoi il faut envoyer une mission en Judée (§ 1-8) ; il précise quel était le projet de Démétrios de Phalère (chargé de la bibliothèque du roi ; § 9-10) ; une longue digression explique pourquoi le roi souhaite faire libérer les esclaves juifs (captifs de guerre lors des opérations en Syrie et en Phénicie lors du règne de Ptolémée I^{er} ; § 11-27) ; il est rappelé que le roi demande à Démétrios un rapport sur la transcription des livres des Juifs (§ 28-33) ; une copie de la lettre du roi Ptolémée au grand-prêtre Éléazar est « reproduite » (§ 35-51) ; enfin, l'auteur procède à un long développement sur les cadeaux destinés au grand-prêtre. Deuxièmement, on passe au voyage proprement dit. L'ambassadeur décrit Jérusalem (Temple, réservoirs du Temple, prêtres et rites, les vêtements du grand-prêtre, la citadelle, la cité et ses rues ; § 83-111), puis il passe aux ressources de la Palestine avant de décrire les adieux (§ 112-127). Troisièmement, il met dans la bouche du grand-prêtre une apologie de la Loi qui peut être considérée comme une

pièce de première importance pour l'intelligence de la foi juive à cette époque (§ 128-171). Quatrièmement, Aristée décrit la réception à Alexandrie et le banquet que Ptolémée donna en l'honneur des ambassadeurs (§ 172-300). Cette partie, fort longue, est essentiellement un jeu de questions et de réponses sur des thèmes théologiques et philosophiques visant à montrer comment chacun des érudits juifs répondit avec justesse aux questions posées par le roi. Il s'agit donc d'un jeu de questions et réponses largement inspiré de la pensée d'Aristote. Cinquièmement, la traduction est effectuée, puis proclamée par le bibliothécaire. Enfin, sixièmement, vient le temps des adieux lorsque les traducteurs prennent le chemin du retour vers la Judée.

Si l'on adopte un point de vue d'historien, on peut émettre plus que des doutes sur le rôle que le récit assigne à Ptolémée II Philadelphe, pharaon hellénisé d'Égypte (285-247 avant notre ère). En effet, si le monarque de la lignée des Lagides a souhaité posséder une version grecque de la Bible, il le fit sans doute moins par souci de sa bibliothèque que par intérêt politique. On peut concevoir que l'Égypte souhaitait y glaner un maximum d'informations sur le corpus législatif, jurisprudentiel et culturel d'une partie du monde qui faisait l'objet de conflits incessants avec les Séleucides de Syrie. Dans l'hypothèse où Ptolémée fut bien associé à un projet de traduction, ce fut donc à un double titre : celui de monarque éclairé, et celui de politique pragmatique. Par ailleurs, on se souviendra que, avant de servir, le cas échéant, la cause de la monarchie égyptienne, la Septante fut un outil précieux pour la communauté juive elle-même. Sous cet angle, le récit attribué à Aristée était destiné à rencontrer les desseins apologétiques d'une communauté soucieuse de se faire connaître du monde ambiant gréco-égyptien, qui ne lui était pas nécessairement favorable, et à justifier une traduction devenue nécessaire au sein même de cette communauté. Ce dernier but, occulté par Philon et Aristée, probablement pour des raisons idéologiques (à savoir présenter la communauté juive comme traditionnelle, cultivée, altruiste), était sans doute le plus important... Si la Septante vit le jour, ce fut avant tout pour pallier l'ignorance progressive de l'hébreu (et de l'araméen) dans une partie du monde où parler grec équivalait à faire partie des élites.

Par rapport à la version de Philon, celle d'Aristée semble déjà associer l'entreprise de la Septante à la figure de Moïse, fût-ce de façon allusive, en

ce que le projet de cette traduction est concomitant de la libération d'Israélites captifs en Égypte. Un parallélisme frappant est ainsi établi entre les prisonniers de guerre juifs et les Hébreux réduits en servitude des siècles auparavant d'après le récit plus idéologique qu'historique de l'Exode, entre la Loi donnée à Moïse après la sortie d'Égypte et la Loi traduite lors d'un retour certes temporaire en Égypte. Les coïncidences qui structurent *La Lettre d'Aristée* se poursuivent dans une dimension numérologique plus explicite que chez Philon : le grand-prêtre envoie en Égypte soixante-douze traducteurs (six par tribu) qui, lors du banquet d'accueil, se voient adresser soixante-douze questions de la part du pharaon commanditaire et qui, après avoir travaillé séparément pendant soixante-douze jours, parviennent à soixante-douze traductions identiques. Le caractère répétitif des nombres laisse entendre qu'un plan divin se déroule parallèlement à l'intrigue, ce qui renforce l'impression voulue par l'auteur d'une transcendance en train de se manifester à travers l'ordre qu'elle imprime au cours des événements. Qu'en est-il alors du statut de la traduction ? L'on considère d'ordinaire que, là où Philon plaide en faveur du caractère inspiré de la Septante, Aristée se contente en quelque sorte de souligner son caractère autorisé par un ensemble d'éléments merveilleux.

La Septante, relecture de la Bible hébraïque

La nuance entre traduction inspirée ou autorisée peut paraître anodine dans les contextes évoqués jusqu'à présent, mais elle s'avéra capitale lorsque Jérôme de Stridon (vers 345-420) entreprit de produire à partir de l'hébreu une traduction latine unifiée de l'Ancien Testament. En jetant les bases de la future Vulgate, celui qui deviendrait le saint patron des traducteurs mettait-il en cause une œuvre inspirée, ou mettait-il à jour une référence traditionnelle devenue inadéquate ? Développer ici cette question nous éloignerait trop de l'Égypte, à laquelle Jérôme s'intéresse surtout sous l'espèce du monachisme. Notons simplement qu'à partir de l'Égypte, patrie que lui assignent nos sources les plus anciennes à défaut d'être les plus objectives, la Septante rayonna dans (presque) toute la chrétienté. Nimbée de son aura légendaire, elle fut traduite comme s'il s'agissait d'un texte original dans les langues pratiquées lors de l'expansion antique du christianisme, à savoir le latin, l'éthiopien, le copte (le syriaque faisant exception). Dans les Églises orthodoxes de langue grecque, elle conserve

jusqu'à nos jours une forme d'autorité que, bien après Jérôme, la Vulgate finit par lui ôter dans l'Église catholique. Entre la réflexion sur ses origines et ce trop bref aperçu de sa postérité, on ne peut passer sous silence que la Septante fut la Bible des premiers chrétiens. Ce propos mériterait sans doute d'être nuancé, mais il n'en reste pas moins globalement correct. Il n'est donc guère étonnant que cette traduction fût valorisée par les Pères de l'Église qui virent en elle un outil au service de leur foi, car celle-ci se répandit en langue grecque, à travers le Nouveau Testament, bien que soit débattue l'éventuelle influence de la Septante sur les éléments de ce corpus (quatre évangiles, épîtres, apocalypse). Le choix des Pères était stratégique car il pouvait avoir pour fonction apologétique de maintenir l'autorité de la Septante par rapport à d'autres traductions grecques concurrentes et aux révisions juives et samaritaine ultérieures.

En plus de ces succès et de ces revers idéologiques, la Septante a subi les vicissitudes ordinaires de tout texte antique, et peut-être plus encore, puisque sa composition même s'est, comme nous l'avons vu, étalée sur deux siècles. Bien que ses témoins les plus anciens soient des manuscrits qui ne remontent pas au-delà du IV^e siècle de notre ère, il n'y a pas lieu de penser que le texte grec aujourd'hui en notre possession s'écarte fortement du texte antique. Comme pour de nombreux autres écrits bibliques, les variantes que nous lui connaissons ne doivent pas être considérées comme le signe d'une dégradation d'un unique original, mais plutôt comme l'indice que le texte fut pluriel dès l'origine, nonobstant la légende, qu'il est par ailleurs loisible de lire « spirituellement » et non littéralement. Quoi qu'il en soit, il était inévitable que ce texte manifestât diverses variantes ; à en croire Jérôme, trois traditions textuelles fixées au III^e siècle étaient d'ailleurs en vigueur de son temps : celle d'Hésychius en Égypte, d'Origène en Palestine et de Lucien d'Antioche en Asie Mineure. Cette intéressante variété interne ne doit toutefois pas oblitérer les traits plus généraux de la Septante, ses spécificités par rapport à la Bible hébraïque. Attendu l'ampleur de la question, on voudra bien nous excuser de nous limiter ici à quelques indications.

La Septante (à moins que ce ne soit les scribes qui la transmirent) semble privilégier tantôt sa propre uniformité, tantôt la fidélité à l'hébreu. Un petit exemple frappant de ce double registre se trouve dans les Dix Commandements, qui apparaissent deux fois dans le Pentateuque avec des différences mineures, en Exode 20 et en Deutéronome 5. En hébreu, le

dixième précepte signifie l'interdiction de convoiter ce qui appartient à autrui, la maison d'abord, la femme et tout le reste ensuite (Ex 20,17), ou la femme d'abord, la maison et tout le reste ensuite (Dt 5,21). En grec, c'est cet ordre qui est retenu dans les deux versions, sans pour autant dénoter la volonté de fixer un unique Décalogue, car d'autres différences sont pour leur part maintenues. C'est le cas de la célèbre alternative du quatrième précepte, qui enjoint de se souvenir (*zakhar* en hébreu et *mimné(i)skomai* en grec pour Ex 20, 8) ou de garder (*shamar* en hébreu et *phylássô* en grec pour Dt 5, 12) le jour du sabbat. Il est vrai que les deux voies empruntées par cette injonction, la pensée d'une part, l'action d'autre part, furent traditionnellement considérées comme irréductibles et complémentaires, comme l'avvers et le revers d'une même marque de piété. La précision dont la Septante est capable amène à considérer attentivement les cas où elle s'écarte de l'hébreu. De tels écarts peuvent être attribués à la dilatation de l'œuvre dans le temps et à l'évolution des sensibilités, mais aussi à l'intention des traducteurs s'inscrivant dans une tradition commune, voire dans une école. Ceci semble manifeste pour des thèmes récurrents comme la transcendance divine dans le Pentateuque ou le messianisme dans les livres prophétiques.

Afin de préserver le caractère transcendant de la divinité et d'expliquer son activité providentielle, les êtres intermédiaires (figures angéliques) sont plus fréquemment mobilisés dans la Septante, bien qu'ils soient déjà largement attestés dans la Bible hébraïque. Dans le même ordre d'idées, l'on ne peut passer sous silence le caractère philosophique imprimé à la célèbre formule de Dieu se révélant au travers du buisson ardent en Exode 3, 14. Alors que Moïse interroge la divinité sur son Nom, inquiet de retourner vers son peuple en Égypte sans pouvoir proclamer l'identité de celui qui l'envoie, il s'entend répondre en hébreu : *'êheyêh 'ashêr 'êheyêh*, avec le verbe « être » au mode inaccompli, ce qui peut être traduit en français : « J'étais / suis / serai qui j'étais / suis / serai »... Juste avant, Dieu avait coupé court aux expédients qu'invoquait Moïse peu désireux d'assumer sa lourde tâche en affirmant avec force : « Je serai avec toi » (Ex 3, 12). Une fin de non-recevoir quant au Nom et assortie d'un engagement fort, est l'une des manières dont le Dieu d'Israël aime à se manifester (cf. refus de déclinier son identité et bénédiction de Jacob après une nuit de lutte, Gn 32, 30). Dans la geste mosaïque, l'engagement de Dieu envers son représentant se prolonge dans l'accompagnement de son peuple : au

moment de la fuite d'Égypte, au long des pérégrinations dans le désert, à chaque faute suivie de sa sanction et de son pardon, la divinité chemine pour ainsi dire aux côtés de l'humanité. À la fois caché et manifesté par la nuée dont il s'enveloppe, le Dieu transcendant des Israélites est, sous ce rapport, une divinité étroitement liée au devenir historique de son peuple. Sans aucunement trancher ce lien noué au fil des récits, la Septante prend soin d'équilibrer le devenir et l'être d'une manière comparable à celle de la mythologie et de la philosophie dans le polythéisme gréco-romain. De fait, Dieu y déclare en grec : *Egó eimi ho ón*, littéralement « Je suis l'étant » ou, selon la traduction traditionnelle, « Je suis celui qui est ». La Septante ouvre ainsi toutes grandes les portes du questionnement ontologique.

En revanche, elle ferme celles d'un messianisme qui, sans être dominant, est bien attesté dans les strates tardives des livres prophétiques et dans certains psaumes. Parmi ces textes qui évoquent la Fin des temps et l'entrée dans le présent de Dieu, une guerre universelle suivie d'une paix universelle, un monothéisme rayonnant à partir de Jérusalem restaurée, seuls certains mobilisent la figure du messie, étymologiquement l'« oint » par excellence (référence à l'onction royale et / ou prophétique), l'intermédiaire d'origine terrestre ou céleste investi d'un rôle eschatologique majeur. Lorsque ce personnage est évoqué, ce peut être de manière allusive, métaphorique, partielle par rapport au scénario eschatologique attendu, etc. Or, la Septante n'hésite pas à atténuer la portée de ce personnage, voire à l'occulter, à tel point que Jérôme trouvera là une raison valable de mettre à jour une traduction qui, pour lui, ne pouvait voir ou dévoiler clairement la figure de Jésus-Christ pour des raisons chronologiques évidentes. Ceci ressort, entre autres, de Zacharie 13, 7-9. Dans ce court oracle prophétique, l'hébreu invoque l'épée de l'Éternel (YHWH) frappant son pasteur et, à sa suite, toutes les brebis, entendons le peuple, dont seul un tiers, purifié par cette épreuve, sera préservé. Le grec rend l'idée d'hostilité et de destruction presque mieux que l'hébreu grâce à la répétition des prépositions et préverbes *epí* (« contre », en hébreu *'al*) et *ek* (idée de processus mené de l'intérieur à l'extérieur, d'exhaustivité, d'extirpation). La dimension eschatologique, prégnante est confirmée par le verset suivant (Za 14, 1), qui évoque le Jour de l'Éternel, le dernier jour. La dimension messianique, plus diffuse, se recommande par les connotations royales (récurrentes dans la littérature biblique) de la figure du pasteur et par le fait que ce roi-pasteur est appelé « compagnon » (en hébreu *'amiyt*)

ou « concitoyen » (en grec *polites*) de Dieu, ce qui suggère, non pas un mauvais roi choisi par un peuple perdu, mais un bon roi qui s'offre en sacrifice. Le Targum (paraphrase en araméen, langue véhiculaire, tandis que l'hébreu est la langue liturgique) abonde en ce sens en remplaçant « pasteur » (*ro'eh*) par « roi » (*mêlêkh*) et « homme » (*gêbêr*) compagnon de Dieu par « dirigeant » (*shiltôn*). Que fait le grec ? L'inverse, mais au prix d'un changement beaucoup plus discret que celui d'un mot, par l'introduction d'un pluriel au lieu du singulier : « Épée, éveille-toi contre mes bergers et contre l'homme mon concitoyen... » Pris entre deux pluriels, les bergers et les brebis, l'homme au singulier a toutes les chances d'être compris en un sens distributif, tandis que la figure du roi-berger disparaît purement et simplement. De la sorte, l'eschatologie est certes maintenue avec son lot d'attentes embarrassantes (à moins de les allégoriser), mais il n'en va pas de même du messianisme, son trait le plus dangereux parce qu'il peut être vu comme la concrétisation en un individu de velléités d'indépendance politique et religieuse. Lorsque l'on sait la prégnance du culte royal (honneurs divins réservés au monarque de son vivant) dans les lignées de Diadoques (successeurs d'Alexandre le Grand), l'on comprend que des juifs hellénisés acclimatés à l'Égypte aient jugé prudent de ne pas porter ombrage au système politico-religieux des Lagides...

De façon générale, la Septante dénote une nette hellénisation de la tradition biblique, et par là nous ne visons pas seulement le nouveau tour imprimé au texte d'origine par la langue d'arrivée en termes de syntaxe et de lexique, donc de catégories de pensée. Ce n'est pas de cet inévitable changement qu'il s'agit, mais aussi d'un infléchissement délibéré de certaines thématiques visant à participer, autant que faire se peut, à l'air du temps... Certes, ce processus résulte du changement de langue, mais aussi d'une traduction qui est déjà une relecture philosophique de l'original hébraïque. Les mots de la pensée grecque charrièrent également les concepts philosophiques forgés dans cette culture dont le penchant pour l'abstraction n'est plus à démontrer. La Septante est donc aussi une lecture engagée sur le plan théologico-philosophique. Ainsi, la transcendance de la divinité y est majorée et les développements s'y référant relèvent davantage de spéculation sur l'Être que des notions métaphoriques du texte original. De même, le messianisme y est oblitéré en vertu d'une prudence politique qui, vu le contexte, est inséparable de ce que nous considérons aujourd'hui comme la sphère religieuse.

Texte de référence d'auteurs prestigieux comme Philon d'Alexandrie ou Flavius Josèphe, la Septante connut un devenir exceptionnel dans la littérature chrétienne des origines et dans les écrits des Pères de l'Église. Lorsque le christianisme toucha les milieux des prosélytes qui gravitaient autour des communautés juives, c'est le monde hellénisé tout entier qui fut le champ de réception de la première traduction de la Bible dans une langue étrangère à son milieu de production. Et pour cause ! Tout en suivant des textes de l'ancien Israël, cette traduction s'adapte autant que faire se peut aux conceptions philosophiques grecques les plus partagées, de celles qui ont pu pénétrer plusieurs couches de la société par l'écriture (anthologies) ou par l'oralité (prédicateurs itinérants). En cela, la Septante semble relever davantage de la culture hellénistique en général que de la culture égyptienne en particulier ; mais l'Égypte, ou plus particulièrement Alexandrie, n'est-elle pas précisément l'un des principaux foyers de cette culture ?

¹. Pour les témoignages antiques sur cette traduction, voir, dans la Bibliographie : *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 1304-1306.

LA REINE DU CIEL CHEZ LES HÉBREUX D'ÉGYPTE

Michel Cazenave

Les Hébreux n'ont certes pas attendu la fondation d'Alexandrie, comme on le croit trop souvent, pour habiter en Égypte – de la même manière que l'on sait aujourd'hui que, après la captivité à Babylone, beaucoup décidèrent de rester en Assyrie plutôt que de regagner un territoire où, d'évidence, la vie se donnait comme beaucoup plus difficile.

Si on a « inventé » mythologiquement le personnage de Moïse, dont les liens avec l'Égypte sont clairement affirmés dans la façon dont il est recueilli par une fille de pharaon, serait-ce après tout pour rien – ou ne serait-ce pas plutôt le vague souvenir que l'on gardait des « relations » (et sans doute bien plus) que l'on avait entretenues avec ce pays ?

En remontant jusqu'à l'histoire de Joseph, Maurice-Ruben Hayoun a bien fait ressortir de nos jours comme l'Égypte n'était pas ce pays de la désolation ontologique tel qu'il a été trop longtemps présenté. Et l'on devine que les Égyptiens de la haute époque connaissaient parfaitement, quant à eux, ces Hébreux encore nomades dont on trouve la trace dans leurs « chroniques » sous le nom des *Habirou*.

Pourtant, il faut bien admettre aussi que ces Hébreux qui, au cours du 1^{er} millénaire av. J.-C., à la suite du malheur des temps, ou pour des raisons économiques de niveau de vie (ou tout simplement, pour assurer leur subsistance), ont émigré dans les Deux Terres, n'étaient pas toujours d'une parfaite orthodoxie – et que le culte des déesses, sans doute Hathor et Isis

au premier chef, avait largement déteint sur eux – ou leur avait permis de retrouver leurs plus anciennes croyances.

Ces déesses qu'ils désignent généralement du nom d'*Ashéra* (l'arbre sacré qui la figure), et qu'ils qualifient, conformément aux usages de leur pays d'adoption, de reines du Ciel...

Qui se souvient par exemple du « dialogue » du prophète Jérémie avec les fils du royaume de Juda après que ceux-ci se sont réfugiés en Égypte – ce dialogue qui nous est rapporté par « Baruch, fils de Nériyyah » (« Parole qui vient à Jérémie pour tous les Judéens qui sont au pays d'Égypte, ceux qui sont à Migdol, à Tahpanhès, à Nof et au pays de Patros »), ce « dialogue » où, après s'être fait le porte-parole de Yhwh (« Je perdrai le reste de Juda, eux qui s'étaient tournés vers l'Égypte pour aller y demeurer : en terre d'Égypte ils périront, ils tomberont par l'épée et par la famine »), Jérémie menace ses interlocuteurs des pires malheurs, et où il lui est tout uniment répondu : « Ce que nous ferons, c'est selon la parole qui sort de notre bouche : brûler l'encens à la reine des Ciel, lui offrir libations comme nous l'avons déjà fait, nous et nos pères, et nos rois et nos chefs dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem. Alors, nous étions rassasiés de pain, nous étions bien, nous ne voyions pas le malheur. Mais, depuis que nous avons cessé de brûler l'encens à la reine des Ciel et de lui offrir libations, nous manquons de tout, nous périssons par l'épée et par la famine... » (XLIV) ?

Oui, qui se souvient de ce « dialogue » et de tout ce sur quoi il s'appuie, à savoir que, comme c'est raconté dans le livre des Rois II, Josias avait dû, en son temps, ordonner de sortir du temple de Yhwh « tous les objets fabriqués pour le Baal, pour l'arbre sacré [autrement dit : pour l'Asherah ; autrement dit encore : pour la Déesse, ou au minimum pour la parèdre de Dieu] et pour toute l'armée du ciel » – et qu'avant même Josias, presque cinq cents ans après la sortie fabuleuse d'Israël hors de l'Égypte, comme c'est affirmé dans le livre des Rois I, Salomon en personne, le bâtisseur du Temple, n'avait garde d'oublier de faire construire une chapelle à Astarté dans sa capitale ?...

C'est vrai : nous sommes beaucoup plus proches, dans ce type de croyances, des cultes rendus dans tout le Proche-Orient aux déesses comme l'Ishtar de Babylone, comme l'ancienne Anat d'Ougarit, la compagne de Baal, ou comme cette Asherah vénérée dans la même cité, où elle était la sœur-épouse du dieu El (cette même Asherah que Josias livrait à la fureur

des prêtres, que Finkelstein et Silberman ont remise à l'honneur à la suite de leur labeur archéologique – et en se rappelant que *El*, c'est évident, mais aussi *Baal*, sont de la racine qui a donné *Elohim* ou plus tard *Allah*).

Il n'empêche que c'est dans le « paradis » égyptien, et au contact de ses déesses dorées, que ces croyances vont se donner libre cours et que, un siècle plus tard, des soldats juifs qui occupent l'île d'Éléphantine, non seulement, comme on pouvait s'y attendre, rendent son service à Yhwh, mais encore vénèrent Anat-Yaouh, l'Anat de celui qui, apparemment, retrouve son nom d'origine, Yah ou Yaoh, comme nous en conservons des témoignages.

Ainsi que le précise Jean Soler : « On pourrait penser que le temple d'Éléphantine était schismatique. Mais non ! Nous disposons d'une correspondance échangée par ses prêtres avec les prêtres de Jérusalem sur la célébration de la Pâque. » Et pour que nul n'en ignore, d'en appeler aux *Documents araméens d'Égypte*, publiés voici quatre décennies par Pierre Grelot...

Comme si le royaume des Deux Terres respirait la liberté, permettait à chacun d'exprimer ce qui habitait son âme au plus profond, et portait la trace évidente de ces divinités féminines du Ciel qui, aussi proches qu'elles étaient des désirs humains, leur parlaient droit au cœur et se souciaient comme des mères, ou des femmes amoureuses, de ce qui pouvait arriver à leurs « enfants ».

L'« INCONNAISSANCE » DE DIEU

Michel Cazenave

Il est bon, quelquefois, de revenir à ses classiques. Réflexion que je ne pouvais m'empêcher de faire en relisant *Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne*.

François Daumas était en effet un égyptologue reconnu, et s'il était certainement influencé par sa foi chrétienne, il n'en a pas moins fait ressortir bien des choses que nous devrions méditer. Et d'abord, me semble-t-il, la façon qu'ont eue les Égyptiens antiques, réfléchissant au « mystère » des dieux, non seulement de tout rapporter à un principe unique qu'était le *Noun* primordial, mais de remonter encore plus loin, et dans la prescience de ce que Plotin, né lui-même en Égypte, désignera dans les *Ennéades* comme ce qui précède l'Un et ce sans quoi on ne pourrait le poser (un « Un d'avant l'Un » qui, par la filiation qui va de Jamblique à Proclus, puis au Pseudo-Denys, en attendant de marquer Jean Scot Érigène, maître Eckhart, Tauler, Suso et Nicolas de Cues, jusqu'à Angelus Silesius et toute la philosophie romantique allemande, aura marqué tout l'Occident), de faire allusion à une pure incognoscibilité du divin devant laquelle nous sommes obligés de « rendre les armes » et, finalement, de suspendre tout discours ou de renoncer à toute image.

Non point que nous voulions forcer le sens des textes qui nous sont parvenus, mais, comme François Daumas l'écrivait en personne : « Si parfois des termes empruntés à la mystique chrétienne, infiniment plus évoluée et bien systématisée [hélas ! On voit bien ici son *a priori*

“idéologique”...], viennent sous notre plume, si nous évoquons tel ou tel grand mystique à propos de nos textes, qu’on n’y voie pas l’indication d’une identité essentielle ou d’un jugement de valeur. C’est seulement la nécessité où nous sommes d’éclairer au moyen de lumières plus puissantes les foyers plus faibles que nous discernons. »

Et, pour asseoir sa perspective, combien il a raison de souligner quelque vingt pages plus loin : « L’une des idées fondamentales, semble-t-il, à laquelle des rapports déjà assez profonds [des anciens Égyptiens] avec Dieu permettent d’accéder, est justement celle de l’impossibilité de le connaître. »

À quoi il ajoute sans respirer, ou il rappelle à notre mémoire si jamais nous l’avions oublié :

Saint Paul, dans une page célèbre, explique aux Corinthiens que « pour le moment, en effet, nous regardons dans un miroir, en énigmes, mais alors, ce sera face à face ». On sait quels développements le *corpus dionysien* a donnés à la théologie dite négative qui permet à l’homme de pénétrer « dans la ténèbre véritablement mystique de l’inconnaissance ; c’est là qu’il fait taire tout savoir positif, qu’il échappe entièrement à toute saisie et à toute vision, car il appartient tout entier à celui qui est au-delà de tout, [...] ayant renoncé à tout savoir positif, et grâce à cette inconnaissance même connaissant par-delà toute intelligence ».

Bien sûr, on aura reconnu la référence à la Première épître aux Corinthiens de Paul (mais où il est écrit : *in aenigmate*, en *une* énigme lorsque nous regardons *à travers* le miroir), de même qu’à Denys l’Aréopagite dans sa *Théologie mystique*. À quoi j’aimerais ajouter, du même dernier ouvrage, et pour, si faire se peut, rendre les choses « plus claires » (mais le seront-elles jamais réellement ?) :

Nous affirmons donc [de] la Cause universelle [...] qu’elle échappe à tout raisonnement, à toute appellation, à tout savoir ; qu’elle n’est ni ténèbre, ni lumière, ni erreur, ni vérité ; que d’elle on ne peut absolument ni rien affirmer ni rien nier ; que, lorsque nous posons des affirmations et des négations qui s’appliquent à des réalités inférieures à elle, d’elle-même nous n’affirmons ni ne nions rien : car toute affirmation reste en deçà de la Cause unique et parfaite de toutes choses, car toute négation reste en deçà de la transcendance de Celui qui est dépouillé de tout et se tient au-delà de tout.

Comme le déclarait déjà Grégoire de Nysse dans sa *Vie de Moïse* : « Tout concept formé par l’entendement pour tenter d’atteindre et de cerner la nature divine ne parvient qu’à façonner une idole de Dieu, non à le faire connaître. » Ou, si l’on veut se servir des termes de la logique à quatre branches, celle-là même du *Canon pali* (mais on retrouve ici maître Eckhart

et son poème *Le Grain de sénévé*, de même que sa *négation de la négation* qui le rapproche tant, par ailleurs, des *Quodlibet* de saint Thomas d'Aquin) : Dieu n'est ni ceci, ni cela, ni non plus l'absence de ceci ou cela – ce qui nous rapproche des considérations du shivaïsme du Karnataka sur ce qui précédait la dualité et la non-dualité...

Détours « compliqués », je l'avoue sans ambages – mais, comme François Daumas poursuit son étude : « Qu'on nous pardonne d'effleurer ainsi quelques sommets, en faveur de la lumière qu'ils nous permettent de projeter sur la vieille Égypte. »

Et quelles ne sont pas alors nos découvertes !

Ainsi, dans cette louange d'Amon que l'on trouve dans le chapitre CC du *Manuscrit de Leyde* :

Aucun dieu ne connaît sa vraie forme.
Son image n'est pas étalée dans les livres,
On n'a point sur lui de témoignage parfait.
Il est trop mystérieux pour que soit révélée sa gloire,
Il est trop grand pour être examiné, trop puissant pour être connu...

Et le vers « Il n'y a point de dieu qui puisse l'invoquer par ce nom » – que Daumas commente dans une note en relevant qu'« il faut remarquer combien le texte égyptien, par le mot *rh* qui signifie “pouvoir” et “savoir” et qui convient particulièrement ici, marque l'impossibilité de la connaissance divine même pour les puissances célestes »...

Ainsi, dans cet extrait de ce que nous connaissons sous le nom des *Papyrus Chester Beatty* :

N'interroge point Dieu ; Dieu n'aime pas qu'on s'avance vers lui avec violence
[verbe *hnhn*, quasiment intraduisible] et sa forme ne peut être saisie par la vision.

Ainsi, ces « sentences » d'Amenopé :

Une chose sont les paroles que prononcent les hommes,
une autre l'action de Dieu.

Comme si, de Dieu en son grand « silence intérieur », on ne pouvait en effet rien exprimer qui ne dépasse infiniment les mots (fussent-ils, comme pour les Égyptiens, les plus imagés) – et qui ne dépasse du même coup les représentations que nous en produisons, et qui ne sont, en fin de compte, que les manifestations du divin à nos âmes insuffisantes.

Dans cette « appréhension » du mystère que nous devons bien désigner, dans notre langage malhabile, comme à la fois originel et terminal, on prend alors soudain conscience comme les anciens Égyptiens, contrairement à ce qu'avancait Daumas (mais son expression est souvent ambiguë sur ce point), n'étaient pas particulièrement maladroits – mais que, ainsi que le disait Lévi-Strauss dans un tout autre contexte, en parlant de ceux que nous avons pris la si mauvaise habitude de dénommer des « sauvages », « ils ne pensaient pas moins bien, ils pensaient *autrement* ».

Alors, peut-on ratifier une phrase comme celle-ci : « Ces dispositions [mystiques], les Égyptiens les ont gardées jusqu'à l'épanouissement chez eux du christianisme, comme le montre le papyrus démotique Insinger qui date de l'époque romaine. Il fallait bien que leur sagesse eût une certaine valeur pour avoir résisté à trois siècles d'hellénisme. » Ou, serions-nous tenté de dire quant à nous, pour avoir si profondément influencé le nouvel « hellénisme », pour avoir frayé le chemin à bien des thèses des futurs Pères de l'Église – sans vouloir comparer des univers de pensée aussi différents, ni, surtout, y établir une échelle de valeurs.

Et on se dit que, tout compte fait, ce n'est sans doute pas complètement le fruit du hasard si Hermès le psychopompe a rencontré la figure du dieu Toth, si Philon était originaire d'Alexandrie, si Origène et Plotin ont été tant marqués par le delta, si le *Livre de la sagesse* a été écrit à l'embouchure du Nil, si tant d'hymnes manichéens nous proviennent du Fayoum – et même si, des siècles auparavant, quelqu'un comme Jérémie avait vécu en Égypte avant de vaticiner comme il l'a fait, inspiré par le Dieu qui se dérobait dans son abîme intérieur, celui qui apparaît à la fin du livre de Job pour rappeler qu'aucun homme, quel qu'il soit, ne peut le sonder, ni sans doute comprendre ses desseins inintelligibles (pour nous !).

PHILON ET LES THÉRAPEUTES D'ALEXANDRIE

Baudouin Decharneux

L'œuvre de Philon d'Alexandrie, philosophe de confession juive ayant vécu entre les premiers siècles avant et après Jésus-Christ (20-13 av. J.-C. – 45 apr. J.-C.), apporte un témoignage fort intéressant sur l'Égypte. Si la majorité des propos de l'Alexandrin s'opposent à ce qu'il nomme l'anthropomorphisme et à la zoolâtrie égyptienne, il n'en reste pas moins que certains de ses écrits valorisent la connaissance de la symbolique attribuée aux prêtres égyptiens de haut rang. Ainsi, Philon, considéré comme un des maîtres de l'allégorèse (méthode interprétative visant, selon des règles enseignées aux adeptes – étymologies, numérologies, jeux de langage, etc. – à tirer un sens second d'un texte réputé sacré ou révélé, une méthodologie classiquement inspirée des spéculations stoïcienne et médio-platonicienne), estimait que ce sont des maîtres égyptiens qui auraient transmis à Moïse l'art d'interpréter symboliquement les Écritures. Les jugements de valeur de l'Alexandrin sur la religion égyptienne sont donc plus nuancés qu'il n'y paraît de prime abord. Il faut également noter d'entrée de jeu que les jugements négatifs concernant l'Égypte et sa population s'inscrivent dans un contexte trouble, comme l'attestent les traités dits historiques de Philon s'efforçant de défendre les intérêts de la communauté juive alexandrine qui fut cruellement frappée lors d'émeutes, au début du règne de Caligula. L'œuvre de Philon vise essentiellement à défendre et à illustrer la foi ancestrale des Juifs ; elle témoigne de ce fait

d'une Égypte plurielle, vu, comme le démontre la littérature vétérotestamentaire, les relations complexes qu'Israël entretint avec l'Égypte au fil de son histoire. Ceci n'est pas fait pour déplaire dans un *Livre des Égyptes*. Parmi les écrits de Philon, le *De vita contemplativa* (*Le Traité de la vie contemplative*) atteste d'une tradition juive alexandrine que l'on pourrait qualifier de mystique. Nous suivons dans cet article la traduction de Pierre Miquel qui fait autorité en langue française. Dans ce même volume, l'introduction de François Daumas permettra au lecteur de mettre en perspective le traité avec le monde égyptien. Ce regard égyptologique est indispensable pour celui qui veut appréhender le Philon témoin, non seulement de son époque, mais aussi de la culture et de l'histoire de la région où il vécut.

À la croisée des pratiques spirituelles juives et égyptiennes

Sur les bords du lac Maréotis, au nord de l'Égypte, vivait une communauté d'ermites nommée les « thérapeutes » par Philon. Interprétant la tradition juive d'une façon originale, celle-ci attestait d'une forme de mystique appartenant au genre de la retraite au désert. Comme l'a bien souligné François Daumas, cet ascétisme érémitique peut être rapproché à la fois du genre de vie prôné par les esséniens et du style de retraites opérées par certains membres du clergé égyptien lorsqu'ils souhaitaient, selon une formule consacrée, « voir Amon ». S'il convient d'adopter une certaine prudence lorsqu'on aborde la délicate question de l'essénisme, on conviendra volontiers que les rapprochements sont pertinents car, dans un autre de ses traités, le *Quod Omnis Probus*, Philon dépeint la vie de ceux qu'il nomme esséens en utilisant un vocabulaire similaire (*Quod Omnis Probus*, § 75-91). De même, au dire même de notre auteur, le traité qui retient notre attention ici vient « après [son] traité sur les esséniens qui ont consacré à la vie active leur zèle et leurs efforts... ». Rapprocher les thérapeutes des esséniens n'est donc guère audacieux, encore faut-il s'entendre sur le type d'essénisme dont parle Philon, ce qui est un débat d'une grande complexité dépassant les limites assignées à notre propos.

Le *Traité de la vie contemplative* se trouverait ainsi, d'une part, à l'intersection de pratiques spirituelles égyptiennes et juives, d'autre part, il annonce le monachisme qui, plus tard, naîtra et s'épanouira en terre d'Égypte avant d'essaimer dans tout le bassin de la Méditerranée. Le

témoignage de Philon est donc précieux puisqu'il jette un pont spirituel entre des mondes religieux que la recherche cloisonne volontiers.

Le *De vita contemplativa* s'organise autour de quatre thèmes que nous énumérons ci-après en suivant l'ordre que Philon imprime au traité. Soulignons d'emblée que, si cette façon de découper le traité présente un intérêt à la fois méthodologique et heuristique (entendue ici comme un raisonnement favorisant la découverte de théorie) on se souviendra que, en dernière analyse, c'est le texte lui-même et l'agencement que son auteur a choisi qui prévalent. Quoi qu'il en soit, nous proposons de dégager les quatre thèmes suivants qui s'enchaînent à la lecture du traité :

1. Les thérapeutes, le type de piété qu'ils pratiquent, leur mysticisme (§ 1-12)
2. Le genre de vie thérapeutique (§ 12-20)
3. La communauté du lac Maréotis, ses pratiques spirituelles, sa vie quotidienne (§ 21-39)
4. Les banquets profanes et les banquets spirituels (§ 40-90)

Il ne peut être question ici de rapporter dans le détail la richesse des développements philosophiques de l'Alexandrin. Nous soulignerons donc les traits saillants de la démonstration en insistant sur les points relatifs à l'Égypte.

1. Les thérapeutes, le type de piété qu'ils pratiquent, leur mysticisme (§ 1-12)

Pour Philon, les thérapeutes ou thérapeutrides, car c'est ainsi qu'il nomme ces ermites vivant près du lac Maréotis, étaient des philosophes pratiquant une forme de thérapeutique visant à soigner, non seulement le corps, mais aussi l'âme – *therapeía* désigne plutôt le soin de l'âme et *iatrikè* celui du corps (*De vita contemplativa*, p. 79, n. 3). Ces thérapeutes « ayant reçu une éducation conforme à la nature et aux saintes lois, au culte de l'Être qui est meilleur que le bien, plus pur que l'un, plus primordial que la monade » (§ 2), auraient voué leur vie à soigner l'âme des passions qui la taraudent. Ces guérisseurs spirituels se seraient adonnés essentiellement à la piété (*eúsébeia*) rejetant les croyances divinisant les éléments, les planètes, les divinités intermédiaires, les idoles et images représentant les dieux, la zoolâtrie, pour se tourner vers les véritables aspirations mystiques. Les dieux égyptiens ne sont guère épargnés par Philon à cet endroit comme en

témoignent les lignes suivantes : « Pour les dieux des Égyptiens, il est même incongru d'y faire allusion, car ils ont choisi, dans tout le monde sublunaire, pour les élever aux honneurs divins, des animaux sans raison, et pas seulement des animaux domestiques, mais aussi les plus féroces des bêtes sauvages : parmi celles de la terre sèche, le lion ; parmi celles des eaux, le crocodile, qui est de leur pays ; parmi les oiseaux, l'épervier et l'ibis d'Égypte » (§ 8). Usant de termes empruntés au lexique platonicien, Philon oppose alors les thérapeutes qu'il définit comme une race (*génos*) dont l'effort constant serait d'apprendre à voir clair en s'attachant à la contemplation de l'Être et en s'élevant au-dessus du soleil sensible pour mieux goûter au bonheur (*eudaimonía*). Notre auteur n'hésite pas alors, suivant une habitude attestée dans d'autres traités et que nous pourrions qualifier de procédé d'acculturation, à comparer ce genre de vie relevant de la spiritualité juive avec le vocabulaire des mystères bachiques. En effet, le transport d'amour céleste (*enthousiázomai*, être inspiré par la divinité, être pris d'enthousiasme) des thérapeutes désireux de voir l'objet désiré serait comparable pour lui avec la « possession divine comme dans l'ivresse bachique ou dans l'ivresse des corybantes » (§ 12).

2. *Le genre de vie thérapeutique (§ 12-20)*

Les thérapeutes, désireux d'immortalité et de vie bienheureuse, abandonnaient leurs biens à leurs enfants ou à leurs proches, renonçant à la richesse matérielle pour rechercher la seule vraie richesse, celle qui relève du spirituel. Ils renonçaient ainsi à la vie matérielle et aux joies de la vie sociale pour se retirer en dehors de la ville, « pleine de tumulte et d'agitation indescriptible », pour partir en quête de sagesse. Si l'on en croit Philon, ils n'agissaient pas ainsi par misanthropie, mais bien parce qu'ils étaient en quête d'unité intérieure.

Il faut préciser à cet endroit que ce retrait du monde n'impliquait pas de s'aventurer loin dans le désert. Les thérapeutes de Philon cherchaient avant tout un genre de vie solitaire, une retraite par rapport à la vie mondaine, en séjournant « dans des jardins, des domaines isolés ». C'est l'unité de la quête qui est ainsi privilégiée. Cet effort spirituel tendant vers l'Un nécessiterait de partager ce genre de vie avec des personnes s'étant assigné le même objectif.

Établissant une comparaison avec les philosophes grecs, comme Anaxagore et Démocrite, que l'on vantait parce qu'ils avaient négligé leurs biens matériels pour se consacrer à la seule philosophie, les thérapeutes auraient ainsi opté pour un genre de vie plus élevé car ils auraient été les bienfaiteurs de leurs proches avant de choisir une vie ascétique. Ces lignes permettent à Philon de rompre une lance contre la quête effrénée des biens matériels et l'amour de l'argent qui engendrent l'injustice en raison de l'inégalité qu'ils entraînent. Le choix de la pauvreté faisait donc partie intégrante du genre de vie thérapeutique, un engagement qui connaîtra une fortune exceptionnelle dans l'histoire des confréries postérieures.

3. La communauté du lac Maréotis, ses pratiques spirituelles, sa vie quotidienne (§ 21-39)

Les thérapeutes auraient résidé dans de nombreux endroits, tant au sein du monde grec que chez les Barbares, toutefois, précise l'Alexandrin, « en Égypte ils foisonnent dans tous les nomes [districts égyptiens] et surtout aux environs d'Alexandrie [*perì tèn Alexándreian*] ». Aussi, le site où vivait la colonie du lac Maréotis est-il présenté comme un lieu situé sur une colline en moyenne altitude, surplombant les eaux. Ce site aurait été choisi en raison de sa sécurité et du caractère tempéré de son atmosphère. Cette confrérie spirituelle rassemblait les « meilleurs [*áristoi*] » de chaque autre communauté, comme s'il s'agissait pour eux d'une nouvelle patrie. Les thérapeutes vivaient dans des maisons dépourvues d'ornement et bâties simplement (§ 33), dont la seule finalité était de protéger du froid et de la chaleur ; cet habitat que l'on pourrait qualifier de rustique permettait à la fois de vivre dans la solitude et de conserver une proximité avec les autres membres de la communauté, notamment pour se protéger des pirates (§ 24). Dans chaque communauté, une pièce était dévolue aux choses sacrées, on la nommait sanctuaire ou ermitage (*kaleîtai semneîon kai monastèrion*). Philon atteste ici du premier usage du mot *monastèrion* qui s'inscrira au cœur de la spiritualité chrétienne en terre d'Égypte, au III^e siècle. Beaucoup d'encre a coulé sur l'usage de ce terme par ailleurs attesté une seule fois dans l'œuvre de l'Alexandrin. Comme rien ne permet de penser qu'il s'agisse d'une interpolation ou d'une erreur de copiste, on concédera volontiers à notre auteur la paternité du mot qui, comme le disait un de mes maîtres, Jean Hadot, s'inscrit dans la logique descriptive d'une communauté

« prémonachique ». C'est en ce lieu que les thérapeutes s'isolaient pour « accomplir les mystères de la vie religieuse », en n'y apportant rien qui soit nécessaire au corps (nourriture, boisson), mais « des lois, des oracles recueillis de la bouche des prophètes, des hymnes et tout ce qui permet à la science et à la piété de grandir et d'atteindre la plénitude » (§ 25). Cette énumération transpose notre traité dans le monde du judaïsme puisque elle suit l'ordre des textes sacrés de la Torah (loi, prophètes, livres sapientiaux). La relative discrétion de Philon par rapport au judaïsme, du moins dans la première moitié du traité, semble indiquer qu'il souhaitait inscrire sa foi comme la quintessence de la vie spirituelle. En effet, il convient de se souvenir que, sous son calame, Israël est aussi la nation des philosophes, sa définition transcendant l'idée d'un peuple uni par des liens de parenté. De ce point de vue, la judéité de Philon atteste un élan vers l'universalité. Cette quête d'unification atteint son point culminant lorsqu'il soutient que « les thérapeutes s'appliquent sans défaillance à Dieu, si bien que même en rêve, ils ne voient pas autre chose que les beautés des vertus et des puissances divines » (§ 26). Ceci les mène à continuer leur travail spirituel dans le monde des songes durant lesquels leurs pensées ne se détachent pas de la philosophie sacrée.

Deux fois par jour, matin et soir, les chastes riverains du lac Maréotis s'adonnent à la prière et, du matin au soir, ils lisent les saintes Écritures, en les commentant allégoriquement de façon traditionnelle, car, à leurs yeux, « le sens littéral est le symbole d'une réalité cachée, indiquée à mots couverts » (§ 28). Ils disposent d'une bibliothèque d'auteurs anciens qui furent à l'origine de leur école de pensée, ce qui leur permet d'imiter et de prolonger leurs enseignements en interprétant les textes sacrés. Au-delà de la vie contemplative, faite de chants, prières et lectures, ils écrivent « sur les rythmes les plus solennels » (§ 29). La création par l'écriture semble revêtir une importance certaine, attendu le caractère performatif, à savoir immédiatement efficace, de la parole divine dans la littérature vétérotestamentaire (la création s'opère par le truchement de la parole divine, en hébreu, *davar*) ; or, on sait que la pensée de Philon, structurée autour de l'idée de *Logos*, insiste de façon récurrente sur l'idée de parole performative (*logos*). L'idée de créer par la Parole combinée à un verbe réservé à cet effet (*bara*) donne à celle-ci un statut original en tant que schème créatif dans la littérature juive. Philon la transpose dans la langue grecque (fidèle en cela à la Septante) en mettant l'accent sur la dimension

poétique (donc étymologiquement créative, *poieîn* : « créer ») du travail des thérapeutes. Ce faisant, ceux-ci imitent le divin en créant spirituellement. À cet endroit du récit, on notera que le philosophe insiste sur trois points : premièrement, les thérapeutes s'inscrivent dans le droit fil d'une tradition antique, ce qui leur confère un prestige comparable à des écoles philosophiques comme le pythagorisme ou le platonisme ; deuxièmement, ils procèdent par imitation de leurs prédécesseurs, pratiquant et transmettant leur tradition par les diverses pratiques du Verbe, que sont la prière, la récitation, le chant ; troisièmement, ils créent à leur tour, s'adonnant à une forme de poésie scandée par les rythmes les plus solennels.

Durant six jours, ils vivent dans la solitude de leur ermitage. Le septième jour, ils se rassemblent pour une réunion commune (*eîs koinòn súllogon*) « s'asseyant par rang d'âge, les mains sous les vêtements, la droite entre la poitrine et le menton, la gauche pendante sur le côté ». Cette attitude que certains auteurs ont rapproché de l'attitude des Juifs lors des rassemblements synagogaux peut être comparée avec diverses postures liées au respect religieux (*De vita contemplativa*, p. 100, n. 1). Le plus âgé d'entre eux, le plus versé aussi dans la doctrine, tient alors des discours visant à toucher l'âme. Ceux-ci ne portent aucune trace de rhétorique ou de sophistique, ils s'attachent à l'exactitude de la pensée et à la transmission du résultat des recherches. Les participants manifestent leur intérêt et leur assentiment par de simples signes de la tête ou des yeux. Dans le sanctuaire, deux travées sont distinctes, l'une est réservée pour les hommes, l'autre pour les femmes. Les uns et les autres sont séparés par un mur de trois ou quatre coudées de haut laissant la partie supérieure de l'édifice commune, Philon, qui s'insurge ici contre un stéréotype antique, prend bien soin de préciser que, au sein de cette assemblée, les femmes ont la même ferveur et les mêmes principes que les hommes et qu'elles écoutent avec eux.

Le régime alimentaire des thérapeutes mérite de retenir notre attention. S'appliquant à la maîtrise d'eux-mêmes (*hegkráteia*), ils privilégient l'âme durant les heures de lumière, s'abstenant de toute nourriture ou boisson avant que le soleil ne soit couché. Les soins du corps sont réservés aux heures où les ténèbres règnent. Certains d'entre eux, exclusivement préoccupés par l'amour de la science (*epistèmè*), peuvent rester trois jours sans manger, tant leur amour de la science prévaut sur celui de la matière. D'autres, nourris par la sagesse, jeûnent presque six jours. On notera à cet endroit que ces périodes d'abstinence ne semblent pas appartenir au genre

des exercices spirituels. Les thérapeutes brûlent d'un tel zèle pour l'amour de la science et la sagesse qu'ils en oublient de se nourrir. Pour toute nourriture, ils se contentent de pain ordinaire salé et parfois agrémenté d'hysope. L'eau de source est la boisson qui accompagne ce frugal repas. Cette sobriété a pour but de maintenir la vie sans pour autant céder aux désirs de l'appétit¹. « Aussi mangent-ils, nous dit Philon, pour ne pas avoir faim et soif, en évitant la satiété comme un ennemi insidieux de l'âme et du corps » (§ 37). Pour tout vêtement, ils portaient des habits simples les protégeant du froid et de la chaleur. Ainsi, en hiver, ils portaient un épais manteau au lieu d'une peau de bête (vêtement commun) et, en été, une tunique de lin. Si Philon souligne que ce dépouillement évite les manifestations de l'orgueil, une passion commune à ceux qui veulent briller par les apparences en créant autour d'eux une illusion, il convient de rapprocher ce passage de la description du vêtement du grand-prêtre que, dans d'autres traités, il interprète allégoriquement.

4. Les banquets profanes et les banquets spirituels (§ 40-90)

Parmi les maux qui frappent les humains, les banquets ne sont pas les moindres. En effet, lorsque les hommes sont gorgés de vin, ils se comportent comme s'ils étaient sous l'emprise d'une drogue les ayant détraqués. Ils sont comme en proie à une folie (*mania*) et perdent la raison naturelle. Tels des chiens sauvages enragés, ils se battent allant jusqu'à se blesser mutuellement. Et Philon de citer l'*Odyssée* d'Homère et le fameux Cyclope qui dévorait la chair humaine. Cette façon scolaire de rappeler un des textes les plus célèbres d'un des Pères de la Grèce est pour le moins curieux, car l'*hubris* (acte ou parole démesurée connotée négativement dans la pensée grecque antique) de Polyphème, un être de la démesure absolue, l'entraîne à dévorer les compagnons d'Ulysse avant d'avoir englouti une énorme quantité de vin. Les deux démesures, l'anthropophagie et l'ivrognerie, sont juxtaposées chez Homère, l'une entraînant la juste colère de son héros aux mille ruses, l'autre l'anéantissement du Cyclope qui, endormi sous l'effet de l'ivresse, aura son œil crevé. Quoi qu'il en soit, Philon considère notre monstrueux Cyclope moins cruel que les banqueteurs pugilistes ; en effet, le fils de Poséidon agissait contre des ennemis présumés, tandis que les autres, sous l'emprise de la boisson, s'en prennent à leurs hôtes, leurs parents, leurs amis. Ils sont en fait l'antithèse

de vertus athlétiques car ils inversent les libations. Ce que, conformément aux règles de l'art, les sobres athlètes des jeux Olympiques font en pleine lumière, cherchant la victoire et la couronne, ils en font une parodie à la faveur de l'obscurité, sans aucune forme d'art, afin de « déshonorer, outrager, maltraiter gravement leurs victimes » (§ 42). Ils détruisent ainsi la santé d'autrui et la leur. Aussi, les effets sociaux du banquet peuvent-ils être dramatiques car des hommes en bonne santé, amis entre eux, sortent de ces assemblées mutilés et ennemis, tantôt portant devant les tribunaux des plaintes défendues par des avocats et entendues par des juges, tantôt consultant les médecins pour y être pansés ou soignés par quelque médicament.

Les banquets italiens étaient, comme le souligne le philosophe, réputés par leur aspect fastueux et leur passion du luxe. C'est de façon ostentatoire que Grecs et Barbares s'y côtoyaient, festoyant dans des salles à manger à trois ou plusieurs lits « en écaille, en ivoire ou en bois précieux incrustés de pierreries » (§ 49), couvert d'étoffes purpurines parcourues de fils d'or ou encore de couvertures de couleurs variées. Tout ici était fait pour plaire au regard, par exemple les vases, véritables chefs-d'œuvre disposés selon leurs formes spécifiques ou les poteries ciselées par des maîtres artisans. Des esclaves de belle apparence, « si beaux qu'ils ne semblent pas être venus là pour servir », poursuit Philon, mais bien pour s'exhiber à la vue de ceux qui les regardent, servent les convives, ainsi que des enfants qui font office d'échansons. Les jeunes garçons, baignés, épilés, fardés, les yeux soulignés à la manière des femmes, ont les cheveux tressés et longs, ils portent des vêtements qui mettent en évidence la perfection de leurs formes. Philon, en une longue description, s'en prend à la pédérastie et l'éphébophilie (on évitera la confusion avec nos propres catégories de pensée en matière sexuelle). Il paraît en effet distinguer les jeunes garçons servant le vin, les éphèbes servant aux tables et les jeunes garçons à la barbe naissante (duveteux), soulignant que cette dernière catégorie était, peu de temps auparavant, leur jouet. Une partie des hôtes serait donc attirée par les garçons non pubères et l'autre, par les jeunes éphèbes. Quoi qu'il en soit, conformément aux interdictions de la Torah – cette pratique est considérée par l'Ancien Testament comme une abomination passible de la mort (Gn 19, 5 ; Jg 19, 22 ; Lv 18, 22 et 20, 13) –, notre auteur réproouve ces pratiques et, en une formule lapidaire, il dénonce ces ostentations visant à montrer l'opulence d'un hôte qui, en définitive, ne fait qu'étaler son mauvais goût.

Ces lignes peuvent être comparées au banquet de Trimalcyon dans le *Satiricon* de Pétrone ou à celui des philosophes décrit par le truculent Lucien de Samosate, penseur plus tardif ayant également vécu en Égypte, qui, dans son *Symposium* ou *Banquet des philosophes*, narre des comportements assez semblables à ceux que réproouve Philon. Les mets servis s'inscrivent dans la même logique fastueuse. Montages de gâteaux flattant la fois le goût et la vue, menus à sept services dont les mets sont empruntés à toutes sortes de gibiers vivant dans les quatre éléments. Festival d'assaisonnement visant à stimuler les sens par la variété des saveurs, corbeilles de fruits, le tout étalé sur un grand nombre d'heures. Le comportement des convives confine, selon Philon, à la bestialité. Tantôt ils se goinfrent sans retenue, allant jusqu'à avaler des os, tantôt ils saccagent les plats, s'exhortant à poursuivre un repas pour lequel ils n'ont guère d'appétit. Leurs excès finissent par donner le sentiment qu'à ces plats raffinés, la faim et la soif seraient préférables.

On pourrait opposer à ces banquets, où le luxe rivalise avec l'ostentation, ceux qui furent à l'origine de beaux dialogues philosophiques. Comment Philon, pétri de culture classique, aurait-il pu passer sous silence les célèbres banquets de Xénophon et Platon durant lesquels Socrate éveilla l'amour de la philosophie auprès des convives ? Ces agapes mémorables pourraient servir d'exemple à ceux qui ne voient dans ces rencontres qu'une occasion d'éveiller leurs sens ou goûter à la satiété jusqu'à l'écœurement. N'en déplaise aux amis de la culture antique, Philon considère que ces banquets prestigieux entre tous, ne souffrent aucune comparaison avec ceux des thérapeutes. En effet, durant le banquet qui se tint chez Autolykos, dont Xénophon se fit l'apologiste, des divertissements furent proposés aux participants. Joueurs de flûte, danseurs, jongleurs, bouffons se disputèrent l'honneur d'égayer nos philosophes. Quant au célèbre *Banquet* de Platon, il fut entièrement dédié à l'amour, celui que les hommes éprouvent pour les femmes, comme le veut, toujours selon notre auteur, la nature, mais aussi celui qui les entraîne à convoiter les garçons semblables à eux sauf par l'âge, un vice dégradant l'enfance. C'est l'effémination que l'Alexandrin fustige plus particulièrement car elle ferait des hommes des androgynes, plutôt que de les inciter au courage et aux exercices.

Si l'on suit l'analyse de Philon, la pédérastie joue un rôle doublement funeste pour le devenir des cités. Premièrement, le citoyen, obsédé par le mignon, se dégrade en lui assignant le rôle d'objet aimé. Obsédé par son

désir, il néglige ses affaires publiques et privées, préoccupé par la seule volonté de plaire à celui qu'il désire. Ce vice entraîne ainsi l'appauvrissement (perte des biens) et met en danger la santé dans le cas où l'aimé ne répond pas aux avances de celui qui le désire (perte de la santé). Deuxièmement, il convient d'ajouter à la liste des maux privés précités, les maux publics, car ces mœurs provoquent la dépopulation des villes, la diminution du nombre de ceux qui font partie des élites, bref la dénatalité et son cortège de maux. En recourant à cet argument démographique, Philon fustige le texte de Platon lui-même, plus spécifiquement le mythe de l'androgynie (Platon, *Le Banquet*, 189c-193d), qui, pour séduisant qu'il puisse paraître, n'en reste pas moins indigne d'un disciple de Moïse. L'argumentation de l'Alexandrin, on le voit, vise à montrer la supériorité de la Loi mosaïque, si on la confronte aux traités philosophiques anciens. Subtilement, la typologie du banquet philonien, du banquet mondain, en passant par le banquet philosophique, débouche sur une apologie du chaste banquet thérapeutique.

Les thérapeutes ayant voué leur vie à la science et à la contemplation se réunissent en suivant un calendrier que nous qualifierions volontiers de symbolique. Ainsi ils se rassemblent conformément à la logique de l'hebdomade (septième jour de la semaine : le sabbat ; en grec, *sabbaton*) et de son carré (à savoir la multiplication du sept par sept, le quarante-neuvième jour). Il s'agit pour eux du nombre de la pureté (sept) et de sa perpétuation (sept fois sept). Ce dernier jour de réunion est le prélude à une fête de première importance qui se tient le cinquantième jour, le cinquante est en effet le nombre considéré par eux comme le plus saint (*agiôtatos*) et le plus naturel (*physikôtatos*). Ce nombre est défini par l'Alexandrin comme celui de la génération universelle, car il est obtenu en opérant la somme des carrés des côtés du triangle rectangle. Cette spéculation sur les propriétés du triangle rectangle (nombres 3, 4, 5 élevés au carré soit $3^2 + 4^2 + 5^2 = 50$) était bien connue des mathématiciens grecs. Toutefois, comme le soulignent justement Pierre Miquel et François Daumas, ce théorème attribué à Pythagore était connu en Égypte (*De vita contemplativa*, p. 124-125, n. 2).

Nos thérapeutes se rassemblent pour ce jour important en étant vêtus de blanc et en adoptant une posture solennelle. Puis, s'alignant devant les lits de table prévus pour le repas, ils lèvent les yeux et les mains au ciel (il s'agit de la posture de l'orant), manifestant leur volonté de contemplation et la pureté de leurs pensées et s'en remettent à Dieu pour le festin qui allait

suivre. Une fois cette prière accomplie, les Anciens prennent place selon leur ordre d'entrée dans la communauté. Les femmes participent également au repas. Ce sont pour la majorité d'entre elles des vierges qui, comme certaines prêtresses grecques, ont librement choisi de chercher la sagesse (*sophía*), leur désir tendant vers une progéniture immortelle qui « seule peut engendrer une âme aimée de Dieu (§ 68). Et Philon d'ajouter une expression énigmatique sur la semence paternelle entendue comme rayonnement intelligible rendant l'âme capable de contempler la sagesse. Pour mystérieuse que soit cette affirmation, elle suscite des rapprochements avec la mythologie païenne, avec l'idée de la naissance virginale de Jésus mais aussi avec le statut particulier de la *sophía* dans certains systèmes théologico-cosmiques gnostiques.

Le banquet se déroule alors sur de simples nattes de feuillages en papyrus d'Égypte prévues pour qu'on puisse s'y appuyer sur un bras. Hommes et femmes libres, les thérapeutes ne sont pas servis par des domestiques ou des esclaves car ils sont partisans de l'égalité entre les hommes, l'inégalité étant à l'origine du mal (le judaïsme traditionnel refusait l'esclavage). Ce sont donc les jeunes hommes libres, habillés sobrement, tels des fils servant leur père et mère, qui servent les autres membres de la communauté. Le repas d'une grande sobriété exclut le vin (peut-être accepté d'autres jours moins solennels) et des plats contenant du sang (interdits alimentaires) ; on y boit de l'eau et on y mange du pain. Conformément à la droite raison (*orthós lógos*), ils mènent une vie sobre, tels les prêtres se préparant à sacrifier. Au début du festin, les convives dans le plus grand silence, écoutent un discours (prononcé par le plus ancien ?) qui, conformément à ce qui a été dit précédemment, commente les saintes Écritures sans recourir aux artifices oratoires. Il procède en prenant son temps et en répétant de façon à graver les idées dans les âmes. L'assistance soit, d'un signe de tête, indique qu'elle a compris, soit, d'un mouvement lent de la tête et de l'index, manifeste un embarras.

Les thérapeutes lisent les Écritures de façon allégorique. Au-delà de la lecture littérale, ils tirent un sens second de la narration première, de façon à donner à la Révélation une multiplicité de sens. En effet, « l'ensemble de la Loi pour ces hommes est analogue à un être vivant (*zôon*) : le corps, c'est la prescription littérale ; l'âme, c'est l'esprit invisible déposé par les mots » (§ 78). C'est ainsi que l'âme raisonnable (*hè logikè psychè*) contemple les objets supérieurs (idées intelligibles) qu'elle voit « réfléchis dans les mots

comme dans un miroir » (§ 78), la beauté des idées par le truchement de symboles. Ce processus de dévoilement (*diakalúptô*) permet, à partir d'une indication ténue, de « remonter par le visible à la contemplation de l'invisible » (§ 78). Nous avons proposé de lire ce passage, véritable clé de voûte du traité de l'Alexandrin, dans sens d'une « incarnation scripturaire », une façon de considérer la Torah comme un être vivant en l'âme de chaque homme en quête de vie spirituelle. Après les applaudissements, le président se lève, chante une hymne à Dieu, soit fruit de son travail poétique, soit appartenant à la tradition (sans doute un psaume), tandis que les participants lui répondent en entonnant le refrain. Le pain est alors servi. Le repas terminé, commence une veille sacrée et deux chœurs, un d'hommes et un de femmes, conduits par un maître de chœur entonnent des hymnes. Les chants sont alternés (unisson, cadence par frappe des mains, réponses...) et certains sont accompagnés de danses. Ce passage ne va pas sans évoquer l'Exode (Ex 15, 20-21) lorsque le peuple hébreu célébra en chœur (un dirigé par Moïse, l'autre par Myriam) la défaite des armées de pharaon englouties par les flots. Le chant de l'homme et de la femme sont ici explicitement considérés comme complémentaires et harmonieux. Pour seul vin, c'est celui de l'amitié divine (*theóphilos*) qui est offert, la finalité de toute la cérémonie étant, en dernière analyse, la piété (*eúsébeia*). C'est donc ivres, d'une belle ivresse, conclut Philon, davantage éveillés (à la vie spirituelle) qu'en entrant au banquet, qu'au terme de celui-ci, ils se tournent vers l'Orient et que, lorsqu'ils voient le soleil levant, « ils tendent leurs mains vers le ciel », demandant en prière qu'une journée heureuse leur soit offerte. Les thérapeutes sont, selon un cliché stoïcien et médio-platonicien du temps, des citoyens du ciel et de la terre, à savoir de l'univers, qui « s'unissent au Père et Créateur de toute choses », cultivant l'amitié de Dieu, afin de tendre vers le bonheur (*eúdaimonía*).

Il n'est guère aisé de tirer des conclusions des lignes qui précèdent, encore moins d'évaluer avec certitude les influences égyptiennes sur le traité des thérapeutes. Il importe tout d'abord de mesurer le caractère original de la vie thérapeutique qui, présentant de nombreux points de convergence vers le mysticisme égyptien et le genre de vie pythagorico-platonicien, n'en reste pas moins organisé autour de la foi juive. Au fil du traité, Philon s'efforce de brosser un genre de vie supérieur qu'il évite soigneusement d'assimiler avec la seule religion de ses Pères. En effet, si

celle-ci transparaît constamment (affirmation d'un Dieu unique, allusion à certaines liturgies vétérotestamentaire, interdits alimentaires...), il n'en reste pas moins que les allusions aux mystères polythéistes (surtout le culte de Dionysos, mais sans doute des allusions aux cultes d'Isis et de Sérapis), les comparaisons avec les prêtres et prêtresses grecs, témoignent d'une forme d'acculturation surprenante.

La présence en terre d'Égypte des meilleurs parmi les thérapeutes (oserait-on dire que le site bordant le lac Maréotis était leur maison mère ?) n'est guère faite pour surprendre les familiers de l'œuvre de Philon, car, en *De vita Mosis*, Philon, passant en revue les maîtres supposés de Moïse qui, recueilli par une princesse égyptienne aurait reçu l'éducation d'un roi, précise : « L'arithmétique, la géométrie, la théorie du rythme, de l'harmonie et de la mesure, et de la musique dans sa totalité, c'est par l'usage des instruments et des méthodes plus particulièrement employés en Égypte dans les arts et les traités que les savants lui en transmirent la connaissance (I, § 22). À ces savoirs de la terre des Pharaons, il convient d'ajouter « la philosophie des symboles qui est exposée dans les textes sacrés à travers les traditions dont sont l'objet les animaux auxquels ils accordent même des honneurs divins ». Moïse aurait donc reçu des enseignements provenant de maîtres égyptiens et non des moindres puisque, au travers de la philosophie symbolique, c'est la pratique de l'allégorie qui est visée et, dans son sillage, la méthodologie de l'Alexandrin. En lisant Philon, on mesure que l'Égypte traditionnelle donnait à penser et faisait rêver ceux qui, parmi les Grecs ou les Juifs hellénisés, y vivaient. Il est sans doute un mirage égyptien hellénisé qui ne laisse pas de surprendre. Jetant un pont entre des cultures différentes, Philon prépare ainsi, bien involontairement, l'efflorescence des Églises gnostiques, le monachisme chrétien et la littérature patristique alexandrine. C'est beaucoup pour un penseur juif qui, davantage que tout autre, fut fidèle à la foi de ses Pères. Ce passeur de spiritualité n'a donc pas fini de nous étonner, mais n'est-ce pas le propre de la philosophie que de naître de l'étonnement ?

¹. Pierre Miquel et François Daumas soulignent que cette alimentation fait songer aux « reclus du Serapeum » lorsqu'ils célébraient le deuil d'Osiris (*De vita contemplativa*, p. 105, n. 3).

LES ÉVANGILES DE L'ENFANCE ET LA REVALORISATION DE L'ÉGYPTE

Régis Burnet

En 1910, Ernst Edler von der Planitz (1857-1935), que l'on connaissait plutôt pour ses livres sur la tragédie de Mayerling et sa trilogie sur la Frauenkirche aux sous-titres évocateurs (« Écho dans la vallée », « À moi la vengeance », « Seigneur, pardonne-lui »), fit paraître un document qu'il présentait comme inestimable : une lettre du I^{er} siècle de notre ère, trouvée à Saqqarah par un certain von Rabenau, qui racontait la vie de Jésus. L'auteur, un prêtre égyptien nommé Benan, narrait à son ami Straton, secrétaire privé de l'empereur Tibère rencontré lors de l'irruption du Vésuve, comment Putiphra, un astronome égyptien qui avait suivi l'étoile des Rois mages, avait trouvé Jésus au berceau, l'avait ramené en Égypte à Anu-Héliopolis et comment l'enfant avait été éduqué par Ranebahru, le grand-prêtre du temple de Rê et par Pinhas, le grand-prêtre du temple juif fondé par Onias. Benan lui avait également enseigné la médecine. À quinze ans, désireux de connaître ses parents, Jésus était remonté en Galilée : il revint à Nazareth, étonna tout le monde par sa science (y compris les docteurs au Temple) et se lança dans une carrière de messie-guérisseur grâce à ses talents de médecin égyptien.

Dénoncée par le grand coptologue Carl Schmidt, la supercherie prouve les interrogations que suscite le fameux passage de l'Évangile de Matthieu 2, 13-23 décrivant le massacre des Innocents et la fuite en Égypte. En effet, les questions qu'il soulève sont nombreuses. Tout d'abord, son

historicité est suspecte. Naguère, on tentait de la maintenir en arguant que l'Égypte avait toujours été le lieu que choisirent tous les fuyards d'Israël depuis Jéroboam et offrait un refuge de choix à la Sainte Famille pour fuir la colère d'Hérode puisqu'elle était sous contrôle romain depuis 30 av. J.-C. ; en ajoutant que le roi Hérode était parfaitement capable d'ordonner un massacre, lui qui, sur son lit de mort, déclara : « Ces hommes que j'ai fait emprisonner, dès que j'aurai rendu le dernier soupir, faites-les aussitôt cerner et massacrer par des soldats ; ainsi toute la Judée, toutes les familles, qu'elles le veuillent ou non, pleureront sur moi » (Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, I, XXXIII, 6) ; et enfin en estimant que, compte tenu de la faible population de Bethléem et de la forte mortalité infantile, le nombre d'enfants massacrés ne devait pas excéder la vingtaine, ce qui explique que les sources officielles n'en aient pas parlé. Aujourd'hui, on a tendance à rappeler l'absence de toute preuve extérieure au texte, on insiste sur le fait que l'épisode s'insère dans un ensemble qui est lui-même une reformulation symbolique et théologique des événements, on souligne le caractère *ad hoc* de cette narration qui reprend le lieu commun de l'enfant prédestiné miraculeusement sauvé du danger (on peut songer à Moïse, Mithridate, Romulus et Remus, Sargon I^{er}, Cyrus, Zarathoustra, Krishna). En outre, comment ne pas ressentir un certain malaise en lisant l'épisode ? Quel est donc ce Dieu qui n'hésite pas à laisser massacrer les innocents pour que son fils soit sauvé ? Et que dire du courage de la famille qui est donnée en modèle à tous les chrétiens ? La voici qui se retire face au danger, ce qui autorise toutes les désertions, y compris celle de saint Pierre après son emprisonnement à Jérusalem, selon Pierre d'Alexandrie (Pierre d'Alexandrie, *Épître canonique*, can. 13).

Pourquoi donc l'évangéliste a-t-il écrit ce texte, malgré toutes les difficultés qu'il comporte ? La réponse se trouve dans la citation du verset 2, 15 : « D'Égypte, j'ai appelé mon fils. » S'il y a une justification à cet épisode, c'est en Égypte qu'il faut la trouver : c'est l'Égypte et la fascination qu'elle exerçait sur le judaïsme (et donc le christianisme), qui constitue ultimement la clé de ce texte qui, au passage, reconfigure de manière durable l'image du pays.

L'Égypte de Matthieu : du négatif au positif

Dans la mentalité biblique, l'Égypte est la terre de l'Exil, la terre de la souffrance. Selon le Pentateuque, l'ombre des temples de Ra ou d'Amon se révèle un redoutable piège. Conduit près du Nil et sauvé de la famine grâce à l'astucieux Joseph devenu vice-roi d'Égypte (Genèse, 37-50), Israël est réduit en esclavage lorsque « s'éleva sur l'Égypte un nouveau roi, qui n'avait point connu Joseph » (Exode, 1, 8). La terre du salut se métamorphose en terre d'oppression. Loin du pays que Dieu avait promis à Abraham, le peuple s'étiole et se précipite dans la servitude. Bien plus, lorsque Moïse, convenablement conseillé par Dieu, se dresse pour rompre le joug et ramener les brebis du Seigneur en Canaan, le pharaon s'entête, s'obsède et s'apprête à réduire à néant le peuple élu plutôt que de le laisser repartir. Il s'en est fallu de peu pour que la terre d'oppression se transforme en terre de mort : sans l'intervention efficace et spectaculaire sur le bord de la mer Rouge, chevaux et cavaliers égyptiens auraient taillé en pièces les fuyards et c'en aurait été fini de l'histoire d'Israël.

L'Égypte, terre du salut

Or, dans la reconfiguration qu'opère Matthieu, l'Égypte retrouve sa destination première de terre du salut : elle n'est plus le lieu de l'esclavage, mais celui de la délivrance de l'opresseur. En effet, une intervention angélique vient la réhabiliter : « Après le départ [des mages], voici que l'Ange du Seigneur apparaît en songe à Joseph et lui dit : “Lève-toi, prends avec toi l'enfant et sa mère, et fuis en Égypte ; restes-y jusqu'à nouvel ordre, car Hérode va rechercher l'enfant pour le faire périr.” Joseph se leva, prit avec lui l'enfant et sa mère, de nuit, et se retira en Égypte. Il y resta jusqu'à la mort d'Hérode, pour que s'accomplisse ce qu'avait dit le Seigneur par le prophète : *D'Égypte, j'ai appelé mon fils*. Alors Hérode, se voyant joué par les mages, entra dans une grande fureur et envoya tuer, dans Bethléem et tout son territoire, tous les enfants jusqu'à deux ans, d'après l'époque qu'il s'était fait préciser par les mages » (Matthieu, 2, 13-16).

Étrange retournement de situation ! L'histoire ressemble à celle de Moïse, mais en inversé. Alors qu'en Exode 1, c'est le pharaon qui veut mettre à mort tous les garçons premiers-nés des Israélites, c'est désormais le roi d'Israël qui s'en prend à son propre peuple. Comme Moïse, Jésus est sauvé *in extremis* et le songe de son père ressemble fort à l'intervention divine qui pousse le patriarche à quitter précipitamment l'Égypte pour Mâdian. Le roi Hérode (37-4 av. J.-C.), qui fut certainement un fin politique

et un grand souverain, fut aussi un despote cruel et dissimulateur : il se métamorphose ici en un avatar du pharaon devant lequel il convient de s'enfuir. Et pour que l'identification soit complète, le texte précise que Joseph – son nom est certainement prédestiné dans ce récit qui réécrit librement l'histoire du peuple élu, le père de Jésus étant bien un nouveau Joseph qui sauve de nouveau Israël en le conduisant en Égypte – part « de nuit ». N'est-ce pas la même nuit que celle de la Pâque, la grande nuit de l'Exode où le peuple s'échappa de la servitude en profitant de l'obscurité (Exode, 12, 30-31) ?

Aussi ne faut-il pas en rester à la lecture littérale de la citation biblique : en faisant une référence, c'est au passage entier que les auteurs du Nouveau Testament songent, et non à la simple phrase citée. Quand le prophète Osée faisait dire à Dieu « D'Égypte j'ai appelé mon fils » (Osée, 11, 1), il opposait l'acte de salut divin à l'ingratitude du peuple qui est revenu aux idoles. Immédiatement, le lecteur transcrit : Jésus est le Salut, venu de l'Égypte, qui vient de nouveau manifester la tendresse de Dieu qui est « comme ceux qui soulèvent un nourrisson contre leur joue » (Osée, 11, 4) à ceux qui se sont tournés vers les idoles. La naissance de Jésus renoue avec les grands épisodes de salut, preuve que Dieu intervient de nouveau dans l'histoire humaine.

L'Égypte, terre de l'accomplissement

La suite du texte confirme le statut particulier que l'Égypte possède dans ce texte : « Alors s'accomplit ce qui avait été dit par le prophète Jérémie : *Une voix dans Rama s'est fait entendre, des pleurs et une longue plainte : c'est Rachel qui pleure ses enfants et ne veut pas être consolée, parce qu'ils ne sont plus* » (Matthieu, 2, 17-18). Le texte, poignant, révèle l'horreur du massacre perpétré par Hérode et fait entendre le son d'une souffrance sans fond et sans rémission. Grâce à la citation, l'auteur montre qu'il n'est pas indifférent à la douleur maternelle de celles qui viennent de perdre un enfant. Mais en quoi le massacre des Innocents « accomplit »-il la parole de Jérémie (31, 15) ? Le lien entre Bethléem et Rachel est évident : c'est dans cette cité, nommée alors Éphrata, que, selon la Genèse (35, 19), la femme du patriarche Jacob morte en couches fut enterrée (et son tombeau, toujours en place, est aujourd'hui encore le lieu de luttes politiques). En revanche, pourquoi Jérémie associe-t-il Rachel et Rama, une bourgade des faubourgs de Jérusalem ? Sans doute parce que Rachel est la

« matriarche » de la tribu de Benjamin, l'une des deux tribus qui forment le royaume d'Israël qui vient d'être pris par les Néo-Babyloniens à l'époque du rédacteur du livre de Jérémie : elle représente donc tout l'Israël qui souffre, elle est une personnification de tous les exilés déportés à partir de Rama, qui servait de camp de transit (cf. Jr 40, 1). En citant ce passage, Matthieu fait droit à la souffrance du peuple. Le cri de la Rachel de la prise de Babylone en 587 av. J.-C. s'unit à celui de la Rachel de l'époque de Jésus et à celui de toutes les Rachel qui pleurent leurs enfants perdus : en creux, le lecteur perçoit que le départ du Christ pour l'Égypte et son retour prochain sont les réponses à toutes ces souffrances.

À la mort d'Hérode, la Sainte Famille revient. Le texte se clôt sur une précision étrange : « Mais apprenant qu'Archélaüs régnait sur la Judée à la place de son père Hérode, il eut peur de s'y rendre ; et divinement averti en songe, il se retira dans la région de Galilée et vint habiter une ville appelée Nazareth, pour que s'accomplisse ce qui avait été dit par les prophètes : *Il sera appelé Nazôréen* » (Mt, 2, 22-23). Laissons de côté l'épineuse question de savoir à quelle prophétie cette citation se rapporte et s'il faut entendre autre chose que « habitant de Nazareth » sous le terme Nazoréen. Remarquons que l'Égypte joue un rôle fondamental dans le texte, car elle explique l'établissement à Nazareth : l'exil de Bethléem (ainsi que de Jérusalem et de la Judée) se révèle durable puisque c'est désormais la Galilée qui abrite Jésus. Cette précision permet d'interpréter de deux manières le séjour en Égypte. Pour certains, toute l'histoire est inventée afin d'expliquer pourquoi le Messie n'est pas originaire de la ville de David, comme cela était prévu dans l'Ancien Testament. Pour eux, Matthieu le fait naître fictivement à Bethléem, invente l'histoire de l'hostilité d'Hérode et le détour par l'Égypte, et finalement explique son origine nazoréenne. Mais on peut également remarquer que le texte met en place une nouvelle théologie de la géographie. Autrefois, les choses étaient claires : Bethléem était le lieu de la naissance du Messie (comme David), Jérusalem celui de son triomphe et l'Égypte l'emblème de tous les ennemis d'Israël. Or, une nouvelle symbolique se met en place. Bethléem est le lieu de naissance, et Nazareth le lieu de la mission de Jésus. La Galilée, terre des non-Juifs est bien l'endroit où habite le peuple qui marche dans les ténèbres annoncé par Isaïe (9, 1-2) cité en Matthieu (4, 14-16). Jérusalem est tout naturellement laissée de côté dans cette géographie du salut : elle est la ville de l'hostilité du roi Hérode et celle qui crucifiera le Messie. L'Égypte, quant à elle, devient le

lieu de l'accomplissement d'une double prophétie (celle d'Osée et celle de Jérémie).

Une autre « Terre sainte »

Ce rôle positif de l'Égypte s'est renforcé au cours des siècles, en particulier dans les apocryphes et au sein de l'Église copte. Frustrées de ne rien savoir des détails du voyage et du séjour de la Sainte Famille dans le pays, les traditions postérieures mirent en place une série de légendes qui firent de cette contrée « une autre Terre sainte » (MASPERO, p. 25).

Ces légendes virent le jour au cours des quatre premiers siècles de notre ère et furent recueillies dans des récits hagiographiques que l'on nomme souvent les « évangiles apocryphes » quoi qu'ils n'entendent nullement se substituer aux Évangiles canoniques. On peut ainsi citer l'*Évangile de l'enfance du Pseudo-Thomas* qui daterait du III^e siècle de notre ère (même si les premiers manuscrits à le contenir remontent au IX^e siècle), l'*Évangile arabe de l'enfance* rédigé en syriaque autour du V^e siècle et connu par une traduction arabe, le *Livre arménien de l'enfance* remontant probablement au VI^e siècle. De tous ces textes, celui qui exerça le plus d'influence en Occident (au point qu'on le retrouve également dans les peintures et les sculptures ou dans le *Leabhar Breac*, une version en vieil anglais) est certainement l'*Évangile du Pseudo-Matthieu* écrit dans les dernières décennies du VI^e siècle ; il recueille également les traditions orientales les plus populaires (tant dans l'Église copte que l'Église éthiopienne). Cinq épisodes se distinguent. Le premier se déroule au cours d'un repos auprès d'une grotte : dragons, bêtes sauvages et animaux domestiques viennent adorer Jésus et vivent dans la concorde (18-19). Deux jours plus tard, alors que la chaleur se fait excessive et que Marie commence à en souffrir et ressentir la faim, Jésus commande à un palmier de s'incliner pour qu'on recueille ses fruits et fait jaillir une source aux pieds de celui-ci (20-21). Alors que Joseph envisage de passer par le chemin de la mer pour rafraîchir sa famille décidément bien éprouvée par les ardeurs du soleil, Jésus les transporte en une journée jusqu'à leur destination (22). À leur arrivée, le temple des idoles s'écroule sans qu'aucune parole ne soit prononcée (23) et, quasiment immédiatement, le gouverneur païen de la cité qu'ils choisissent d'habiter, Afrodisius, se convertit et chante les louanges de l'enfant (24).

Toute cette narration tend à faire de l'Égypte une terre eschatologique, un lieu où se réalise le salut. En effet, l'adoration des animaux et la réconciliation entre animaux domestiques et animaux sauvages constitue un retour à l'état adamique annoncé par le prophète Isaïe dans lequel « le loup habitera avec l'agneau, Et la panthère se couchera avec le chevreau ; Le veau, le lionceau, et le bétail qu'on engraisse, seront ensemble, Et un petit enfant les conduira » (Isaïe, 11, 6). De même, le palmier renvoie clairement à l'arbre qui se tient au centre du paradis et duquel partent des fleuves d'eau vive. Il s'agit également d'un symbole marial connu. L'écroulement des idoles correspond aussi à un oracle prophétique (Isaïe, 10, 20), ainsi que la conversion des païens : on songe ainsi au psaume 72 qui parle de la venue du Messie en affirmant que « tous les rois se prosterneront devant lui ; toutes les nations le serviront ». L'Égypte est bien cette terre paradisiaque dans laquelle pousse l'arbre de vie, dans laquelle se réalise la concorde d'avant la chute et où se tiennent les promesses de Dieu.

Cette compréhension édénique du pays des Pharaons imprima une marque profonde sur le christianisme égyptien qui eut tendance à se penser comme un second pays de Canaan. Une autre citation biblique (Isaïe, 19, 1), non mentionnée par Matthieu mais reprise continûment par la suite, fonde l'image que se firent les Égyptiens de leur propre pays : « Voici que le Seigneur, monté sur un nuage léger, vient en Égypte. Les faux dieux d'Égypte chancellent devant lui et le cœur de l'Égypte défaille en elle. » Le premier à avoir établi le lien entre la fuite en Égypte et ce verset est Eusèbe de Césarée dans la *Démonstration évangélique* (VI, 20) qui explique que le nuage dont il s'agit est bien celui de la conception virginale et de l'Incarnation. En outre, pour le célèbre historien du christianisme, la « fuite en Égypte » n'a rien d'une fuite, mais elle se fait sous la pression d'une intense nécessité : convertir cette terre idolâtre, dont les habitants, « les Égyptiens paraissent les plus superstitieux des hommes ennemis déclarés du peuple de Dieu et les plus éloignés de sa prophétie ». Bien loin d'être une débandade devant l'oppression d'Hérode, la descente en Égypte constitue une sorte de prototype de toutes les évangélisations à venir, une anticipation de la vie publique de Jésus. Les restes de l'Égypte pharaonique sont largement réinterprétés en lien avec l'oracle : les ruines pouvant passer pour des temples d'idoles détruits ne manquaient pas !

En 394, sept pèlerins visitent l'Égypte : l'évocation des grands personnages du pays est faite dans leur *Historia monachorum in Ægypto*,

un texte adapté en latin par Rufin d'Aquilée qui fut constamment recopié et même traduit en français au XIII^e siècle. Dans la notice consacrée à un certain Apollo, la première de toutes les localisations à venir est proposée (19, 1) : la ville qui accueillit la Sainte Famille était Hermopolis Magna, actuellement al-Ashmounein, une petite ville du gouvernorat de Minya. L'historien byzantin Sozomène (v. 439-450) poursuit en expliquant que de nombreuses foules y venaient et que l'on montrait encore un persea (une sorte d'avocatier) qui s'était incliné (*Histoire ecclésiastique*, 5, 21). Le palmier et le persea se mélangent dans un imaginaire qui marquera durablement les esprits puisqu'on le retrouvera dans la sourate XIX du Coran, qui évoque discrètement cet épisode quand elle s'adresse à Marie : « Ne t'attriste pas ! Ton Seigneur a fait jaillir un ruisseau à tes pieds. Secoue vers toi le tronc du palmier ; il fera tomber sur toi des dattes fraîches et mûres. »

L'oracle est également utilisé dans la liturgie. Le synaxaire (recueil de notices sur les fêtes chrétiennes) arabe jacobite en usage dans l'Église égyptienne dit, en date du 3 Toubeh (29 décembre) fête des Saints Innocents, que la descente en Égypte s'explique comme un accomplissement de la prophétie de la destruction des idoles du pays d'Égypte. Mais c'est surtout la notice pour le 24 Bâchons (19 mai) qui est la plus complète.

Ce texte tardif (il daterait du XIII^e siècle et aurait été rédigé par Michel de Maligh), qui recueille toutes les traditions anciennes de la liturgie de l'Église égyptienne, témoigne d'une géographie sacrée qui s'est mise peu à peu en place, concurrence celle des Lieux saints de Palestine et justifie des pèlerinages. Après un échec à Basta où ils ne furent pas bien accueillis, les membres de la petite troupe (accompagnés de la sage-femme Salomé) passent à Sammanoud, voient de loin le Wadi Natroun et gagnent al-Achmouneïn-Hermopolis qui constitue le lieu de séjour le plus long et le plus vénéré de la Sainte Famille. Puis ils gagnent al-Muḥarraq. À partir du V^e siècle, sur le mont Qosqam (actuellement Dayr al Muḥarraq, le « monastère brûlé »), la foule se fit en effet plus dense à la suite d'une nouvelle interprétation de l'oracle d'Isaïe présentée dans la *Vision de Théophile*, un texte attribué à Théophile d'Alexandrie (412). Le soi-disant patriarche raconte comment il a bénéficié d'une apparition de la Vierge alors qu'il séjournait à Qosqam. Celle-ci lui explique que la destruction des idoles est intervenue autant *avant* qu'*après* la Résurrection. Jésus et les

apôtres, portés par un nuage, arrivent à Dayr al Muharraq et consacrent eux-mêmes Qosqam, qui fut le lieu où résida la Sainte Famille pendant six mois. Les pérégrinations se poursuivent. À Maṭariyya, au nord-est du Caire, vers Léontopolis, est situé l'épisode du baumier dont les feuilles servent de panacée et dont toute l'Antiquité et une grande partie du Moyen Âge parleront, y compris parmi les musulmans. Au Caire même, dans l'église Saint-Serge, on montre les restes de la maison de la Sainte Famille, qui quitte enfin l'Égypte par Mahamma, une ville actuellement non localisée.

L'Église éthiopienne, qui fut fondée par l'Église copte, considère elle aussi l'Égypte comme *terra sancta*. Elle reprend, pour la fête du 3 Terr, les données du synaxaire jacobite et prolonge donc la même interprétation d'accomplissement d'Isaïe. Elle fête, comme l'Église copte, l'entrée de la Sainte Famille en Égypte (24 Genbot), la fête du mont Qosqam, la fête du miracle de la source. Mais elle ajoute une tradition particulière : l'arrivée en *tankwa* (un bateau en papyrus) du trio sur le lac Tana en Éthiopie, ce qui permet au pays de s'associer un peu à la sainteté égyptienne.

Cet article a commencé par une fausse lettre égyptienne, il est temps de le conclure par un vrai sermon venu d'Égypte. Aux alentours du VI^e siècle, sans doute, une homélie attribuée au patriarche d'Alexandrie Timothée II Ælure vit le jour (on en connaît des fragments coptes, une traduction arabe et une traduction éthiopienne). Elle avait pour but d'exalter un sanctuaire situé à Djebel al-Ṭayr à 20 km au nord de Minya. La Sainte Famille y aurait fait une énième étape et la Vierge y serait apparue à Timothée en lui commandant de construire un nouveau monastère. Le texte raconte que, lorsque la Sainte Famille arriva à Djebel al-Ṭayr, elle voulut traverser le Nil pour échapper à des brigands. Les bateliers du lieu, effrayés, refusèrent. Jésus contraignit alors la montagne à s'incliner et à leur permettre le passage. Voyant que le rocher s'obstinait à les suivre au bout de trois jours, Jésus finit par poser sa main dessus (qui y resta imprimée) et le sanctifia pour l'éternité. En introduction à ce texte, l'auteur se lance dans de vastes considérations sur les différentes montagnes qu'il connaît. Les rochers de la Transfiguration, celui de Samson ou même celui d'Abimélek méritent une certaine estime, mais n'ont pas l'importance du rocher égyptien. La maison de Caïphe, la colonne de la Flagellation, le prétoire de Pilate et le Golgotha nous poussent à méditer sur la Passion du Christ, mais ils n'offrent aucune consolation, au contraire du rocher égyptien, qui conserve les marques de la

puissance du Christ. Et de conclure : « Avant la venue du Seigneur, l'enfer était honoré et la terre d'Égypte était redoutable. Mais quand le Seigneur Christ y demeura, il y supprima la malédiction ; elle trouva la grâce et fut louée plus que tous les peuples. » L'Égypte terre plus sainte que la Terre sainte elle-même : au VI^e siècle s'achevait le processus de revalorisation commencé par la fuite en Égypte. Terre maudite des juifs, elle devenait la terre bénie des chrétiens.

DES GNOSTIQUES AUX PÈRES DE L'ÉGLISE ET AUX PÈRES DU DÉSERT

BASILIDE, CARPOCRATE, VALENTIN ET LA PREMIÈRE GNOSE

Paul-Hubert Poirier

L'émergence de mouvements se réclamant d'une « gnose » ou d'une connaissance de salut est un phénomène majeur pour comprendre le développement de la première théologie chrétienne. Mais, contrairement à d'autres mouvements qui ont surgi dans les communautés chrétiennes du II^e siècle ou en marge de celles-ci, la gnose ne constitue pas une réalité homogène. Il s'agit plutôt d'un ensemble de doctrines qui présentent des traits communs et qui sont attestées par des textes rédigés entre les II^e et V^e siècles de notre ère. C'est en s'appuyant sur ceux-ci que la recherche moderne, à partir du XIX^e siècle, s'est appliquée à définir un courant de pensée qui leur serait propre, caractérisé par la recherche exclusive et exacerbée de la connaissance ou de la gnose aux dépens de la foi, le dualisme, la haine du monde, du corps et de la matière. Une telle approche n'est cependant pas satisfaisante et elle a fait l'objet de critiques justifiées. En effet, quand on considère les textes écrits par les gnostiques eux-mêmes, on est loin d'y retrouver toujours les traits que la recherche antérieure attribuait au gnosticisme. Même pour la recherche de la connaissance ou de la gnose, les textes gnostiques des premiers siècles ne se distinguent guère

du reste de la littérature chrétienne contemporaine, marquée dès ses débuts par la quête de la « connaissance du salut » (Lc 1, 77 ; cf. Rm 15, 14 et Jn 8, 32). On peut même affirmer que le christianisme ancien est lui-même dans son ensemble un mouvement « gnostique », dans la mesure où il se réclame d'une connaissance salvifique dont l'objet est essentiellement l'interprétation des écritures, juives et chrétiennes. Dès lors, en quoi la connaissance salvatrice proposée par les gnostiques est-elle distinctive ? Un élément de réponse à cette question nous est fournie par un des adversaires les plus résolus des gnostiques, l'évêque Irénée de Lyon (vers 180 de notre ère) : alors que celui-ci défend l'harmonie des écritures et l'unicité du Dieu créateur, révélateur et sauveur, les gnostiques arrivent à la conclusion que le Créateur que font connaître les Écritures juives ne peut être le Dieu véritable. C'est cette connaissance-là qui les distingue des autres chrétiens.

Dès les débuts du christianisme, les conditions d'accès à la « gnose » du salut, la nature et l'authentification de celle-ci ont fait l'objet de vifs débats au sein des communautés. C'est ainsi que Paul, tout en plaçant « dans une connaissance religieuse supérieure son idéal de perfection chrétienne » (DUPONT), dénonce « les discours creux et profanes, ainsi que les oppositions d'une prétendue connaissance » qui ne peuvent qu'écarter de la foi (1 Tm 6, 20-21). La polémique sur la véritable gnose et sa possession sera très thématifiée à l'aide d'un schéma emprunté à la philosophie : de même qu'il existe une succession (*diadokhè*) de la vérité, il existe aussi une succession et une tradition de l'erreur, une généalogie de la déviance doctrinale ou, comme on la nommera, de l'hérésie. C'est à travers ce filtre déformant que nous a été transmise une bonne partie des données dont nous disposons sur les premiers « gnostiques », que l'historien doit utiliser avec la plus grande prudence. C'est notamment le cas pour trois penseurs ou théologiens du II^e siècle que nous font connaître les hérésiologues, Basilide, Carpocrate et Valentin.

Basilide : à l'origine de la tradition théologique alexandrine

Dans une notice qu'il lui a consacrée, Michel Tardieu présente Basilide comme « un gnostique qui enseigna à Alexandrie sous Hadrien (117-138), composa des *Exègètika* (ou commentaires) et fut le père d'Isidore le Gnostique ». Il ajoute encore que « Basilide est le premier intellectuel chrétien connu de l'histoire de l'Église d'Égypte, [qu']il s'efforça de

réfléchir à sa croyance en philosophe et en théologien, et, cas qui n'est pas fréquent dans l'histoire de cette Église, [qu']il mena cette réflexion sans vouer aux gémonies qui que ce soit ». Michel Tardieu note enfin que, « pour l'histoire du gnosticisme, [Basilide] représente le premier gnostique ayant une réalité historique et littéraire discernable ». Ces trois citations de l'article de Michel Tardieu résument assez bien ce que nous savons de la biographie de Basilide et de son importance historique. En effet, qu'il s'agisse de l'œuvre ou de la pensée du philosophe et théologien alexandrin, l'historien ne peut rien en dire sinon ce que lui apprennent de rares fragments transmis presque exclusivement par Clément d'Alexandrie et des exposés hérésiologiques dont le maniement est des plus délicats. La personnalité de Basilide et ce que entrevoyons de sa doctrine originelle ont néanmoins exercé depuis l'Antiquité une fascination qui ne s'est jamais démentie et à laquelle n'est sûrement pas étrangère le fait que Clément d'Alexandrie l'ait intronisé au ciel des hérésiarques patentés de la première Église. Chez les modernes, l'intérêt pour Basilide s'est traduit depuis le XIX^e siècle par une production scientifique soutenue, qui a culminé dans la monographie que lui a consacrée Winrich A. Löhr (1996).

L'écueil le plus grave auquel se heurte la recherche réside dans le fait que les sources sur Basilide – essentiellement Clément d'Alexandrie, Origène, les *Acta Archelai* antimanichéens, Irénée de Lyon et le Pseudo-Hippolyte de Rome – tracent de l'hérésiarque des portraits fort différents et quasi irréconciliables. Avant 1841, c'est-à-dire avant la découverte de la *Réfutation de toutes les hérésies (Elenchos)* attribuée à Hippolyte de Rome, on en était réduit aux notices de Clément, d'Irénée et des *Acta*, que l'on faisait servir à une reconstruction de la pensée de Basilide dans laquelle la doctrine des émanations et le dualisme tenaient une grande place. La découverte de l'*Elenchos* opérera un revirement et amènera la plupart des chercheurs à privilégier la nouvelle source, combinée aux renseignements fournis par Clément. Malgré des divergences sur le poids relatif à accorder aux diverses sources basilidiennes, un consensus semble se dégager de la recherche actuelle, dans la mesure où l'on s'entend pour considérer les notices de Clément comme authentiques et s'en servir comme pierre de touche pour évaluer les autres témoignages, et progresser ainsi de Clément (et ceux qui en dépendent : Origène et les *Acta*) jusqu'à Irénée de Lyon (et la tradition hérésiologique qui lui est redevable, notamment Épiphane de Salamine) et le Pseudo-Hippolyte. Il y a bien sûr une part d'*a priori* dans

cette prééminence accordée à Clément, mais il reste que celui-ci est à peu près le seul à citer des fragments de Basilide (seize sur les dix-neuf répertoriés par Löhr).

En raison de la diversité et de l'incohérence des sources, il est difficile d'évoquer en quelques lignes la doctrine de Basilide. Comme l'écrit Aline Pourkier (1992), les hérésiologues nous livrent deux versions de sa métaphysique ou de son système ; la première est celle que nous trouvons au livre VII de l'*Elenchos*, généralement reconnue pour être plus proche de la pensée originelle de Basilide, la seconde, qui refléterait la doctrine de basilidiens plus tardifs, est celle que rapporte Irénée et ses successeurs. L'*Elenchos* donne un compte rendu de la manière dont le « Dieu non existant » a voulu créer la semence du monde, dont sortiraient tous les germes. La semence se déploie en trois « filiations », qui vont en se dégradant, de la subtilité parfaite à l'opacité et à l'informe absolu. Dès lors, l'œuvre de la rédemption consiste à remédier à la confusion et à plonger le cosmos tout entier dans « la grande ignorance, afin que tous les êtres demeurent conformes à leur nature, et qu'aucun ne désire une chose contraire à sa nature » (*Elenchos* VII, 27, 1). D'après le Pseudo-Hippolyte, la doctrine des basilidiens « porte tout entière sur la confusion de la semence universelle, sa discrimination et le rétablissement des éléments confondus, chacun dans le domaine qui lui est propre » (27, 11).

C'est une version tout à fait différente du mythe basilidien que l'on trouve chez Irénée de Lyon. Dans la troisième partie du livre I de son *Contre les hérésies*, où il traite de l'origine du valentinisme, Irénée présente successivement, comme ancêtres des valentiniens, Simon le Magicien (cf. Actes des apôtres 8, 9-11) et Ménandre, Saturnin et Basilide, Carpocrate et ses disciples, Cérinthe, les ébionites et les nicolaïtes, Cerdon et Marcion, et « les multiples ramifications des multiples sectes » qui ont surgi de ceux-là. Dans cette généalogie, il n'y a guère que Basilide, Carpocrate et Marcion qui puissent prétendre à une certaine épaisseur historique. À propos de Basilide, Irénée affirme que, « pour paraître avoir trouvé quelque chose de plus élevé et de plus persuasif, il étendit à l'infini le développement de sa doctrine » (I, 24). D'après Basilide, au dire d'Irénée, « du Père inengendré est né d'abord l'Intellect, puis de l'Intellect le Logos, puis du Logos la Prudence, puis de la Prudence la Sagesse et la Puissance, puis de la Puissance et de la Sagesse les Vertus, les Archontes et les Anges qu'il appelle premiers et par qui a été fait le premier ciel » (I, 24, 3). Par une

série d'émanations, sont produits jusqu'à 365 cieux, dont le dernier est « le ciel inférieur, celui que nous voyons » (24, 4), là où se joue l'histoire du salut, le domaine du Dieu des Juifs et de ses anges. C'est là où le Père inengendré envoie l'Intellect, son Fils premier-né « pour libérer de la domination des auteurs du monde ceux qui croiraient en lui » (24, 4). Mais c'est en apparence seulement qu'il apparaît sur terre, sous la forme d'un homme. Par conséquent, « il ne souffrit pas lui-même la Passion, mais un certain Simon de Cyrène fut réquisitionné et porta sa croix à sa place. Et c'est ce Simon qui, par ignorance et erreur, fut crucifié, après avoir été métamorphosé par lui pour qu'on le prît pour Jésus ; quant à Jésus lui-même, il prit les traits de Simon et, se tenant là, se moqua des Archontes » (24, 4). Basilide professerait aussi que l'âme seule sera sauvée, car le corps est corruptible par nature, que les prophéties viennent des Archontes, auteurs de ce monde, que la consommation des viandes offertes aux idoles est permise, car cela est moralement indifférent, tout comme « les autres actions, y compris toutes les formes possibles de débauches » (24, 5). Irénée termine sa notice en affirmant que « des gens de cette sorte sont prêts à tous les reniements : bien mieux, ils ne peuvent même pas souffrir pour le Nom, puisqu'ils sont semblables aux Éons » (24, 6). Cette remarque d'Irénée pourrait être mise simplement au compte de la malveillance si nous ne savions par Clément d'Alexandrie que la question de la nécessité du martyre, objet de discussion aux II^e et III^e siècles, préoccupait également Basilide (*Stromates*, IV, 81-88). Les problèmes d'ordre éthique figurent d'ailleurs au premier plan dans les fragments transmis par Clément : conciliation de la Providence divine omnisciente et de la liberté humaine, nature des passions, conçues comme des « êtres adventices », « des esprits attachés à l'âme raisonnable à l'occasion et au début d'un certain trouble et d'un certains bouleversement » (II, 112), caractère naturel mais non nécessaire du désir sexuel (III, 3).

Les notices hérésiologiques qui constituent notre principale source sur Basilide peuvent être maintenant complétées par les textes de Nag Hammadi. Le *Témoignage véritable* (NH IX, 3) montre que la polémique anti-basilidienne ne fut pas l'apanage des seuls Pères de l'Église : même des gnostiques reprochaient à Basilide et à son fils Isidore « leur vaine science » (p. 57). Et si l'on accepte l'hypothèse de Michel Tardieu, le codex VII de Nag Hammadi « s'avère un témoin de la survivance d'un courant de pensée se réclamant de la tradition de l'antique hérésiarque ».

Par-delà les poncifs des comptes rendus des hérésiologues, il ressort de l'étude de Löhr (1996) que Basilide et son fils Isidore ne doivent pas être considérés comme de stricts philosophes d'école, mais plutôt comme des maîtres et des pasteurs évoluant dans l'Alexandrie chrétienne du milieu du II^e siècle, marquée par une ouverture croissante à la culture païenne. D'où une tension entre la tradition philosophique stoïco-platonicienne et la tradition judéo-chrétienne, tension qui peut donner l'impression d'un éclectisme superficiel, mais qui n'en traduit pas moins la volonté de répondre à des problèmes théoriques et pratiques à la lumière de l'exégèse biblique. De ce point de vue, Basilide et Isidore se situent à l'origine de la tradition théologique alexandrine, qui atteindra son plein épanouissement avec Clément d'Alexandrie et Origène. L'importance de Basilide pour Clément ne transparaît d'ailleurs pas uniquement au nombre de fragments basilidiens qu'il nous a transmis, mais au fait que Basilide n'est jamais vraiment absent de l'horizon théologique de l'auteur des *Stromates* : Basilide est un prédécesseur que Clément ne peut éviter de prendre en compte. Dès lors, pourquoi le stigmatise-t-il si continûment comme hérétique ? Il est difficile d'apporter une réponse à cette question, mais on peut penser que, dans leur dialogue avec la philosophie, Basilide et Isidore furent amenés, sur certaines questions disputées, comme la métempsycose (ou métempsychose) et l'origine du mal, à prendre des positions qui seront bientôt considérées comme irrecevables.

Carpocrate défenseur de la théorie de la réincarnation et de la communauté des biens

Le personnage de Carpocrate est bien attesté par les sources anciennes et il n'y a aucune raison de douter de son existence (SCHOLTEN). Déjà, au milieu du II^e siècle, l'historien Hégésippe, cité par Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique*, IV, 22, 4) mentionne les carpocratians, à côté des marcionites, des basilidiens et des valentiniens. Irénée de Lyon est le premier à fournir un compte rendu circonstancié de la doctrine de Carpocrate (*Contre les hérésies*, I, 25), alors que Clément d'Alexandrie (*Stromates*, III, 5-9) cite des extraits d'un traité *Sur la justice* composé par le fils de Carpocrate, Épiphanes.

Contemporain de Basilide, Carpocrate était alexandrin et son activité se situe à l'époque d'Hadrien (117-138). Irénée rapporte (25, 6) qu'une de ses

disciples, nommée Marcellina, vint à Rome sous Anicet (vers 154-169). Il ajoute que les carpocratiens se décernent le titre de « gnostiques » et qu'ils rendent un culte à des images peintes – du Christ mais aussi des « philosophes profanes ». Toujours d'après Irénée (25, 1-5), les carpocratiens enseignent que « le monde avec ce qu'il contient a été fait par des anges de beaucoup inférieurs au Père Inengendré ». Quant à Jésus, il était tout simplement né de Joseph : « semblable à tous les hommes, il fut supérieur à tous en ce que son âme, qui était forte et pure, conserva le souvenir de ce qu'elle avait vu dans la sphère du Père Inengendré ». Voilà pourquoi « une force lui fut envoyée par le Père pour lui permettre d'échapper aux Auteurs du monde » et de remonter jusqu'au Père. C'est d'ailleurs le sort qui attend « les âmes qui embrassent des dispositions semblables aux siennes ». Bien qu'éduquée dans les coutumes des Juifs, l'âme de Jésus les a méprisées et « elle a reçu des forces grâce auxquelles elle a détruit les passions qui se trouvaient dans les hommes à titre de châtiment », invitant ainsi les âmes des hommes à mépriser les Archontes, auteurs de ce monde, et les rendant capables non seulement d'être égaux à Jésus mais même de lui être supérieurs. Les carpocratiens recouraient encore à des pratiques magiques qui leur permettaient de dominer sur les Archontes et sur tous leurs ouvrages que renferme le monde (25, 3). Et certains d'entre eux, continue Irénée, ont coutume de « marquer leurs disciples au fer rouge à la partie postérieure du lobe de l'oreille droite ».

Sur le plan éthique, les carpocratiens professent un indifférentisme selon lequel « le bien et le mal relèvent d'opinions humaines » (25, 4) et qu'Irénée interprète dans le sens d'un libertinisme moral qu'ils tireraient d'une interprétation particulière de la parole de Jésus en Lc 12, 58-59 (« Quand tu vas avec ton adversaire devant un chef [*arkhôn*], en chemin fais en sorte d'en avoir fini avec lui, de peur qu'il ne te traîne devant le juge, et que le juge ne te livre à l'exécuteur, et que l'exécuteur ne te jette en prison. Je te le dis : Tu ne sortiras pas de là tant que tu n'auras pas remboursé jusqu'au dernier centime »). Ils affirment ainsi que « nul ne s'affranchit du pouvoir des Anges qui ont fait le monde, mais que chacun passe sans cesse d'un corps dans un autre, et cela aussi longtemps qu'il n'a pas accompli toutes les actions qui se font en ce monde ; lorsqu'il n'en manquera plus aucune, son âme, devenue libre, s'élèvera vers le Dieu qui est au-dessus des Anges auteurs du monde ». Même si on impute aux carpocratiens une telle compréhension du texte de Luc, il est loin d'être

assuré qu'ils en tiraient les comportements déréglés que leur impute Irénée. La suite de son compte rendu montre d'ailleurs que lui-même en doutait : « Commettent-ils effectivement toutes ces impiétés, toutes ces abominations, tous ces crimes ? Pour ma part, j'ai peine à le croire » (25, 5). Ce qu'Irénée tient pour du libertinisme est plutôt une certaine lecture du commandement évangélique de l'amour à la lumière de la doctrine stoïcienne des actes indifférents : « C'est en effet, enseignent-ils, par la foi et l'amour qu'on est sauvé ; tout le reste est indifférent ; selon l'opinion des hommes, cela est appelé tantôt bon, tantôt mauvais, mais en réalité, il n'y a rien qui, de sa nature, soit mauvais. » On ne peut, en tout cas, tirer argument en faveur du libertinisme des carpocrates de l'*Évangile secret de Marc*, en raison des doutes sérieux qui pèsent à l'encontre de l'authenticité de ce texte révélé en 1973.

Tel est, pour l'essentiel, le contenu de la notice d'Irénée sur Carpocrate et ses disciples. Pour sa part, Clément d'Alexandrie s'intéresse, dans les *Stromates* (III, 5-9), au fils de Carpocrate, Épiphane. Mort à l'âge de dix-sept ans et néanmoins auteur d'un traité *Sur la justice*, celui-ci aurait fait l'objet d'un culte funéraire à Samé, sur l'île de Céphallénie, à l'entrée du golfe de Corinthe, d'où était originaire sa mère. Clément ouvre sa notice en affirmant que les disciples de Carpocrate et d'Épiphane prônent la mise en commun des femmes, ce qui aurait provoqué « un très grand blasphème contre le Nom », entendons des calomnies contre les chrétiens de la part des païens. Il ressort de l'ouvrage d'Épiphane, du moins d'après les citations de Clément, une conception de la justice qui rappelle à première vue les idées qu'exprime Platon dans la *République* (V, 457-471). En réalité, la perspective d'Épiphane est bien différente de celle du philosophe. Le fils de Carpocrate pose en effet comme principe que la justice se manifeste essentiellement comme communauté des biens (*koinotès*) : « Dieu, écrit-il, a créé toutes choses pour l'homme d'une manière commune à tous et il a uni d'une manière commune à tous la femelle au mâle ; en joignant de la même manière l'un à l'autre tous les animaux, il a manifesté la communauté en même temps que l'égalité » (III, 8, 1). Cette justice égalitaire originelle dispense de toute loi écrite car, en favorisant la propriété, les lois humaines rompent la communauté voulue par la loi divine : « Le mien et le tien sont frauduleusement introduits par les lois, en interdisant de jouir en commun de ce qui est commun, qu'il s'agisse de la terre, des biens ou du mariage » (III, 7, 4). En se faisant l'avocat de la

communauté des biens et des femmes, Carpocrate mène en fait une polémique contre la loi du Dieu juif qui, en disant : « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain [...] ni rien de ce qui est à ton prochain » (Ex 20, 17), a montré à quel point il était ridicule, car il crée le désir en l'homme et du même souffle en ordonne la suppression, ce qu'il n'a fait pour aucun autre être vivant (cf. LE BOULLUEC, p. 199-301). Les idées d'Épiphane sur la justice, la communauté des biens et la loi mériteraient une étude plus approfondie.

Valentin : l'envoi d'un sauveur céleste

Dans son *Contre les hérésies*, Irénée de Lyon s'attaque à des adversaires contre lesquels il formule les accusations suivantes : « Par une vraisemblance frauduleusement agencée, ils séduisent l'esprit des ignorants et les réduisent à leur merci, falsifiant les paroles du Seigneur et se faisant les mauvais interprètes de ce qui a été bien exprimé. Ils causent ainsi la ruine d'un grand nombre, en les détournant, sous prétexte de "gnose" [*prophásei gnōseōs*], de Celui qui a constitué et ordonné cet univers : comme s'ils pouvaient montrer quelque chose de plus élevé et de plus grand que le Dieu qui a fait le ciel, la terre et tout ce qu'ils renferment ! De façon spécieuse, par l'art des discours, ils attirent d'abord les simples à la manie des recherches ; après quoi, sans plus se soucier de vraisemblance, ils perdent ces malheureux, en inculquant des pensées blasphématoires et impies à l'endroit de leur Créateur à des gens incapables de discerner le faux du vrai » (I, préface 1).

En formulant ces griefs, Irénée vise les membres d'une école de théologie ou de philosophie chrétienne qui se réclamaient d'un certain Valentin, un maître chrétien qui fut actif à Rome et en Orient de 140 à 160. Plus spécifiquement, Irénée s'attaque à des disciples de Valentin, en particulier « Ptolémée et les gens de son entourage, dont la doctrine est la fleur de l'école de Valentin » (I, préface 2). Toute la première partie du livre I du *Contre les hérésies* (chap. 1-9) est consacrée à un exposé de la doctrine de Ptolémée, souvent appelé, en raison de son importance, la « grande notice ». Cet exposé se divise en trois parties : 1) constitution du Plérôme, c'est-à-dire de la sphère supérieure de l'univers ; 2) perturbation et restauration du Plérôme ; 3) avatars du déchet expulsé du Plérôme, dont la création de l'homme. Irénée expose donc, sous la forme d'un récit

mythique des origines, la manière dont Ptolémée rendait compte de l'univers ou du Tout, depuis la sphère du divin jusqu'à celle du monde inférieur et de l'humanité.

Ce récit, ou ce système, peut être résumé de la manière suivante (nous reprenons la présentation de Gianotto). Le Plérôme divin se compose de trente éons (ou êtres primordiaux), qui vont par paires ou couples (syzygies) ; les quatre premiers couples sont les plus importants et forment l'ogdoade (ou huitaine) primordiale, dont proviennent tous les éons. L'unité des deux éléments de chacun des couples, ou syzygies, constitue l'unité primordiale. Celle-ci, brisée par le péché, sera symbolisée par la différenciation sexuelle d'Adam et Ève ; voilà pourquoi l'homme doit reconstituer cette unité en se joignant à nouveau à son partenaire céleste. Le péché doit son origine au trentième et dernier éon du Plérôme, Sophia, ou Sagesse, qui, du fait de son désir ardent de connaître le Père inconnaissable, provoque la chute d'une parcelle de l'élément divin hors du Plérôme. C'est là l'origine de notre monde, qui n'est rien d'autre que la matérialisation de l'ignorance ou erreur de Sophia. En même temps que la chute, le processus de retour au Plérôme de l'élément divin déchu commence par l'envoi d'un sauveur céleste. Ce processus comportera différents moments, dont les plus importants sont l'activité du Démenteur, dieu créateur inférieur, identifié au Dieu des Juifs, la distinction des êtres humains en trois classes (spirituels ou pneumatiques, psychiques, matériels ou hyliques) et, finalement, la réintégration, dans le Plérôme, de l'élément divin, jusque-là mélangé à la matière. Au terme de ce processus, les êtres humains bénéficieront d'un salut accordé à leur condition et à leur réponse à la « gnose » : un salut complet et la réintégration dans le Plérôme pour les spirituels (les gnostiques), un salut partiel et inférieur pour les psychiques (les simples chrétiens), la dissolution pour les matériels (païens et Juifs).

Dans son ouvrage *Contre les hérésies*, Irénée de Lyon ne se contente pas de décrire la doctrine des valentiniens. Dans la seconde partie du livre I (chap. 10-22), il oppose l'unité de la foi de l'Église aux variations des disciples de Valentin. Pour ce faire, il essaie de montrer que ses adversaires « ne peuvent dire les mêmes choses à propos des mêmes objets et se contredisent les uns les autres dans la pensée comme dans les mots » (I, 11, 1). Il raconte comment « Valentin, empruntant les principes de la secte dite "gnostique", les a adaptés au caractère propre de son système ». Il expose aussi les particularités doctrinales de certains disciples de Valentin,

pour la plupart anonymes, pour s'arrêter à l'un d'eux, Marc dit le Magicien, auquel il consacre un exposé très détaillé (I, 13-22).

Proche de Philon d'Alexandrie

Procédant à rebours, Irénée s'applique, dans la troisième partie du livre I (chap. 23-31), à reconstruire la préhistoire du mouvement valentinien. Il présente d'abord (I, 23-28) ceux qu'il considère comme les ancêtres des valentiniens : Simon le Magicien et Ménandre, Saturnin et Basilide, Carpocrate et ses disciples, les ébionites et les nicolaïtes, Cerdon et Marcion. En élaborant ce qu'on pourrait appeler l'arbre généalogique des valentiniens, Irénée obéit à un souci théologique plutôt qu'historique. Il lui importe en effet de montrer, selon un procédé mis en place par Justin, que les valentiniens s'inscrivent dans une lignée, ou une tradition (*diadokhè*), de l'erreur, établie sur le père de toutes les hérésies, Simon, laquelle tradition de l'erreur s'oppose à la *diadokhè* ou tradition de la vérité, fondée sur le Christ. Malgré le recours à ce procédé artificiel consistant à échafauder une succession d'hérétiques, Irénée livre des renseignements de première importance sur les penseurs gnostiques qui ont évolué au II^e siècle, avant Valentin et autour de lui, et dont les doctrines sont maintenant mieux connues, grâce, notamment, à la découverte de Nag Hammadi.

Notre connaissance de la pensée de Valentin et du valentinisme a été profondément renouvelée par les recherches de Christoph Marksches (1992) et d'Einar Thomassen (2006 et 2007). D'après Marksches, Valentin apparaît essentiellement comme un exégète platonisant, ou comme un théologien qui, cherchant à réfléchir à partir de la Bible, reprend à son compte des éléments de la philosophie, encore que de façon modérée. De ce point de vue, il se rapprocherait de Philon d'Alexandrie. En tant que théologien et exégète, Valentin est tout à fait à sa place dans le contexte du milieu du II^e siècle chrétien. Il reste paulinien dans sa conception des relations entre l'initiative de Dieu et la part de l'homme dans l'œuvre du salut. À la lumière du fragment 3, sa christologie apparaît comme une réaction anti-docète. Quant à son anthropologie, elle est tributaire du dichotomisme platonicien tout en étant influencée par le langage biblique et avant tout paulinien. Sa cosmologie est elle aussi traditionnelle, édifiée qu'elle est à partir de matériaux empruntés aux théories philosophiques contemporaines. En particulier, par sa doctrine du *pneuma*, il vise à

construire une cosmologie qui soit acceptable par ses contemporains cultivés. Par ailleurs, on ne saurait, sur la seule base des fragments, attribuer à Valentin des thèses caractéristiques du valentinisme des hérésiologues, comme celle des deux dieux, de la création par un démiurge distinct du Dieu suprême, ou de la doctrine de la répartition de l'humanité en classes. L'impression d'ensemble qui se dégage du portrait que restitue Marksches et dont nous n'avons évoqué ici que quelques traits, fait que Valentin n'apparaît plus comme un bloc erratique dans le panorama théologique du II^e siècle.

Thomassen, adoptant un point de vue plus large que celui de Marksches, a montré que, d'une manière générale, la théologie valentinienne se présente comme un essai d'élaborer un système qui offre une explication philosophique globale du christianisme, en prenant comme principe de base de leur doctrine l'opposition entre la matière et l'esprit, comprise au sens de la philosophie grecque comme l'opposition bipolaire de l'unité et de la pluralité : l'esprit est fondamentalement unité, alors que la matière est pluralité sans limites. Un principe premier unique, que la tradition valentinienne appelle « le Père » et « l'Abîme », doit donc être la source ultime de toutes choses, qui, par l'intermédiaire du Fils, se déploie en une pluralité d'entités spirituelles, désignées collectivement comme le Plérôme, c'est-à-dire « la plénitude ».

Thomassen a également montré que le récit mythologique valentinien joint une conception philosophique à un article de la foi chrétienne : d'un côté, la séparation d'avec la passibilité, qui sert à expliquer comment la matière vient à l'existence comme un aspect négatif qui est « retranché » de la plénitude unitaire ; d'un autre côté, une interprétation de la crucifixion, selon laquelle le Christ « rend l'esprit » sur la croix et est par là libéré de son corps passible. La croix signifie dès lors la séparation de l'esprit de la matière. Ce faisant, le valentinisme cherche à donner une interprétation philosophique de la foi chrétienne, sans devenir pour autant un système philosophique. Il doit donc être considéré, au même titre qu'Irénée et Clément d'Alexandrie qui l'ont combattu, comme un représentant autorisé du christianisme du II^e siècle dans toute sa bigarrure.

LES TEXTES DE NAG HAMMADI

Paul-Hubert Poirier

Selon toute vraisemblance, c'est en décembre 1945 que les manuscrits de Nag Hammadi furent découverts fortuitement par des paysans égyptiens près de la ville du même nom, située à environ 130 km au nord de Louqsor, non loin du site de Khenoboskion et des ruines de la basilique de saint Pachôme. Un premier manuscrit (le codex III) fut acquis par le Musée copte dès 1946, mais il faudra attendre janvier 1948 pour que la nouvelle de la découverte soit annoncée. Le rassemblement et la préservation des manuscrits ne se firent pas sans difficulté et ce n'est qu'en 1975 que l'ensemble de la collection fut enfin réunie au Musée copte du Caire.

Sur le plan quantitatif, la collection se compose de douze *codices* ou manuscrits de papyrus en forme de cahiers, auxquels s'ajoutent huit feuillets arrachés à un codex et insérés, dès l'Antiquité, au début du codex VI. Au moins onze de ces manuscrits conservaient au moment de la découverte leur reliure d'origine en cuir. D'après les estimations les plus récentes, la collection comportait initialement, sur un total de 1 304 pages, 1 240 pages inscrites ; de ce nombre 1 196 ont été conservées. Ces treize manuscrits forment une collection de cinquante-deux écrits ou « traités », dont cinq trouvent des parallèles au sein même de la collection, ce qui donne quarante-six traités distincts. À l'exception de quelques textes très fragmentaires, les manuscrits nous sont parvenus dans un bon état de conservation. La numérotation actuelle des manuscrits, de I à XIII, est

purement conventionnelle (le chiffre arabe qui suit le numéro du codex indique le traité à l'intérieur de celui-ci).

Les écrits préservés par les papyri de Nag Hammadi ont tous été traduits du grec en copte. Cela est évident pour deux des textes, connus en grec, le fragment de la *République* de Platon (VI, 5) et les *Sentences de Sextus* (XII, 1). Il en va de même pour tous les autres écrits dont plusieurs indices montrent qu'il s'agit de traductions d'originaux grecs disparus. Deux dialectes coptes ont surtout servi à la traduction, le sahidique et le subakhmimique ou lycopolitain. Le processus de traduction a dû s'étendre dans le temps et dans l'espace, et l'histoire éditoriale des textes, dans sa phase copte, semble avoir été parfois complexe.

La datation des écrits de Nag Hammadi et de leur version copte est une question difficile. Comme l'a rappelé Stephen Emmel (1997), il convient, pour y répondre, de distinguer plusieurs phases. Les indices matériels les plus sûrs sont ceux fournis par l'étude des papyri datés ou datables réutilisés pour renforcer les reliures de certains manuscrits. On peut en conclure que celles-ci ont été fabriquées dans le troisième quart du IV^e siècle et il est raisonnable de penser que les manuscrits eux-mêmes ont été copiés à la même période. Quant à la date de leur enfouissement par leurs propriétaires, en vue de les protéger de la destruction, on avance habituellement la fin du IV^e ou le début du V^e siècle. Un point de départ relativement sûr pour fixer le moment de l'enfouissement des manuscrits est fourni par la 39^e lettre festale (ou pascale) d'Athanase d'Alexandrie, de 367, dans laquelle il dresse la liste des écrits « reçus » de l'Ancien et du Nouveau Testament, et condamne la lecture des apocryphes ; traduite en copte, cette lettre fut lue dans les monastères pachômiens, au témoignage de la *Vie bohairique de Pachôme*. Les textes qui contiennent les manuscrits de Nag Hammadi ont pu être traduits du grec en copte à n'importe quel moment entre la fin du III^e siècle et le milieu du IV^e siècle. La composition des originaux grecs est plus difficile à établir. Les études faites jusqu'à présent tendent à montrer que la plupart sinon la totalité d'entre eux ont été rédigés au cours du II^e et du III^e siècle. Il est peu vraisemblable que des écrits de Nag Hammadi puissent remonter au-delà, du moins sous la forme dans laquelle ils sont passés du grec au copte. Sauf, bien entendu, pour l'extrait de la *République* de Platon, que le traducteur copte aura vraisemblablement lu non dans un manuscrit de l'œuvre de Platon mais

dans une anthologie de textes philosophiques constituée au II^e siècle, du type de celle connue sous le nom de Stobée.

Si l'on pense que les manuscrits de Nag Hammadi constituent non seulement un corpus matériellement homogène mais aussi une collection de textes apparentés par leur contenu, on pourra les considérer comme une « bibliothèque », entendue au sens d'un ensemble d'ouvrages qui, bien que différents les uns des autres, auraient été rassemblés dans une perspective précise. Et c'est encore le gnosticisme qui rend le mieux compte de l'unité de cette bibliothèque : le corpus de Nag Hammadi est une collection d'écrits rassemblés par et pour des gnostiques. Cela ressort très clairement de l'analyse des différents traités, qui sont pour la plupart indiscutablement gnostiques ou susceptibles d'une lecture gnostique. Dès lors, il semble bien qu'on ne puisse retenir certaines hypothèses avancées pour expliquer la réunion de cette cinquantaine d'écrits en une collection. On ne saurait y voir une documentation hérésiologique, ni la bibliothèque d'un groupe encratite évoluant autour du mystérieux Hiéracas de Léontopolis, connu par Épiphane de Salamine (*Panarion*, 67). Par ailleurs, le fait que les manuscrits aient été découverts à proximité du site des premières fondations monastiques pachômiennes et qu'un des débris de papyri coptes destinés à renforcer la couverture du codex VII porte le nom d'un certain Pachôme, a conduit plusieurs chercheurs à établir un lien entre les manuscrits et les milieux pachômiens, qui auraient servi aux manuscrits de centres de copie et de diffusion. Mais un examen attentif montre que la « Pachomian connexion » reste très hypothétique, même si les rapprochements entre les textes de Nag Hammadi et le monachisme égyptien sont réels.

La découverte des écrits de Nag Hammadi et leur publication progressive ont donné lieu à un nombre considérable d'études et de travaux, au premier rang desquels figurent les éditions et les traductions. La diffusion des textes de Nag Hammadi a commencé en 1956 avec la publication d'une édition facsimilée des p. 1-110 du codex II et l'édition de l'*Évangile de la vérité* du codex I. La parution d'une édition photographique complète des manuscrits, sous l'égide de l'Unesco, à partir de 1972, a accéléré le rythme des publications. Trois entreprises ayant eu comme objectif l'édition et la traduction intégrales des textes de Nag Hammadi ont ainsi vu le jour : la *Coptic Gnostic Library*, dirigée par James M. Robinson, de Claremont (Californie), les éditions et traductions publiées par le « Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften », créé par

Hans-Martin Schenke, et la *Bibliothèque copte de Nag Hammadi*, éditée par un groupe de recherche de l'université Laval (Québec), avec une large collaboration internationale. Il en a résulté trois traductions intégrales et indépendantes du corpus de Nag Hammadi, anglaise (Robinson et Smith, 1996 ; cf. Meyer, 2007), allemande (Schenke, Bethge et Kaiser, 2001-2003) et française (Mahé et Poirier, 2007)¹.

Quoique la collection de Nag Hammadi soit d'une grande importance historique, nous possédons peu de renseignements directs sur l'histoire ancienne des manuscrits qui la composent. Nous ignorons par qui ou dans quelles circonstances ils furent produits et utilisés. Comme la découverte des codices ne résulte pas de fouilles archéologiques, rien n'a subsisté de ce qui pourrait nous éclairer sur leur origine. Les livres eux-mêmes, en tant qu'objets, sont les seuls artefacts que nous ayons et qui puissent nous permettre de formuler quelque théorie quant au contexte social qui les a vus naître. Quelques-unes des reliures de cuir qui ont survécu contiennent bien, en guise de cartonnage, des morceaux de papyrus collés à l'intérieur pour les renforcer. On y trouve des fragments de lettres ou de documents comportant des noms et des dates, mais il n'est pas possible d'établir avec certitude une relation entre ces informations et l'histoire de ceux qui ont produit ou possédé les manuscrits. Les caractéristiques physiques constituent également un ensemble d'indices importants, qu'il s'agisse des techniques utilisées pour la fabrication et la reliure (caractéristiques codicologiques) ou de l'écriture des scribes responsables de la copie (caractéristiques paléographiques). L'ensemble des observations codicologiques et paléographiques permet de formuler l'hypothèse que ce que nous connaissons comme la collection des textes de Nag Hammadi résulte de la combinaison de sous-collections plus anciennes ou la réunion de collections plus petites. Cette hypothèse est renforcée par le fait que, à une exception près, aucune des sous-collections identifiées sur la base de critères codicologiques ou paléographiques ne contient plus d'un exemplaire d'un traité.

Une collection disparate

Si nous quittons ces considérations matérielles pour passer au contenu des manuscrits de Nag Hammadi, on ne peut manquer d'être frappé par une certaine disparate : sans aller jusqu'à dire qu'on y trouve de tout, force est

de reconnaître qu'il s'agit d'une collection marquée par la diversité. D'un point de vue strictement formel et littéraire, on y rencontre tout d'abord des écrits appartenant à des genres connus par le Nouveau Testament. Des *évangiles* : selon Thomas, selon Philippe, selon Marie (c'est-à-dire Marie Madeleine), et un évangile dit « de la vérité » ; des *apocalypses* : de Paul, de Jacques (deux textes différents), d'Adam, de Pierre ; des *actes* : de Pierre et des douze apôtres, et de Pierre seul ; des *lettres ou épîtres* : d'Eugnoste, de Pierre à Philippe, un traité sur la résurrection en forme de lettre. Proches des Évangiles, les papyri de Nag Hammadi font connaître aussi des *dialogues* de Jésus avec ses disciples : c'est le cas d'un « écrit secret de Jacques », de la « Sagesse de Jésus-Christ » et du « Dialogue du Sauveur ». On y trouve également des *écrits de sagesse*, comme un recueil de sentences attribuées à un certain Sextus, des enseignements de Silvanos (peut-être le Silvain [ou Silas] du Nouveau Testament), et même un court extrait de la *République* de Platon, sur la justice (IX, 588-589). Un autre bloc est constitué par des écrits dits *hermétiques*, c'est-à-dire attribués au dieu gréco-égyptien de la Sagesse et de l'Écriture, Hermès, appelé « Hermès trois fois grand » ou « Hermès trismégiste ». Trois écrits appartiennent à cette mouvance et viennent enrichir la littérature hermétique déjà connue.

Finalement, la bibliothèque de Nag Hammadi renferme une série d'écrits qui n'entrent pas dans les catégories qui viennent d'être énumérées, des écrits aux intitulés parfois exotiques mais qui fournissent sans doute la clé pour saisir la logique de la collection : le *Livre des secrets de Jean*, le *Livre sacré du Grand Esprit invisible*, le *Tonnerre, intellect parfait*, les *Trois stèles de Seth* et le *Deuxième traité du grand Seth*, une *Paraphrase de Sem*, la *Première Pensée à la triple forme*, et des traités attribués à *Zostrien*, *Melchisédek* ou *Marsanès*. Tous ces textes – et c'est leur point commun – sont, à des degrés divers, des produits de mouvements ou d'écoles gnostiques. Ces « écoles » sont surtout connues par les hérésiologues – Justin, Irénée, le Pseudo-Hippolyte de Rome, Épiphane de Salamine, Filastre de Brescia, Théodoret de Cyr, pour ne mentionner que les principaux – qui en font autant d'« hérésies ». On peut dès lors s'interroger sur la valeur et la pertinence historique de ces catégories. Tout en reconnaissant ce que peuvent avoir d'artificiel et de polémique les catégories mises en place par les hérésiologues, on ne peut manquer d'être frappé par des « airs de famille », pour reprendre l'expression de

Wittengenstein, qui permettent de regrouper certains textes et, par là, d'esquisser une cartographie du paysage doctrinal que nous font découvrir les textes de Nag Hammadi.

Des textes qualifiés de « séthiens »

Dix écrits de Nag Hammadi et du codex de Berlin 8502 appartiennent ainsi à une mouvance qu'on appelle conventionnellement « séthienne ». Ce sont : le *Livre des secrets de Jean*, dont il existe deux recensions, brève (III, 1) et longue (II,1 ; IV,1) ; l'*Hypostase* (ou *La Nature*) *des archontes* (II, 4) ; le *Livre sacré du Grand Esprit invisible*, également appelé (improprement) l'*Évangile des Égyptiens*, dont une même recension nous est transmise par deux versions coptes différentes (III, 2 ; IV, 2) ; l'*Apocalypse d'Adam* (V, 5) ; les *Trois stèles de Seth* (VII, 5) ; *Zostrien* (VIII, 1) ; *Marsanès* (X, 1) ; *Melchisédek* (IX, 1) ; *Noréa* (IX, 2) ; l'*Allogène* (XI, 3). Le texte connu sous l'appellation *Anonyme de Bruce*, qui figure dans un manuscrit copte accessible depuis la fin du XVIII^e siècle (le codex Brucianus), dépend sûrement de la mythologie séthienne et l'*Évangile de Judas* du codex Tchacos, le dernier en date des manuscrits gnostiques à avoir été découverts, contient également plusieurs éléments qui appartiennent au même courant (KASSER, WURST, MEYER et GAUDARD).

La mythologie de ces textes a été combattue par les Pères de l'Église, qui fournissent des informations concordantes et de précieux indices chronologiques : le Pseudo-Tertullien, *Contre toutes les hérésies* 2, notice sur les « ophites » (III^e siècle), résumant le *Traité contre les hérésies* (*Syntagma*) perdu d'Hippolyte (première moitié du III^e siècle) ; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* I, 29, notice sur les « gnostiques » (vers 180), que Théodoret de Cyr, *Résumé des fables hérétiques* I, 13 (vers 450), nomme « barbéliotes » ; Épiphanes, *Panarion* 26 ; 39-40 (vers 375), notices sur les « séthiens » et les « archontiques », également connus du Pseudo-Tertullien, *Contre toutes les hérésies* 2, et de Filastre de Brescia, *Livre des diverses hérésies* 3, 33 (vers 383). Cette simple énumération montre que les dénominations sont flottantes. Les adversaires de ces groupes les désignent comme « gnostiques », « barbéliotes », « ophites » ou « archontiques ». En réalité, ils ne connaissent pas leur identité précise et les désignent d'après les figures saillantes de leurs mythes. Les intéressés se nommaient aussi de diverses façons : par exemple, la « grande génération », la « génération sans

roi », ou les « étrangers », dans l'*Apocalypse d'Adam* ; la « race immuable et incorruptible », dans le *Livre sacré du Grand Esprit invisible* ; la « semence de Seth », dans le *Livre des secrets de Jean* ; la « race sainte et inébranlable », dans les *Trois stèles de Seth* ; les « fils de Seth », dans *Melchisédek* ; ou la « sainte semence de Seth », dans *Zostrien*. Les termes « génération », « race », « semence » et « étranger » renvoient tous au récit biblique de la naissance de Seth (Gn 4, 25-5, 3), présenté comme « une autre semence » (Gn 4, 25), selon « la forme idéale et selon l'image » d'Adam (Gn 5, 3). Transmettant à ses descendants la forme authentique du premier homme créé à l'image de Dieu, Seth était donc le grand ancêtre que revendiquaient les adeptes de cette littérature.

Outre la référence à Seth, les traités appartenant à la mouvance séthienne partagent tous, à des degrés divers, un certain nombre de caractéristiques qu'il revient à Hans-Martin Schenke (1974, 1981) d'avoir identifiées : la triade céleste du Père (l'Esprit invisible), de la Mère (Barbélô) et de l'Enfant (Autogène) ; une division triadique de l'éon de Barbélô en Kalyptos (« Caché »), Protophanès (« Premier manifesté »), Autogène (« Autoengendré ») ; un groupe de quatre illuminateurs du Fils Autogène (Harmozel, Oroïael, Daveïthaï et Éléleth), qui sont les lieux où résident l'Adam céleste, Seth et la semence de Seth ; un démiurge mauvais, dénommé Yaldabaôth, Saklas ou Samaël, qui cherche à détruire la semence de Seth ; une partition de l'histoire en trois âges, marqués chacun par une manifestation du Sauveur ; des prières extatiques ; le recours à la théologie négative et à la terminologie philosophique ; la présence d'éléments chrétiens ; une tétrade de serviteurs des quatre illuminateurs, Gamaliel, Gabriel, Samblô et Abrasax ; l'appellation « (Pi)géradas » appliquée à Adamas ; et le rite baptismal des cinq sceaux.

Par-delà la diversité des genres littéraires et comme l'a montré John D. Turner (1980, 2007), les traités séthiens se partagent en deux groupes selon la manière de parvenir à l'illumination salvifique. Un premier ensemble de traités, le *Livre des secrets de Jean* (II, 1), l'*Apocalypse d'Adam* (V, 5), le *Livre sacré du Grand Esprit invisible* (III, 2) et peut-être l'*Hypostase des archontes* (II, 4), présente la réalisation du salut comme une série de descentes dans ce monde d'un sauveur céleste, alors que pour un second groupe, *Zostrien* (VIII, 1), *Allogène* (XI, 3), les *Trois stèles de Seth* (VII, 5) et *Marsanès* (X, 1), le salut est atteint par une ascension extatique, au cours de laquelle un visionnaire s'assimile successivement aux plus hauts niveaux

de l'être et même à ce qui dépasse l'être en tant que tel. Pour le premier groupe de traités, le processus salvifique est mis en branle par la Mère de la triade séthienne, Barbélô, qui apparaît *incognito* à des moments cruciaux de l'histoire primordiale. Sa manifestation ultime, dans les derniers temps, se réalise souvent sous un aspect masculin, celui du Logos, de Seth ou de Jésus, et par le biais du rite baptismal des « cinq sceaux ». Pour le second groupe, la possibilité du salut est révélée, à la faveur de visions, à des personnages comme Zostrien, Allogène ou Marsanès dont l'expérience extatique et contemplative pourra être répétée par le gnostique, seul ou en communauté.

Les recherches récentes, en particulier celles de Turner (2001, 2007) ont mis en lumière le fait que les textes séthiens puisent à deux sources, le judaïsme et la tradition philosophique. D'une part, plusieurs traités procèdent à une réécriture des premiers chapitres de la Genèse, en remplaçant Dieu créateur juif par l'Archonte ou l'Archigénétôr, qui, de concert avec ses aides, crée l'homme (d'où le pluriel de Gn 1, 26) et le place au paradis tout en lui interdisant par jalousie de manger de l'arbre de la connaissance (Gn 2,16). D'autre part, on décèle une nette influence du platonisme sur l'ensemble du corpus séthien. Celle-ci se manifeste tout d'abord par la distinction de deux niveaux de réalité, celui du changement et du devenir, et celui de la permanence et de la stabilité, archétype et modèle du premier. À l'instar de Philon d'Alexandrie, les séthiens interprètent la Genèse à l'aide de règles dérivées du platonisme. Ils font du Dieu créateur de la Bible une caricature du Démoniurge du *Timée* ; bien plus, ils le rabaissent au niveau des jeunes dieux du dialogue platonicien.

Ajoutons qu'on dispose maintenant, en dehors du corpus de Nag Hammadi, d'un témoignage direct, non hérésiologique, de l'emploi du terme « séthien », en grec *sēthianos*. Il nous est fourni par un papyrus copte de Berlin, récemment reconstitué et publié, le P 20915 (SCHENKE ROBINSON, SCHENKE et PLISCH). Il s'agit d'un ouvrage complexe et apparemment unique dans la littérature chrétienne ancienne, un traité d'exégèse et de théologie, qui, à grand renfort de citations scripturaires mais aussi d'autres sources (peut-être le *Kérygme de Pierre*, l'*Assomption de Moïse*, à coup sûr le Pseudo-Barnabé et le VIII^e livre des *Oracles sibyllins*), aborde des thèmes d'anthropologie et d'herméneutique. Or, dans un passage concernant le premier archonte Yaldabaôth, dans lequel interviennent aussi les noms de Sabaôth, Adônaïos, Yaôth, Éloaios, Ôraios et Astaphaios, il est fait mention

de la « doctrine des Séthiens ». Ainsi donc, les indices aussi bien internes qu'externes montrent l'existence d'un courant de gnose qui se réclamait de Seth et qu'on désignait ainsi. Par ailleurs, le papyrus de Berlin comme aussi le *Témoignage véritable* (NH IX, 3) montrent que le recourt à des désignations comme « séthiens » ou « basilidiens », pour ne mentionner que ces appellations, n'était pas l'apanage des seuls hérésiologues. Le témoignage du codex P 20915 constitue donc une pièce nouvelle et de toute première importance à verser au dossier du séthianisme.

Des textes valentiniens

Valentin et ses disciples furent considérés par Irénée comme les plus dangereux des hérétiques dont il fit une cible de choix dans son grand ouvrage *Contre les hérésies*. Deux traités de Nag Hammadi fournissent des exposés du mythe valentinien, qui viennent compléter ceux d'Irénée et du Pseudo-Hippolyte de Rome (*Réfutation de toutes les hérésies*, VI, 29-35), et les écrits et fragments provenant de maîtres valentiniens (la *Lettre* de Ptolémée à *Flora*, les fragments d'un commentaire sur l'*Évangile selon Jean* par Héracléon, transmis par Origène, et les *Extraits de Théodote* rassemblés par Clément d'Alexandrie) ; il s'agit du *Traité tripartite* (I, 5), l'un des plus longs ouvrages de la collection et d'un écrit connu sous le titre d'*Exposé du mythe valentinien* (XI, 2), malheureusement fragmentaire. En plus de ces deux traités, l'*Évangile de la vérité* (I, 3), le *Traité sur la résurrection* (I, 4) et l'*Interprétation de la gnose* (XI, 1) sont très probablement de provenance valentinienne.

D'autres écrits, gnostiques, sapientiaux et hermétiques

Vers 175-180, quand Irénée dénonce et réfute « la gnose au nom menteur », le gnosticisme est un phénomène polymorphe, marqué par « les multiples ramifications de multiples sectes ». L'hérésiologue explique ce foisonnement par une histoire déjà longue, depuis Simon le Magicien jusqu'aux valentiniens de son époque et à leurs prédécesseurs immédiats les barbeliotes, représentants de la gnose séthienne. Non seulement ces diverses sectes sont divisées par des courants contraires mais « les derniers venus s'appliquent à trouver chaque jour du neuf et à produire des fruits que personne n'a jamais encore imaginés ». Vers le milieu du IV^e siècle, au moment où sont reliés les codices de Nag Hammadi, l'héritage s'est encore

accru et diversifié. Cette diversité se reflète dans la collection de Nag Hammadi, où on trouve des écrits qui ne se rattachent pas à des courants ou à des « écoles » gnostiques historiquement identifiables.

Parmi ces textes plus difficilement classables, mentionnons tout d'abord le plus célèbre des écrits de la collection, l'*Évangile selon Thomas* (NH II, 2), seul recueil connu de paroles de Jésus en dehors des Évangiles canoniques, qui constitue un des documents majeurs pour l'histoire des origines chrétiennes, notamment aux II^e et III^e siècles. Cet évangile, dont l'existence est signalé par des auteurs ecclésiastiques anciens et dont des fragments grecs furent découverts en Égypte à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, se compose de cent quatorze paroles de Jésus (conventionnellement appelées *logion* ou *logia* au pluriel). Les premières lignes du texte indiquent clairement que ces paroles doivent être lues dans une perspective de recherche de la connaissance ou de la gnose : « Voici les paroles cachées que Jésus le Vivant a dites et qu'a écrites Didyme Judas Thomas. Et il a dit : "Celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort." Jésus a dit : "Que celui qui cherche ne cesse de chercher jusqu'à ce qu'il trouve ; et quand il trouvera, il sera troublé ; quand il sera troublé, il s'étonnera et il régnera sur le Tout." » Cette entrée en matière n'est pas sans rappeler celle d'un autre écrit « thomasien » de Nag Hammadi, à la fois collection de dits de Jésus, dialogue de révélation et recueil de malédictions et de bénédictions à forte teneur ascétique et apocalyptique, le *Livre de Thomas* (NH II, 7) : « Voici les paroles secrètes dites par le Sauveur à Judas Thomas et que moi, Mathaias, j'ai transcrites. »

Le *Dialogue du Sauveur* (NH II, 5) se présente lui aussi comme une collection de paroles du Seigneur, enchâssées dans un dialogue auquel prennent part, outre Jésus, les disciples Matthieu, Marie (c'est-à-dire Marie Madeleine) et Jude. Le dialogue est précédé d'une assez longue instruction du Sauveur sur la remontée de l'âme. Le codex II, dans lequel on lit l'*Évangile selon Thomas*, contient également un *Évangile selon Philippe* (NH II, 3), qui n'a d'évangile que le titre, car le genre littéraire de l'écrit ne correspond ni de près ni de loin à ce que l'on considère habituellement comme un évangile. Il s'agirait plutôt d'une catéchèse baptismale (PAINCHAUD). Il convient de mentionner ici un autre évangile, qui ne figure pas dans la collection de Nag Hammadi mais dans un manuscrit copte découvert à la fin du XIX^e siècle et qui contient deux textes parallèles à ceux de Nag Hammadi (P. Berlin 8502). Il s'agit de l'*Évangile selon Marie*, qui

met en scène Marie Madeleine, en dialogue avec le Sauveur et les disciples mâles, dont Pierre et Lévi.

Un des textes les plus difficiles et les plus remarquables de la collection, la *Paraphrase de Sem* (NH VII, 1), nous offre, sous couvert d'une apocalypse comportant un voyage céleste, un système gnostique complet et original qui, bien qu'on puisse le comparer à l'hermétisme et au valentinisme, ne se ramène à aucun de ceux connus à ce jour et mêle à une imagerie sexuelle et embryologique des emprunts au stoïcisme, au moyen-platonisme et au néopythagorisme (Roberge 2007, 2010). Quant au *Deuxième traité du Grand Seth* (NH VII, 2), sous la fiction d'un discours de révélation mis dans la bouche du Fils de l'homme, il mène une violente polémique contre l'Église instituée, contrefaçon fabriquée par les Archontes à laquelle l'auteur oppose une Église véritable, celle de la communauté des gnostiques. Enfin, sous un titre énigmatique, le *Tonnerre, intellect parfait* (NH VI, 2), un poème enchaînant les autoproclamations d'une révélatrice anonyme à des exhortations et à des reproches, incite ses auditeurs à se lancer sur les traces de celle qui est tout à la fois Sagesse des Grecs, des Barbares et des Égyptiens, et qui leur procurera la vie sans fin.

On trouve également dans la collection de Nag Hammadi des textes qui ne peuvent être qualifiés de gnostiques, mais qui développent des idées ou des thèmes qui font écho à des conceptions gnostiques, ce qui explique qu'ils aient été intégrés à la collection. C'est le cas des *Sentences de Sextus*, qui figurent parmi les œuvres transmises par le codex XII de Nag Hammadi. Il s'agit d'une gnomologie, c'est-à-dire d'une collection de maximes ou d'aphorismes mis dans la bouche d'un maître anonyme. Ce recueil connut une large diffusion dans le christianisme ancien, ainsi qu'en témoignent les versions (latine, grecque, arménienne) qui en ont été conservées. L'extrait de la *République* de Platon (IX, 588-589), qui figure dans le codex VI, fournit un autre exemple de l'éclectisme littéraire et doctrinal des gnostiques : il s'agit d'un texte qu'on lisait dans des anthologies et qui prônait une anthropologie proche de celle de certains gnostiques. Un des plus beaux textes de la collection, les *Enseignements de Silvanos* (NH VII, 4), relève du même genre sapientiel et ascétique que les deux précédents. Cet écrit aborde des thèmes qui appartiennent à la sagesse biblique (*Proverbes*, *Siracide* et *Sagesse de Salomon*) mais aussi égyptienne. Le texte intitulé *Les Actes de Pierre et des douze apôtres* (NH VI, 1), sous le couvert d'un récit romanesque pseudo-apostolique,

véhicule un message d'ascèse et de renoncement qui n'était pas étranger à certaines convictions gnostiques. Le genre romanesque a sans aucun doute influencé la composition d'un autre texte, l'*Exégèse de l'âme* (NH II, 6), un récit mythique sur la destinée de l'âme, de son origine à son salut, qui emprunte aussi bien aux grands prophètes bibliques qu'à la poésie homérique. Par sa thématique et son genre littéraire, l'*Exégèse* se rapproche d'un écrit du codex VI, l'*Enseignement d'autorité*, qui, sur un fonds d'ascétisme chrétien et de philosophie platonicienne évoque les malheurs de l'âme et son combat pour se libérer des ruses de ses ennemis.

Proches des textes sapientiaux et ascétiques, il convient enfin de rappeler la présence dans le corpus de Nag Hammadi d'une collection d'écrits hermétiques. Il s'agit de trois textes du codex VI qui s'ajoutent aux *Hermetica* grecs rassemblés à l'époque byzantine : l'*Ogdoade et l'Ennéade*, la *Prière d'action de grâces* et un extrait du *Discours parfait*. Jean-Pierre Mahé (« La voie d'immortalité à la lumière... ») a bien montré que ces écrits ne proposent pas une philosophie mais, à l'instar de la gnose, une voie spirituelle qui mène à l'immortalité.

Par sa richesse et sa diversité, la collection des textes de Nag Hammadi, miraculeusement retrouvée au milieu du dernier siècle, n'a pas fini de renouveler notre connaissance du christianisme des II^e et III^e siècles. Bien des zones d'ombre subsistent dans l'interprétation des textes, mais on peut affirmer que, sous des dehors ésotériques et parfois rébarbatifs, ils témoignent de la même quête de vérité, de connaissance et de salut dont témoigne l'ensemble de la littérature chrétienne et philosophique de l'époque. Ne serait-ce qu'à ce seul titre, il ne saurait s'agir de textes marginaux.

¹. Voir les références complètes dans la Bibliographie en fin de volume.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE (V. 150-V. 215) DE L'ÉGYPTE SYMBOLIQUE À LA SYMBOLIQUE DU CHRIST

Bertrand Vergely

Entre les II^e et VI^e siècles apr. J.-C., Alexandrie est le théâtre d'un événement considérable. Une école de théologie qui va influencer tout l'avenir du christianisme voit le jour sous l'impulsion de Clément d'Alexandrie, d'Origène et de Cyrille d'Alexandrie. Fondée sur une approche symbolique, cette école donne au Christ et à son histoire une profondeur métaphysique inédite en les hissant au niveau d'une théologie de grande envergure. Grâce à ce souffle métaphysique, l'Égypte, qui est avec l'Inde, selon Hegel, « la patrie du symbolisme », retrouve sa vocation de « haute terre d'initiation ». La vie de Clément en est illustration.

Celui-ci naît vers 150 à Athènes. Comme il le dit lui-même, il commence par mener « une vie de païen » en vénérant les forces de la Nature et des astres avant de découvrir le Christ et le christianisme à la suite d'une série de voyages en Italie, en Syrie et en Palestine. Cette découverte est une révolution.

Du paganisme au christianisme

Si le païen a le sens d'un divin cosmique, son sens du divin est parfois l'occasion de dérives inquiétantes, comme en témoignent la violence de

certains épisodes mythologiques ou encore les péripéties amoureuses des dieux bien trop humaines. D'où une rupture de Clément avec la mythologie.

Quand le divin devient trop humain et trop mondain, il s'éparpille avant de se dissoudre. Tout devenant divin, plus rien ne l'est et rien n'étant sacré, n'importe quoi peut le devenir. Indice de décadence. Le panthéisme devient du nihilisme, le divin servant à justifier l'arbitraire. C'est dans ce contexte que Clément rencontre le Christ et le christianisme.

Écoutons la parole « Dieu s'est fait Homme ». Il s'agit là d'une bonne nouvelle. Si Dieu se fait Homme, cela transforme le rapport au divin. Loin de se diluer partout, de façon impersonnelle, il se concentre dans une personne. Le divin peut, de ce fait, être charnel sans risquer de basculer dans le panthéisme et le nihilisme. Il est sauvé.

Le Christ est en ce sens un événement métaphysique d'une portée immense en révélant un Dieu incarné sauvant la chair d'un naufrage dans une cosmicité diffuse. Il s'agit là d'un changement de monde. Dieu n'est pas retiré dans l'impassibilité de son être. Il rentre dans l'Histoire. Il est vivant. Il n'est pas indifférent au destin du monde et des hommes. Il veut la vie.

Le Logos ou Raison qui lie toutes choses est donc Vie. Ce que Clément résume dans le *Protreptique* en écrivant que lui qui est « le divin commencement de toutes choses devient avec le Christ, un chant nouveau et fait que notre existence est bonne ».

Du Christ à l'esprit de synthèse

Du temps de l'évangéliste Marc, existait à Alexandrie une brillante école de catéchèse, le didascale. Vers 180, Clément se rend dans cette école dirigée par un certain Pantène, qu'il seconde avant de prendre sa succession. Fait remarquable, il a comme élève un certain Origène ! Durant cette période, il développe un enseignement tirant les conséquences de la signification du Christ.

Ayons à l'esprit l'approche de Dieu comme allant au-delà, quand il est abordé ainsi, Dieu devient celui qui rentre dans l'incarnation avant d'en ressortir. Il en résulte que rien n'est mauvais en soi, à condition qu'on ne s'y enferme pas. Appliqué au savoir, ce principe permet d'acquérir une grande souplesse. Il offre notamment à Clément l'occasion d'élaborer une vaste synthèse des savoirs de son temps, ces derniers étant envisagés

comme des étapes menant au Dieu transcendant. D'où, après une sévère critique de la mythologie, une réconciliation avec elle, celle-ci étant envisagée comme un désir de Dieu qui se cherche. Comme l'écrit Clément dans le *Protreptique* : « Certains poètes comme Sophocle et Euripide ont pressenti ce que Dieu peut être. »

Même chose avec les penseurs païens, passés eux aussi au crible de la critique, avant d'être intégrés, Pythagore étant utilisé pour s'ouvrir au symbole, Platon pour découvrir la philosophie et les stoïciens pour s'initier à l'éthique. On comprend, dans ces conditions, pourquoi Clément a été considéré comme le premier savant chrétien. Ce qui ne va pas lui éviter les tribulations de son temps. Au contraire. Le christianisme frappé de persécution par Septime Sévère, Clément est obligé de fuir et se rend en Cappadoce, à Césarée, où il fonde une nouvelle école, dans laquelle il enseignera jusqu'à sa mort en 215.

Des thérapeutes aux hésychastes

La synthèse ascétique

Il a été question de synthèse à propos de la démarche de Clément. Il importe d'y revenir en apercevant que celui-ci va élaborer deux synthèses, la première ascétique et la seconde gnostique.

Au 1^{er} siècle apr. J.-C., lorsque Philon (30 av. J.-C.-40 apr. J.-C.), qui est juif, rentre en contact avec la pensée grecque, il a une intuition. Il y a un lien entre la pratique du souffle dans le judaïsme et celle de l'âme dans le monde grec. Faisant la synthèse de ces deux courants, il va renouveler la tradition des thérapeutes d'Alexandrie, où il demeure. Selon Philon, ainsi que l'a vu Moïse, tout part de l'âme, qui est le principe lumineux de l'être humain. Aussi faut-il en prendre soin en veillant à sa nourriture, à son vêtement, à ses désirs, à ses pensées et aux autres. On passe alors de la lourdeur à la lumière et, opérant un tel passage, on s'ouvre à la dimension symbolique. Il existe une lumière au fond du corps comme du monde. Celle-ci s'exprime par des signes. On y accède en apprenant à déchiffrer le corps et le monde comme un langage. Prendre soin de soi et vivre de façon symbolique sont, en ce sens, indissociables.

Clément, qui a vécu à Alexandrie, va suivre les traces de Philon en rapprochant les thérapeutes et le christianisme et en opérant une synthèse

ascétique et pas simplement éthique. Sa démarche rejoint celle d'Antoine le Grand qui fonde à l'époque le monachisme dans les déserts d'Égypte. Il s'agit de trouver la paix intérieure, en grec *hesychia*, d'où est tiré le terme « hésychaste ».

L'être humain découvre la liberté quand il vit la relation du ciel et de la terre dont le Christ est l'icône. Il vit une telle relation en allégeant son corps comme son âme de tout ce qui est inutile afin de devenir pure attention. Quand tel est le cas, la noce s'opère. La terre devient un ciel et le ciel une réalité. Le Christ, principe d'unité, est réalisé et la communion avec lui ouvre sur l'*agape*, l'amour universel qui embrasse tout. La condition humaine coupée de ses racines divines est délivrée de son absurdité. Tout prend sens et vie. La vérité apparaît en pleine lumière et, avec elle, la connaissance authentique.

Des hésychastes aux gnostiques

Le poids de la Gnose déviée

À l'époque où Clément enseigne, la connaissance ou gnose est un enjeu majeur. Fortement marquées par Platon, de nombreuses écoles philosophiques enseignent les voies de la libération de l'Homme et du monde. L'Homme y est décrit comme étant prisonnier dans le monde, la matière et le corps, à la suite d'une chute originelle. Il peut toutefois recouvrer la liberté s'il se détache peu à peu de cet engluement dans la matérialité grâce à son intellect en ne vivant plus que pour ce dernier.

Si cette approche a le mérite de donner une place à la pensée, elle a toutefois des limites, comme le montre le radicalisme gnostique auquel elle va donner naissance et qui va se développer à partir du II^e siècle apr. J.-C. en débouchant sur le manichéisme. Pour ce dernier, la condition humaine s'explique par une trahison originelle au sein du monde divin. Un faux dieu, le démiurge, a remplacé le vrai Dieu et tient le monde en captivité. Seule la destruction du faux monde créé par le démiurge permettra le retour au monde primordial.

La lumière de la Gnose recentrée

Si elle est suggestive, la pensée gnostique n'en demeure pas moins problématique, comme le montre son idée maîtresse, qui mêle désespoir et

idéalisme. Tout étant faux et aliéné dans le monde, tout est désespéré et désespérant. Mais, grâce au pouvoir de la connaissance, le salut est possible. Avec une telle approche, l'intellect s'exalte lui-même de façon orgueilleuse sur fond de désespoir. Face à cela, le Christ ouvre un horizon libérateur.

Posons, comme le comprend Clément, que Dieu va au-delà en invitant la création entière à aller avec lui. Dans une telle perspective, pas question d'éliminer le monde existant afin de revenir en arrière vers un ordre primordial. Bien au contraire. Tout va de l'avant à travers une dynamique créatrice partant de tout ce qui existe afin d'aller vers un accomplissement lumineux. De ce fait, point de désespoir sauvé par une connaissance orgueilleuse, mais une confiance dans ce qui est et dans le devenir de ce qui est. Il y a là une triple rupture.

Première rupture, l'avenir. Une telle perspective bouleverse le rapport au temps à travers une proposition inédite. Tout vient de l'avenir et non du passé. Ce thème, venu des profondeurs du judaïsme, est repris et revivifié par le christianisme. Il est au fondement de la connaissance véritable. Nous ne connaissons rien de ce qui est, tout étant lié avec tout ce qui va être. D'où une seconde rupture sous la forme du symbole.

Il importe de changer le rapport que l'on peut avoir avec le réel. Celui-ci n'est pas matériel mais symbolique. Tout ce qui vit préfigurant ce qui est appelé à être, tout est affaire de figures. Aussi la matérialité se révèle-t-elle à travers le symbole. En conséquence de quoi, il importe d'avoir le réflexe du langage en transformant la réalité en signes porteurs d'enseignements.

Troisième rupture enfin, l'intériorité. La clé se trouve en nous et non à l'extérieur de nous. Le Christ n'est pas simplement une personne extérieure. Il est une personne intérieure. Mieux encore, il est notre personne en étant l'Homme en nous ouvert à l'avenir et au symbole. Si l'on veut devenir ce que l'on est, il faut devenir un tel Homme.

Le souffle de la sainte Gnose

La synthèse gnostique

Avenir, symbole, intériorité. En débouchant sur ces trois dimensions de l'expérience humaine et spirituelle Clément va déranger. Pour le chrétien conformiste et pharisien, qui recherche un ordre moral et politique, et donc

des règles auxquelles obéir, il est un dangereux hérétique qu'il importe de condamner. Pour le gnostique en quête d'une parousie de l'Histoire, il est un non-initié, un traître, un parjure. Lisons toutefois Clément. On découvre qu'il n'est ni un hérétique ni un traître, celui-ci développant une synthèse gnostique originale fondée sur un triple axe, cosmique, anthropologique et théologique.

Sur un plan cosmique, il existe une contradiction constante à l'égard de la matière. Soit elle est rejetée en étant considérée comme la source de tous nos maux. Témoin un certain platonisme qui a tendance à envahir l'Antiquité tardive. Soit elle est idolâtrée en prenant la place de Dieu. Témoin le matérialisme mécaniste d'un Lucrèce ripostant au platonisme tout au long de cette même Antiquité. Grâce à son appréhension du Christ comme source d'accomplissement pour l'Homme et l'univers, Clément va élaborer une approche permettant de sortir d'un rapport totalement déséquilibré à la matière.

Posons que rien n'est mauvais en soi mais que tout est appelé à devenir. On donne une place à la matière sans l'idolâtrer et on la relativise sans la diaboliser. C'est la synthèse originale que va développer Clément. Synthèse faisant écho à la vision d'Irénée de Lyon ou bien encore de Grégoire de Nysse et annonçant les développements de Maxime le Confesseur sur la liturgie cosmique ou bien encore de Scot Érigène sur le dynamisme universel de la Nature. Synthèse révélant également le christianisme comme matérialisme transfiguré et non comme idéalisme, thèse que reprendra Teilhard de Chardin. C'est dire la fortune et la modernité de Clément.

Sur un plan anthropologique, il existe également une contradiction. La connaissance est partagée. Faut-il penser comme Aristote que tout vient de l'expérience et embrasser une approche empiriste ? Ou bien faut-il penser avec Platon que tout vient de la rigueur intellectuelle et embrasser une approche logiciste ? Clément va proposer une troisième approche à partir du symbole.

Admettons que ce qui importe ne réside pas dans les choses et les idées, mais dans le rapport aux choses et aux idées. Un autre espace s'ouvre, fondé sur une intériorité questionnante usant de l'expérience et de l'idée afin d'avancer. La connaissance devient historique et critique. La pensée se développe à travers des figures se médiatisant entre elles. Elle s'ouvre à la dimension du figuratif, dimension d'une grande fécondité philosophique

comme le montrera Hegel ou bien encore théologique comme le montreront Pascal et Hans Urs von Balthasar.

Enfin, sur un plan théologique, il existe là encore une contradiction liée à une question d'importance. Comment parler de Dieu ? Ramenons-le à un discours. Sa transcendance s'estompe, le discours donnant l'illusion que Dieu est un objet comme un autre. Taisons-le afin de préserver son mystère. Il cesse d'exister dans le champ humain, le silence faisant le jeu de l'athéisme. Face à ce dilemme, Clément va proposer une troisième voie, celle de la sainte Gnose.

Posons que Dieu est un Dieu caché, au sens où il existe quantité de visages de Dieu que nous ignorons et qui sont appelés à se dévoiler. Il devient possible de parler de Dieu sans le banaliser et de respecter son mystère sans le faire disparaître.

Ne nous le cachons pas, un tel geste est perturbant et va perturber. Admettons que Dieu est un Dieu caché. Engageons le christianisme sur la voie d'une sainte Gnose et d'un ésotérisme au sens noble. Dieu échappe à toute instrumentalisation morale et politique. D'où la méfiance de l'Occident chrétien qui va d'abord faire de Clément un Père de l'Église avant de lui retirer cette dignité.

On peut regretter cette mise à l'écart de Clément. Il faut cependant apercevoir qu'elle est une chance. S'il existe un christianisme politique où Dieu tient le rôle de garde-fou, il existe un christianisme des profondeurs où Dieu est d'une folle audace créatrice. Il ne faut pas négliger le rôle politique de l'Église qui a beaucoup fait et qui fait encore beaucoup pour la préservation de l'humanité. Mais, il faut avoir conscience que si le christianisme n'était pas une haute pensée, il y a longtemps qu'il n'existerait plus. D'où l'intérêt de l'ésotérisme chrétien et de la sainte Gnose que Clément a initiés et qui vont se développer au-delà de lui à travers Denis l'Aréopagite, Maître Eckart, la mystique rhénane, Marsile Ficin, Jacob Boehme, Nicolas de Cuse, Pascal, Franz von Baader et Nicolas Berdiaev.

C'est grâce à une tradition vivant Dieu comme source d'accomplissement et de connaissance que la soif spirituelle de l'humanité peut vivre sans s'étouffer. Si l'Égypte ancienne a su initier l'humanité à une haute connaissance, on peut dire qu'un homme comme Clément a su relancer à travers le Christ ce trésor spirituel en nous offrant « une Égypte transfigurée ».

CYRILLE D'ALEXANDRIE (376-444)

UNE VIE SOUS LE SIGNE DE LA THÉOLOGIE

Bertrand Vergely

Si Clément d'Alexandrie fait faire une mutation décisive au christianisme de son temps en l'engageant sur les voies de la sainte Gnose et du symbolisme, Cyrille d'Alexandrie va révéler toute l'utilité et toute la profondeur de la voie gnostique et symbolique en se servant de son mode subtil de réflexion afin de résoudre des problèmes théologiques aussi essentiels qu'ardus.

Celui-ci naît en 376. Après de solides études, il succède à son oncle Théophile sur le siège épiscopal d'Alexandrie. Il connaît là une période mouvementée, marquée par les conflits entre chrétiens et la persécution des Juifs. La violence contre ces derniers est telle qu'elle se conclut par la disparition de la colonie juive d'Alexandrie.

Polémiste attaché à critiquer le judaïsme, le paganisme, ainsi que diverses sectes chrétiennes, Cyrille est surtout connu pour la controverse à propos de la Mère de Dieu qui va l'opposer à Nestorius en faisant de lui le grand défenseur de l'orthodoxie de l'époque. Au cours de cette âpre confrontation, Cyrille est soutenu dans un premier temps par le pape Célestin I^{er} ainsi que par le synode qui demandent à Nestorius de se rétracter. Le vent tourne toutefois, quand Cyrille fait preuve d'une intransigeance intraitable. Il est notamment désavoué lorsqu'il prononce

douze anathèmes contre Nestorius. Lui et ce dernier sont déposés par le pape et le synode avant qu'une solution de conciliation ne voie le jour. Si l'Église reconnaît la théologie de Cyrille lors du troisième concile d'Éphèse en 431, elle se refuse à sanctionner Nestorius.

Cyrille aurait pu se sentir frustré par ce compromis. Nullement découragé, celui-ci continue son combat théologique pour la vérité en estimant que la rigueur doctrinale est indispensable. Il n'hésite pas, de ce fait, à jeter son anathème contre certains morts comme Théodore de Mopsueste, décédé en 428, qu'il accuse de nestorianisme. Désavoué une nouvelle fois par sa hiérarchie, il va alors cesser de combattre et passer les six dernières années de sa vie en paix, avant sa mort en 444.

Le principe de communion

Un trait majeur caractérise Cyrille : celui-ci est le digne héritier des Alexandrins qui l'ont précédé comme Clément et Origène. Fêré d'une approche synthétique, il voit comme eux en Dieu un être de relation qui englobe tout à travers le Christ, en dépassant les oppositions dans lesquelles se meut l'intelligence ordinaire. Reste qu'il a une spécificité comme le montrent sa réflexion et son action qui se sont attachées au sens de la Trinité, à la lutte contre les hérésies et à la découverte de « la mère de Dieu ».

S'agissant du sens de la Trinité, la pensée de Cyrille s'inscrit dans la dynamique des sept grands conciles œcuméniques qui vont avoir lieu entre 325 et 787. Ayant pour souci majeur de préserver l'esprit de communion, que ce soit entre les trois personnes de la Trinité ou bien encore entre Dieu et l'Homme, ces conciles vont se développer en trois étapes.

Première étape : Nicée I et Constantinople I qui vont traiter de l'humanité du Christ. Deuxième étape : Éphèse, Chalcédoine, Constantinople II et III qui vont se pencher sur sa divinité. Troisième étape enfin : Nicée II en 787 qui va faire la synthèse de quatre siècles et demi de réflexion trinitaire en proclamant la théologie des icônes. Avec la conscience qui est la nôtre aujourd'hui, on pourra s'étonner que des hommes aient pu passer tant de temps à discuter de la Trinité et qu'ils aient donné tant d'importance à des images comme les icônes. Aussi étrange que cela puisse paraître, cependant, rien de tout cela n'a été vain.

Ainsi, s'agissant des icônes, il ne faut pas se méprendre à propos de ces dernières. Ni idoles ni objets décoratifs, celles-ci sont porteuses du sens de la communion entre Dieu et l'Homme. Il suffit de les considérer avec attention. Il n'y est question ni de la lumière divine sans visage humain ni des visages humains sans lumière divine, mais de la rencontre entre la lumière divine et le visage humain à travers des visages transfigurés, qu'il s'agisse de celui du Christ, de la mère de Dieu, des saints ou des saintes.

Quant aux discussions théologiques, derrière leur apparence « byzantine », celles-ci ont elles aussi du sens. Ainsi, quand on aborde Dieu comme l'Homme, un grave danger menace la pensée : oublier que l'être de ceux-ci se trouve dans la relation. Coupons Dieu de sa relation avec l'Homme, on débouche sur l'orgueil d'un Dieu sans l'Homme. Coupons l'Homme de sa relation avec Dieu, on débouche sur le désespoir d'un Homme sans Dieu. Dieu ne vit pas sans aimer et l'Homme sans être aimé.

C'est ce que va développer la pensée théologique durant quatre siècles de réflexion en enseignant qu'il existe une possibilité d'échapper à l'orgueil et au désespoir : penser Dieu ainsi que l'Homme en communion, dans une relation de plénitude. D'où l'importance du Christ, Dieu fait Homme, image de la communion entre Dieu et l'Homme en étant pleinement Dieu et pleinement Homme à la fois. D'où, par voie de conséquence, l'importance des travaux des premiers conciles afin de préserver l'équilibre entre Dieu et l'Homme dans le Christ en se gardant de deux erreurs afin d'accéder à une ouverture libératrice.

Première erreur, humaniser le Christ. Pas question de penser le Christ de façon trop humaine comme le rappellera Nicée I (325) en rejetant Arius et sa doctrine. Mais nécessité au contraire d'affirmer la plénitude du Fils de Dieu et, pour cela, de souligner la consubstantialité (*homoousios*) entre le Père et le Fils, prototype de toute plénitude, ainsi que le fera Constantinople I (381).

Deuxième erreur, diviniser le Christ. Pas question non plus de penser le Christ de façon trop divine comme le rappelleront les conciles d'Éphèse (431), de Constantinople II (553) et de Constantinople III (681), rejetant le monophysisme et le nestorianisme.

Entre ces deux erreurs, une ouverture libératrice. On la trouve dans la synthèse dite de Chalcédoine (451), qui rappelle l'esprit de communion « sans confusion et sans division » unissant les trois personnes de la Trinité

afin de souligner l'esprit de communion, là encore « sans confusion et sans division » unissant Dieu et l'Homme.

La lutte contre les hérésies

Cyrille, qui en Alexandrin voit la condition humaine à travers la relation et non la coupure ou la confusion entre Dieu et l'Homme, est dans l'esprit de Chalcédoine. Parce qu'il est dans cet esprit, il va s'inscrire dans la lutte contre les hérésies qui parcourent son temps. Avec la conscience qui est la nôtre aujourd'hui, nous voyons d'un mauvais œil une telle lutte. Ne porte-t-elle pas en elle un risque de totalitarisme ? Dans l'esprit de Cyrille, il s'agit d'une lutte pour la liberté. Il faut éviter que l'Homme ne se limite et perde l'accès à la plénitude de sa relation avec Dieu. D'où une lutte sur deux plans.

Le premier est critique et vise toutes les déformations susceptibles d'amoindrir le sens de la Trinité. Celles-ci sont au nombre de trois : l'arianisme qui humanise le Christ, le monophysisme qui le divinise et le nestorianisme qui superpose l'humanité et la divinité du Christ sans les relier par une communion.

Tout n'est pas faux dans l'arianisme. Dieu qui s'est fait Homme en la personne de son fils est un Dieu incarné. Mais tout n'est pas juste non plus. Le Christ est homme et Dieu et pas simplement Homme. L'arianisme a tendance à l'oublier en insistant sur l'humanité du Christ. Ce qui est une erreur. Réduisons le Christ à une dimension uniquement humaine. Ramené à une figure terrestre et morale parmi d'autres, sa dimension divine disparaît et avec elle l'événement inouï d'un Homme porteur de divinité.

De même, tout n'est pas faux non plus dans le monophysisme. Le Dieu qui se fait Homme est bien Dieu et le demeure. Mais tout n'est pas juste non plus. Le Christ est Dieu et Homme et pas simplement Dieu. Le monophysisme a tendance à l'oublier en insistant sur la divinité du Christ. Ce qui est une autre erreur. Réduisons le Christ à une dimension uniquement divine. Confondu avec une figure céleste, son humanité disparaît et avec elle l'événement inouï d'un Dieu porteur d'humanité.

Enfin, tout n'est pas faux là encore avec le nestorianisme. Le Christ est bien Dieu et Homme et non Dieu ou Homme. Encore convient-il d'apercevoir que les deux natures divines et humaines présentes en lui ne sont pas juxtaposées, mais étroitement unies. Posons la juxtaposition de ces

natures au lieu de leur union étroite. Le projet divin du mariage et de la communion entre Dieu et l'Homme disparaît.

Derrière cette approche critique se trouve une approche positive qui repose sur trois éléments. Il s'agit en premier lieu de montrer que Dieu n'a pas de limites. Dieu et Homme à la fois à travers le Christ, il n'est ni limité par Dieu ni limité par l'Homme. De fait, rien ne le limite et c'est ce que signifie la divino-humanité du Christ. Dieu est tellement libre qu'il peut être Homme et l'Homme en lui est tellement libre qu'il peut devenir Dieu. On touche là à l'inouï du Christ. Origène en parlera en disant que Dieu est un océan de mystères et les penseurs médiévaux en enseignant qu'il est « un océan de vie ».

Ce caractère illimité de Dieu est inséparable d'un deuxième trait. Dieu pourrait se limiter à lui-même. Tel n'est pas le cas. Il va au-delà de lui-même en transmettant sa vie en lui à son Fils et au-delà de lui à l'univers et à l'Homme. On touche là à l'aspect non plus spatial mais temporel de l'illimité divin. Dieu n'est pas un océan de vie statique. Il est un océan de vie dynamique. C'est en se faisant Histoire avec l'Homme qu'il témoigne de sa dimension océanique. Rien ne le limite, même pas le temps.

Cela nous conduit à un troisième trait le concernant. Non seulement Dieu ne se laisse pas limiter en prenant vie et chair dans l'Histoire, mais il affronte la mort à travers la mort du Christ. Signe qu'il est en communion avec ce qu'il y a de plus humble, de plus misérable, de plus déchu dans la création et que là s'accomplit ce qu'il y a d'illimité en lui. On comprend de ce fait l'importance du travail théologique et des luttes que celui-ci va générer. Une erreur à propos de la formulation des relations entre Dieu et l'Homme et cette relation bascule dans la folie de l'orgueil et du désespoir au lieu de se révéler comme océan d'amour.

Marie, mère de Dieu

Cyrille ainsi que les Pères de l'Église vont lutter pour défendre une conception de l'incarnation de Dieu fondée sur sa divine liberté. Chez Cyrille, ce combat va se concrétiser par la position qu'il va prendre face à Nestorius à propos de la mère de Dieu. La question qui se pose est d'importance. Quel est le statut de Marie ? Est-elle la mère du Christ ou bien est-elle la mère de Dieu ?

Pour Nestorius, Marie est la « mère du Christ » et pas autre chose. Sa position n'est pas négligeable. Faisons de Marie la mère de Dieu. On bascule dans une confusion entre l'Homme et Dieu, l'Homme sous la forme de Marie créant Dieu. Posons à l'inverse Marie comme la mère du Christ et non de Dieu, la distinction entre l'Homme et Dieu est préservée. À aucun moment l'Homme ne crée Dieu. Si Dieu crée en Marie, celle-ci ne crée jamais Dieu.

Il y a du bon sens chez Nestorius. Néanmoins, comme va le faire comprendre Cyrille, sa position porte en elle cinq graves conséquences. En premier lieu, admettons que Marie est la mère du Christ, c'est-à-dire d'un homme appelé Jésus. Ceci veut dire que le Christ est un prophète et non l'incarnation du Verbe. Le christianisme cesse d'être la Révélation pour devenir un prophétisme. Le Christ n'étant pas Dieu dès sa conception chez Marie, la relation entre Dieu et l'Homme est inexistante. De même, la communion entre le Père et le Fils au sein de la Trinité est rompue. En un mot, toute la portée du Christ comme Dieu fait Homme s'écroule.

Par ailleurs, deuxième conséquence : faisons de Marie la mère du Christ et non de Dieu afin de respecter la distinction entre Dieu et l'Homme, on aboutit à leur confusion et non à leur distinction. Dieu qui est un océan d'amour et de mystères ne crée pas de hiérarchie, que ce soit avec son Fils ou avec l'Homme. C'est l'Homme qui crée des hiérarchies. De ce fait, pensons Dieu de façon hiérarchique et non océanique. On crée Dieu à notre image. On se prend pour lui. On ne le respecte pas.

Troisième conséquence : faisons de Marie la mère du Christ et donc d'un homme. Une telle approche donne l'impression d'être concrète et humaniste. Elle est, en réalité, abstraite et théocratique. Dieu et l'Homme étant séparés de façon hiérarchique afin de respecter Dieu, l'humanisme masque en réalité un théocentrisme. L'Homme n'est pas respecté par cette vision humaine.

Quatrième conséquence : il s'agit de Marie. Faisons de celle-ci la Vierge, mère du Christ. Elle n'existe pas en tant que femme. Sa liberté disparaît. Elle n'est plus que l'instrument de Dieu. Envisageons-la comme mère de Dieu, elle reprend vie. Vierge, c'est-à-dire radicalement neuve et ouverte à la nouveauté, elle n'en est pas moins en communion avec Dieu. Ce qui lui assure d'être libre et respectée en tant que femme.

Cinquième conséquence enfin. Avec Marie « mère de Dieu », l'humanité ne vient plus de Dieu. Dieu vient de l'humanité. Dieu cesse

d'être le passé de l'Homme pour devenir l'avenir de l'Homme. C'est l'Homme qui le fait naître. Ce n'est plus lui qui fait naître l'Homme. Loin d'être impie, cette proposition donne vie à Dieu et change tout simplement la face de l'Histoire.

Cyrille s'est battu pour que Marie soit appelée mère de Dieu (en grec *théotokos*). Ce combat est lié à une intuition profonde. Appelons Marie « mère de Dieu » et non pas simplement du Christ. C'est un Dieu infini, libre et vivant épousant la Femme et l'Histoire qui se révèle. Un Dieu inouï venant de l'intérieur de l'histoire. L'Égypte ancienne a initié le monde à ce Dieu intérieur et libre en transformant la réalité en symbole. Les Alexandrins et Cyrille ont continué d'apporter au monde la découverte d'un tel Dieu en luttant pour que le symbole devienne réalité.

ORIGÈNE (185-255)

UNE VIE ENTRE ENSEIGNEMENT ET MARTYRE

Bertrand Vergely

On a demandé un jour à Alain Daniélou, grand spécialiste de l'Inde et frère du cardinal Jean Daniélou à l'origine de la réédition de tous les grands textes patristiques du christianisme, quelle différence il y a entre l'Inde et l'Occident. « En Inde, a-t-il répondu, les Indiens vivent avec Dieu et le divin. » On peut faire la même réponse concernant la différence qu'il peut y avoir entre nous et les grands maîtres de l'Égypte chrétienne que furent Clément d'Alexandrie, Origène et Cyrille d'Alexandrie. Les Alexandrins ont eu le sens de Dieu et avec lui de l'infini et c'est Origène qui a mis en forme un tel sens à travers une approche si originale et novatrice qu'il va fonder « la vie intellectuelle chrétienne ». Ce qui aura comme conséquence pour lui d'être considéré comme l'un des plus grands génies de l'humanité.

Origène naît en 185 à Alexandrie dans un milieu de chrétiens lettrés. Son père, Léonide, qui s'intéresse aux Écritures ainsi qu'à la philosophie soigne l'éducation de son fils, qui étonne ses précepteurs par sa vive intelligence. Il faut dire que le milieu s'y prête. Alexandrie, fondée en 332 av. J.-C. par Alexandre le Grand est un carrefour économique et culturel. Réputée pour son Phare, l'une des Sept Merveilles du monde, et sa Bibliothèque, la ville rayonne. Toutes les cultures du pourtour méditerranéen s'y croisent. Alexandrie bouillonne de vie.

En 202 toutefois, Origène connaît une épreuve. L'empereur romain Septime Sévère déclenche une persécution contre les chrétiens. Léonide, le père d'Origène, est arrêté, emprisonné, torturé avant de mourir en martyr. Origène, qui a été l'élève de Clément d'Alexandrie, reprend l'école de son maître. Les cours qu'il donne, notamment à Plutarque, attirent les jeunes gens de la ville. Sa popularité grandit. Origène, qui ne veut pas se laisser griser par le succès, mène une vie ascétique austère. Ce qui lui vaut d'être surnommé *Adamante*, « l'homme de fer ». Il est tellement exigeant avec lui-même que, pour ne pas céder aux tentations de la chair, il se rend « eunuque pour Dieu ». Geste qu'il reniera par la suite.

Durant cette période, ses recherches intellectuelles sont riches et fécondes. Marqué par la pensée de Clément, son maître, il n'oppose pas philosophie et théologie en n'hésitant pas à voir dans la philosophie quantité d'idées justes inspirées par l'Esprit-Saint. En 230, il est ordonné prêtre. Commence alors la deuxième partie de sa vie, dite période de Césarée, après la période d'Alexandrie.

Césarée de Palestine est un petit port. Origène s'y rend en 238. Invité par l'évêque local à prêcher chaque jour, c'est là que son talent d'exégète s'épanouit. Cette période heureuse est cependant assombrie par une reprise des persécutions contre les chrétiens. Torturé puis relâché, chassé par son évêque, poursuivi par la jalousie de ses anciens collègues d'Alexandrie, il s'enfuit à Tyr, où il s'éteint en 255.

Le dépassement de la philosophie

Les impasses

Pour comprendre la démarche d'Origène, il importe d'apercevoir que celle-ci se structure autour de trois éléments : premièrement, le dépassement de la philosophie de son temps ; deuxièmement, la définition du Logos ou Raison comme art de l'interprétation et, de ce fait, des « passages » (voir *infra*) ; troisièmement, la rencontre avec l'infini à travers Dieu envisagé comme Dieu infini.

S'agissant du dépassement de la philosophie, comme le montre son ouvrage *Contre Celse*, la démarche d'Origène s'inscrit dans une réflexion critique à propos de l'opposition qui met aux prises idéalisme et matérialisme à son époque.

Tout commence avec Platon. Celui-ci fait une découverte de taille. Toute réalité étant une réalité perçue et donc pensée, la réalité ne se trouve pas dans les apparences mais, derrière celles-ci, dans la pensée qui se révèle être de ce fait la réalité de la réalité. D'où l'importance de l'âme. Qu'il s'agisse de la connaissance comme de l'action, tout vient d'elle et tout s'accomplit en elle. La preuve : vivons sans âme et sans pensée. Il devient impossible de percevoir le monde et d'agir sur lui.

À côté de Platon et de l'idéalisme, les matérialistes avec Épicure font une autre découverte. Si toute réalité est une réalité perçue et pensée, pour penser il faut sentir, sinon on ne sait plus ce que l'on pense. La réalité de la réalité n'est de ce fait pas ce que l'on pense. Elle se trouve dans le corps et non dans l'âme. Tout vient de lui et tout s'accomplit avec lui. Que ce soit la connaissance et l'action. La preuve : vivons sans corps. Il devient impossible de percevoir le monde et d'agir sur lui.

Conclusion forte, mais embarrassante. Difficile de donner tort à Platon et d'évacuer la pensée. Mais difficile également de ne pas tenir compte d'Épicure. Que faire dès lors ? Origène découvre qu'il existe une troisième voie. Malgré leur opposition, idéalisme et matérialisme sont l'expression d'un même type de pensée. Ce sont des systèmes fermés, tous deux prétendant tout déduire d'un principe premier, l'âme pour l'un, le corps pour l'autre. Il importe d'aller vers des « systèmes ouverts ».

La réponse de la raison langagière

Revenons à la *réalité de la réalité*. Au lieu de spéculer à son sujet afin de savoir ce qu'elle est, acceptons le fait qu'elle soit contradictoire. Laissons cette contradiction s'exprimer, ainsi qu'invite à le faire Origène. On fait cinq découvertes.

Première découverte, la *transcendance*. Le fait que, pour aborder la réalité, il faille une âme mais aussi un corps est un signe. La réalité ne peut pas être réduite. Cette irréductibilité vient de ce qu'elle déborde telle une source. Tout va plus loin sans s'arrêter ni au corps ni à l'âme. Tout est mouvement. On touche là à la transcendance. Il est courant d'imaginer celle-ci sous la forme d'un au-delà irrationnel. D'où une méfiance à son égard. La transcendance est ce qui va non pas au-delà mais plus loin. Elle est, en ce sens, ce qui stimule la raison en poussant tout vers l'avenir.

Deuxième découverte, le *signe*. Ce dernier est défini comme ce qui renvoie à un sens en l'annonçant. Sans être le sens, il permet d'aller vers

celui-ci. Il y a là quelque chose de précieux. Envisageons le monde sous l'angle du signe. On évite d'enfermer celui-ci dans un système clos en donnant à l'âme et au corps une fonction positive au lieu de les opposer. Ainsi, envisageons l'âme comme étant ce qui rappelle que tout n'est pas matériel dans le monde comme dans la condition humaine. L'âme devient un signe pour la connaissance. Même chose avec le corps, celui-ci devient un signe pour la connaissance, en indiquant que tout n'est pas intellectuel et idéal. Autrement dit, tout parle de l'irréductible, quand on aborde le corps et l'âme sous l'angle du signe. Cela éclaire les contradictions présentes dans la réalité. Celles-ci témoignent de l'irréductible et, avec lui, d'une logique de création et de liberté à l'œuvre dans le monde comme dans la condition humaine.

Troisième découverte, la *figure*. La réalité est mouvement, mais elle est aussi signe. Il ne s'agit pas là d'une contradiction. Mouvement et signe sont les deux faces d'une même médaille. Quand une réalité matérielle est porteuse de sens et donc de pensée et de langage, elle dépasse la matière. C'est ce que signifie la figure. Cela vaut pour l'Histoire. Tout individu porteur d'universalité est une figure historique. Toute époque porteuse d'un souffle créateur est également une figure.

Quatrième découverte, la *médiation*. Quand la réalité est envisagée de façon figurative, tout devenant figure, tout devient moyen de passage et de ce fait médiation. Tout se met à jouer un rôle à l'intérieur de la réalité, envisagée comme une immense dramaturgie. Le monde alors se fait livre et les notions d'écriture et de parole se mettent à revêtir une importance centrale.

D'où une cinquième découverte, l'*écoute*. On pourrait penser que la mise en langage du monde et de la condition humaine est un acte purement intellectuel. Il n'en est rien, tant il est impossible d'accéder à l'écoute sans un engagement personnel, existentiel et charnel à la fois. Il faut entendre ce qui se dit dans la réalité pour transformer celle-ci en figures. Et pour entendre il faut être attentif en purifiant son esprit de tout ce qui n'est pas la réalité même. Ce qui requiert une ascèse. Il faut, autrement dit, être profondément centré dans le cœur de soi-même afin de voir la réalité se transformer en parole et en écriture.

Origène et le tournant de la pensée

La logique déployée par Origène est un tournant capital. Elle permet tout simplement de comprendre ce qu'est la religion, comment celle-ci va à sa ruine et comment elle peut renaître, quand elle a été ruinée.

Il existe deux types de raison. La première raison est extérieure, technique et utilitaire. La seconde est intérieure, langagière et personnelle. Lorsqu'il est question de faire fabriquer des machines à laver et de faire marcher le TGV, il est indispensable de faire appel à la raison technique et de laisser de côté la raison langagière. Quand, en revanche, il est question de donner une raison d'être à son existence, il est indispensable de se tourner vers la raison langagière en laissant de côté la raison technique, la raison d'être étant ce qui donne du sens à la vie en nous bouleversant au plus profond de nous-mêmes.

Le monde occidental connaît aujourd'hui un sérieux problème à propos de la raison. S'il est capable de progrès techniques remarquables, il n'est plus en mesure de donner un sens au monde, à l'Homme et à la vie. Ce n'est pas un hasard. Posons la raison technique comme raison d'être. On bascule dans une logique de pouvoir. Tout partant d'un sujet cherchant à tout maîtriser et à tout contrôler, seul ce qui peut être déduit logiquement ou vérifié expérimentalement a un sens et une réalité. Le reste est rejeté.

Pour le monde occidental aujourd'hui, Dieu mais aussi l'art et l'amour sont devenus inaudibles. Ce basculement de civilisation est le fait de la domination de la raison technique. Il est possible toutefois de se libérer d'un tel appauvrissement. Il suffit de revenir à la raison langagière en se demandant par exemple non pas si Dieu existe, mais quel Dieu existe.

S'il y a un Dieu qui ne touche pas l'Homme dans le cœur de lui-même, il y a un Dieu qui bouleverse l'existence en faisant résonner l'existence avec une extrême profondeur. C'est un tel Dieu que l'on trouve chez Origène.

Le recentrage du Logos

Le Christ et la raison

Relisons les Évangiles. On voit s'y déployer une logique d'équilibre. Quand il a affaire à des militaires ou à des commerçants, le Christ ne demande pas à ceux-ci de cesser leurs activités, mais de les pratiquer avec humilité et bienveillance. Il fait preuve de pragmatisme. Il faut des

militaires comme il faut des commerçants. En revanche, quand, invité chez les deux sœurs de son ami Lazare, Marthe et Marie, il voit Marthe s'agiter en reprochant à sa sœur de ne rien faire, il la reprend. Il faut avoir le sens de l'écoute comme Marie, qui boit ses paroles. Il faut, autrement dit, tout vivre au lieu de se mutiler. Ainsi, dans le champ politique, pas question de rendre à César plutôt qu'à Dieu ou l'inverse. Il faut rendre aux deux. Origène va s'inspirer de cette logique de plénitude.

- *La Raison comme plénitude*

Il a été l'élève de Clément d'Alexandrie. Il va retenir sa leçon concernant la gnose des gnostiques, à distinguer de la Gnose enseignée par le Christ. Les gnostiques ont une vision dramatique et radicale de la gnose. Comme ils l'idéalisent, ils désespèrent du monde tel qu'il est. Un tel monde a été perverti par un faux dieu qui a pris la place du vrai Dieu. Seule la destruction de ce monde déchu pourra permettre de revenir à la connaissance primordiale oubliée.

Le Christ ne veut pas la destruction du monde, mais le salut de celui-ci. On accède à un tel salut en donnant sa place à tout, à la Terre comme au Ciel. Rien n'est mauvais dès lors que l'on sait bien user de toutes choses. On en use bien en suivant la sagesse de l'Ecclésiaste qui conseille « de donner un temps à chaque chose ».

Il faut vivre dans la raison et la mesure. C'est le grand adage de la sagesse des Anciens. « Rien de trop ! » Le Christ et à sa suite les Pères vont donner à cette sagesse une expansion inédite en indiquant que la véritable mesure n'est pas restriction de soi mais plénitude. Le Christ en est le symbole. Il n'est pas venu enseigner simplement la Raison. Il est venu *être* la Raison. Être la Raison, en l'occurrence, consiste à dévoiler au monde que Dieu ne veut pas que le sang coule et préfère mourir en la personne de son Fils que faire mourir. Rien ne doit être *sacrifié*, que ce soit l'Homme ou Dieu, la Terre ou le Ciel. Au contraire. Tout doit *s'accomplir*, Dieu comme l'Homme.

- *Une réponse à l'Antiquité*

Une telle démarche permet d'apercevoir ce qu'est la Raison. Celle-ci n'est pas division, mais unité, comme le rappelle sa racine première qui signifie lien. On comprend ce que le lien veut dire en se mettant à l'écoute comme le fait la raison langagière.

Qui vit dans l'écoute vit dans l'accueil vigilant de toutes choses. Qui vit ainsi transforme ce qu'il vit en images, les images en symboles et les symboles en significations. Il vit une expansion du sens. C'est ce que signifie le Christ. Il unifie tout en accueillant tout afin de tout élever à une puissance plus haute. Aussi est-il libérateur. Il invite à tout vivre, le Ciel comme la Terre en embrassant un esprit de communion et de plénitude.

On comprend dès lors la relation de l'Antiquité avec le Christ. Grâce à la réflexion d'hommes comme Origène, celui-ci va apparaître comme la réponse à la question que celle-ci se pose au sujet de la raison. La réalité humaine est à cheval sur deux réalités. L'une est très matérielle, très concrète, très liée à des préoccupations utilitaires. L'autre est très spirituelle et inséparable d'une dimension mystique. Seule une raison pleine d'amour permet de rassembler ces deux raisons et de les unir entre elles. C'est dans le Christ que l'on trouve une telle Raison, celui-ci invitant à tout vivre en rentrant dans le temps et dans la liberté.

Le propre de l'Antiquité va être, non seulement de le comprendre, mais de ne pas en rester là en transformant cette approche en *expérience* et en *science*.

Il est possible de faire l'*expérience* de l'unité entre le Ciel et la Terre et à travers cette unité de la raison. C'est ce que vont montrer saint Antoine et les Pères du désert en se retirant dans les déserts d'Égypte afin d'y pratiquer la vie ascétique. Leur projet est de transfigurer le *Nous* (l'intelligence en grec). Cela consiste à faire descendre l'intelligence dans le cœur en vivant la Terre de façon céleste et le Ciel de façon incarnée grâce à une attention constante tant à l'Homme qu'à Dieu. Qui y parvient comprend ce qu'est le Christ dans le fond de son être. Il comprend également ce qu'est la vraie *science*.

Faire l'unité en soi du Ciel et de la Terre, ce n'est pas simplement s'accomplir à titre personnel. C'est rentrer dans la vérité en apercevant comment toutes choses s'accomplissent à travers la relation du Ciel et de la Terre. Pour qui a appris à voir, tout est vivant. Tout est plein de réalité et de sens. Tout est tel parce que tout s'inscrit dans un passage continu du Ciel sur la Terre et de la Terre vers le Ciel dont le Christ est la clé. Aussi comprend-t-on vraiment la Raison en rentrant non seulement dans l'expérience du Christ mais aussi dans *la science des passages*, inséparable d'un Dieu infini.

La rencontre avec le Dieu infini

La science des passages

Il est vital d'interpréter. C'est ainsi que l'on rentre dans une vision du monde comme passage. Vision large, ouverte, n'enfermant le monde et la condition humaine ni dans la matérialité ni dans l'abstraction d'un concept impersonnel.

Les Anciens comme les Grecs ont eu l'art de la science des passages à travers *la poétique*. On sait que ce terme signifie *l'utile* mais aussi *la parole*. Tout comme on sait que ce qui permet de passer d'une rive à l'autre, à savoir l'image, se dit en grec *métaphore*, ce qui signifie « transporter », « passer d'une rive à l'autre ». À travers la poétique, autrement dit, les Grecs ont eu le sens des passages. Ils ont su franchir le fossé séparant la matière de l'esprit afin de montrer combien le concret est spirituel et combien le spirituel est concret.

Le christianisme a repris cette science des passages en ouvrant la poétique sur le Christ. Avec celui-ci, l'idée que la réalité se compose de la Terre et du Ciel et qu'il est possible de passer de l'une à l'autre est non seulement confortée mais magnifiée. Cette intensification prend la forme d'un art de l'interprétation et du discernement consistant dans le respect des quatre niveaux de tout sens. À savoir : 1) le niveau littéral, 2) le niveau historique, 3) le niveau moral et 4) le niveau mystique.

Avoir une vision harmonieuse de la réalité dans sa totalité et savoir interpréter reviennent au même. Cette intuition d'Origène vient de loin. Elle procède du judaïsme dont il s'est nourri. Tout le judaïsme est fondé sur une lecture infinie de la Bible. La tradition rappelle que l'on parvient à cette lecture infinie en respectant les quatre degrés de toute interprétation rigoureuse (littéral, historique, morale et mystique), degrés symbolisés par les quatre consonnes P, R, D, S, du terme hébreu *Pardes*, qui signifie « paradis » ou bien encore « jardin ». D'où l'attitude d'Origène face à des penseurs comme Marcion soutenant qu'il faut que le christianisme se sépare du judaïsme, ce dernier n'ayant rien à voir avec le Christ. Au contraire, dira Origène. Il faut conserver leur lien, le judaïsme éclairant le christianisme. Attitude audacieuse, tranchant avec l'antisémitisme de certaines sectes chrétiennes d'alors. Attitude surtout conforme à l'enseignement même du Christ.

Le Christ et la science des passages

Relisons une fois encore les Évangiles. On y voit le Christ enseigner de façon symbolique afin que son auditoire interprète ses paroles et s'éveille. Témoin ces paroles en Matthieu 13, 10-16 où le Christ dit : « C'est pourquoi je leur parle en paraboles, parce qu'en voyant ils ne voient point, et qu'en entendant ils n'entendent ni ne comprennent. »

Le Christ est venu dispenser une connaissance, une sainte Gnose comme le dit Clément d'Alexandrie et pas simplement une morale sociale. Paul dans son épître aux Éphésiens 3, 14-19 en a bien conscience. Tout ce qui est dit par le Christ comme par lui-même l'est afin que le monde comprenne « quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur de l'amour de Christ qui surpasse toute connaissance et qu'ainsi tous soient remplis de toute la plénitude de Dieu ». D'où le sens de l'enseignement symbolique du Christ. Il s'agit d'éveiller au sens *ontologique* et non *psychologique*. Témoin ces paroles en Matthieu 13, 34-35 où il est dit qu'il exprime « toutes choses en paraboles afin que s'accomplisse ce qui a été annoncé par le prophète » : « J'ouvrirai ma bouche en paraboles et je publierai des choses cachées depuis la fondation du monde » (psaume 77).

Toutes ces paroles expriment les sources de la démarche d'Origène. C'est du Christ lui-même et, derrière lui, c'est de la tradition juive qu'il tient l'idée que Dieu est interprétation. Sachons voir le sens mystique derrière le sens littéral d'une parole ou d'un événement. Sachons éclairer le sens littéral d'une parole ou d'un événement grâce au sens mystique. On rentre dans la plénitude de la communion entre le Ciel et la Terre. On est dans l'esprit de Dieu et, pour ce qui concerne le christianisme, dans la rencontre avec le Christ.

Une religion pensante

Cette identité entre le Christ et l'interprétation est capitale. Elle invite à donner aux Évangiles ainsi qu'à la Bible leur véritable envergure. Il y a des bibliothèques dans chaque parole du Christ ou bien encore des prophètes et des apôtres. On a tendance à l'oublier. D'où un appauvrissement spirituel et intellectuel. En se fondant sur la tradition juive mais aussi sur l'expérience ascétique, Origène offre l'occasion de redécouvrir ces bibliothèques ignorées. Il inaugure ce faisant un rapport singulier au religieux.

Il est courant de penser soit que la religion n'a pas à penser soit qu'elle en est incapable. Avec Origène, il en va autrement. Non seulement la religion peut penser, mais elle doit penser. Posons Dieu comme étant notamment celui qui renvoie à un ordre supérieur de réalité. Posons la foi comme étant, non pas de la crédulité, mais le refus de l'incrédulité à l'égard d'un tel ordre. On aperçoit que la foi illumine l'intelligence en donnant à penser. Quand la réalité relève d'un ordre supérieur, rien n'est banal. Cela ouvre la pensée en la rendant possible. Qui plus est, on accède à cet ordre en devenant extrêmement attentif. Cela implique d'être exigeant vis-à-vis de soi.

La foi, autrement dit, n'exclut pas l'intelligence. Au contraire. Elle la rend possible. En ce sens, intelligence et spiritualité sont inséparables. Il n'y a pas d'intelligence sans spiritualité ni de spiritualité sans intelligence. Origène ne va cesser de le montrer à travers ses commentaires sur la Bible et les Évangiles. Témoin, cette interprétation de la parabole du bon Samaritain dans son *Commentaire sur saint Jean*.

Origène, maître des passages

Un jour, un homme qui descend de Jérusalem à Jéricho, est attaqué par des bandits qui le laissent à demi mort sur le bord de la route après l'avoir dépouillé de tout. Passent un Lévite et un prêtre qui ne s'arrêtent pas. Passe un Samaritain qui met l'homme blessé sur son cheval, le conduit à une auberge et le confie à l'aubergiste en remettant deux deniers à celui-ci avant de poursuivre sa route. Voici l'interprétation qu'en donne Origène :

« Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho. » On voit ici Adam lui-même avec le genre humain. Jérusalem est la cité céleste de la paix, de la béatitude, de laquelle l'Homme est déchu ; Jéricho, qui signifie lune, représente notre mortalité, laquelle naît, croît, vieillit et disparaît. Les voleurs sont le diable ainsi que les démons qui dépouillent l'Homme de son immortalité et qui, le couvrant de plaies en l'induisant au péché, le laissent demi-mort [...]. Le prêtre et le Lévite qui passent outre désignent le sacerdoce du Vieux Testament qui ne peut servir au salut. C'est notre Seigneur lui-même qui est figuré par le bon Samaritain [...]. Le cheval du samaritain est l'emblème de la chair dans laquelle le Seigneur a daigné venir à nous. Être mis sur ce cheval, c'est croire à l'incarnation du Christ. L'hôtellerie est l'Église où les voyageurs, qui retournent de la terre étrangère vers leur patrie éternelle, retrouvent leurs forces.

Cette interprétation permet de comprendre pourquoi Origène est un tournant. Révélant la religion comme religion pensante et spéculative, il inaugure la tradition de la pensée illuminative dans laquelle se reconnaîtront

saint Augustin, Maître Eckart, Schelling ou bien encore Karl Jaspers. Son apport ne s'arrête pas là toutefois.

La logique de l'infini

Il y a chez lui une pensée originale de Dieu et de l'Histoire liée à son approche de l'interprétation et de la religion spéculative. S'agissant de Dieu, il y a deux façons d'aborder celui-ci. On peut le faire en partant de l'Homme, en dégageant les raisons humaines de croire en lui. On peut aussi le faire en partant de Dieu, en dégageant la logique interne de Dieu. C'est cette démarche qu'emprunte Origène. Démarche profondément *orientale*. Alors que l'Occidental se demande si Dieu existe en s'interrogeant sur la *réalité* de Dieu, l'Oriental se demande de quel Dieu on parle quand on parle de Dieu, le vrai Dieu étant à ses yeux le Dieu *divin* et non le Dieu humain.

Pour Origène, le vrai Dieu est un Dieu divin et ce Dieu évolue dans l'*incrée* lequel n'est pas statique. Il y a une logique de l'incrée. Dieu ne garde pas tout pour lui. Sinon, il ne serait pas créateur. Il donne tout à un autre. En l'occurrence son Fils, lui aussi incrée, qui se définit comme l'*engendré* et non le créé du Père. C'est en cela qu'il est infini. Il ne se limite pas à lui-même. Il engendre un Fils. Mieux encore, il crée l'Homme et le monde. Avec ce trait remarquable. L'Homme a beau avoir été créé, son idée est de toute éternité en Dieu. En ce sens, son âme est préexistante. Idée qui sera beaucoup reprochée à Origène.

Tout vient de loin. C'est ce que signifie la préexistence de l'âme en l'Homme. Ne pensons pas que celui-ci est une invention récente. Ne pensons pas non plus qu'il est amené à disparaître. Tout est également appelé à aller loin. Dieu étant un créateur éternel, il ne cesse de créer. Si bien qu'il n'y a pas un monde mais des mondes sous la forme de mondes derrière le monde. Autre expression de l'infini. Expression audacieuse. Si tel est le cas, peut-on penser que l'Homme est appelé à finir un jour ? Origène ne le pense pas. Mû par son sens de l'infini, il souscrit à la théorie de l'*apocatastase* selon laquelle la création entière sera sauvée. Thèse qui lui sera également reprochée.

La vision d'Origène est dynamique. Elle décrit un Dieu infini qui va au-delà de lui-même afin de tout emmener avec lui dans l'infini. Dans cette dynamique, l'Homme joue un rôle central. Si l'Histoire peut être décrite comme un grand pèlerinage allant de l'inconscience vers la surconscience, l'Homme est au centre de cette évolution en étant celui à qui revient de

faire passer la réalité de l'inconscience à la conscience avant d'emmener la conscience vers la surconscience. Il est en ce sens la pièce maîtresse d'un véritable pèlerinage de l'âme.

Position difficile. Il faut que l'Homme puisse faire une chose et son contraire, à savoir devenir conscient et dépasser la conscience afin d'aller vers la surconscience. D'où son péché et son exil. Comme il a peur de renoncer à sa conscience afin d'aller vers la surconscience, il s'enferme dans son moi avant de régresser vers l'inconscience. Cette régression se lit dans la crise de l'intelligence qui accompagne une telle régression. Enfermé en lui-même, l'Homme n'est plus capable de dimension symbolique. Il fige tout dans la lettre des choses qui tue l'esprit. Ce qui engendre toutes les horreurs de l'Histoire. Une seule chose peut alors le sauver : retrouver la voie du symbole grâce à un homme vivant une telle dimension. D'où le sens du Christ, celui-ci étant le symbole fait Homme venu dans le monde afin que les hommes retrouvent leur esprit.

La noblesse du christianisme

La vision d'Origène est puissante. Fondée sur une approche spéculative elle peut paraître très intellectuelle et abstraite. On peut même se demander si, parfois, il ne cède pas à la tentation de *logiciser* les choses. Posons que tout est conduit par la dynamique de l'infini. Que devient Dieu dans une telle perspective ? Est-il encore une personne dotée de liberté ? Ou n'est-il pas au service d'une logique spéculative impersonnelle le dépassant totalement en l'instrumentalisant ? Autrement dit, en voulant éviter le piétisme anti-intellectuel conduisant à l'obscurantisme religieux, Origène ne tombe-t-il pas dans le travers de l'intellectualisme avec le risque d'un athéisme insidieux, l'intelligence primant sur Dieu ? C'est le problème que pose sa pensée.

Il n'est pas facile d'aborder la question de la sagesse de Dieu et avec elle celle de la *gnose* et de la *sophiologie*. Quand Dieu est sage, il n'est plus libre. Quand il est libre, il n'est plus sage. Origène a pris le parti de défendre la sagesse de Dieu. C'est la raison pour laquelle il a déclenché non seulement des critiques mais deux grandes crises qui vont déchirer l'Église à son époque. La première a eu lieu au IV^e siècle sous l'impulsion d'Épiphane de Salamine et la seconde au VI^e siècle, sous celle de Théodore de Mopsueste.

Ces critiques peuvent se comprendre. Elles sont cependant injustes. Avant toutes choses, la vie d'Origène plaide pour lui. Celui-ci n'a pas été un intellectuel perdu dans la spéculation. Il a été d'abord un homme d'Église engagé dans son temps, ensuite un ascète, parfois jusqu'à l'excès, enfin un martyr payant de sa personne afin de défendre l'Église.

Par ailleurs, l'Église a eu un comportement pour le moins singulier à son égard. Si elle l'a critiqué ouvertement, voire cloué au pilori, en faisant de lui un hérétique, elle n'a cessé de le piller. Signe d'une reconnaissance tacite de l'Alexandrin. Et pour cause.

Si Origène n'avait pas existé et élevé le christianisme au stade de religion pensante, il est fort probable que celui-ci serait devenu une secte piétiste. Grâce à lui, on peut dire qu'il est devenu une religion de haut niveau. Attirant à lui les esprits les plus éclairés et les plus brillants non seulement de son temps mais des générations qui lui succéderont.

Nietzsche a vu dans le christianisme une religion abâtardie tout juste bonne à prêcher la pitié pour les faibles. Avec Origène et les Alexandrins ce jugement est démenti. Gardons en mémoire que, derrière chaque parole des prophètes, du Christ, des apôtres et des saints se trouve une bibliothèque aussi riche que celle d'Alexandrie avait pu l'être. On s'ouvre à l'expérience des passages entre le Ciel et la Terre. L'expérience religieuse, loin d'aliéner, libère la noblesse de l'esprit.

LES PÈRES DU DÉSERT ET LEUR POSTÉRITÉ

Ashraf-Alexandre Sadek

Dans un ouvrage qui se veut axé sur l'importance de l'imaginaire et de la transmission en lien avec l'Égypte, le titre même de cet article nous transporte déjà au cœur du sujet. La notion de désert d'abord ; comme la mer ou la montagne, l'immensité et l'austérité du désert suscitent dans notre imaginaire à la fois répulsion et attraction, faisant de ce lieu un symbole du mystère. L'Égypte, on le sait, est construite sur un violent contraste entre désert stérile et verdure féconde, montagne aride et vallée luxuriante. La fameuse vallée du Nil a toujours rassemblé le peuple égyptien, auquel elle offre l'abondance et la douceur de vivre. Ces hommes qui, à l'encontre de toute logique humaine – et égyptienne –, ont choisi le désert comme lieu de vie, fascinaient déjà leurs contemporains. Par ailleurs, la notion de « paternité » qui leur est associée exprime la paradoxale fécondité de leur vie, encore un mystère qui ne cesse de nous interpeller.

Qui sont ces hommes ? Comment et pourquoi ont-ils fait ce choix de vie ? Quel impact ont-ils eu sur leurs contemporains, sur le christianisme égyptien et universel et sur l'humanité en général ? Quelle est leur postérité ? Nous essaierons de répondre à ces questions.

Dans la stupéfiante histoire de l'Égypte, la page écrite par les Pères du désert est loin d'être la moins prestigieuse, mais elle est probablement la plus paradoxale.

L'ambivalence du désert dans la mentalité égyptienne

Pour les anciens Égyptiens, le désert possédait une forte connotation négative. Lieu de résidence du « méchant » dieu Seth, chassé par Horus de la fertile « terre noire » de la vallée, il symbolisait l'inconnu et le danger : terre stérile, pays de la soif, mais aussi des animaux hostiles à l'homme et refuge des parias de la société. De nos jours encore, les Égyptiens du delta et de la vallée éprouvent une grande méfiance vis-à-vis du désert, aussi appelé « la montagne ». De fait, ce que nous venons de dire sur le désert des anciens Égyptiens est toujours d'actualité : domaine réservé de ces peuples énigmatiques, les Bédouins, dont le mode de vie nomade est aux antipodes de la stabilité des populations des bords du Nil, il est aussi toujours l'habitat de bêtes dangereuses et continue d'abriter des déserteurs, criminels, malfaiteurs ou trafiquants. Si le désert n'est plus, pour nos contemporains, le repaire du dieu Seth, il est devenu celui des démons ou des djinns – ce qui revient à peu près au même. Il existe une inimitié profonde entre le peuple d'Égypte et le désert.

Pourtant, le désert était déjà également reconnu, dans l'Égypte ancienne, comme le lieu de richesses cachées : les richesses minérales. Pierres précieuses, métaux et pierres de taille étaient indispensables à la gloire de la civilisation pharaonique ; des expéditions partaient donc à la conquête du désert, expéditions difficiles, coûteuses, mais susceptibles de rapporter de fabuleux trésors (SADEK).

Lorsque le christianisme apparaît en Égypte, probablement dans le sillage de saint Marc, c'est-à-dire dès le 1^{er} siècle, il véhicule une spiritualité du désert qui plonge ses racines dans l'histoire biblique : souvenir des quarante années dans le désert du Sinaï après l'Exode, d'Élie le prophète se retirant dans la solitude... puis de Jean-Baptiste, élevé dans l'ascèse au désert, et de Jésus lui-même jeûnant quarante jours après son baptême et « se retirant seul dans la montagne » pour prier.

De cette rencontre entre le désert des Égyptiens et celui de la Bible va naître une aventure dont l'ampleur et l'impact sont difficiles à mesurer : l'érémisme et le monachisme chrétiens. Désormais, on pourra dire avec saint Jean Chrysostome : « Avant la venue du Seigneur Jésus-Christ, les montagnes étaient le repaire des fauves et des bandits ; mais depuis que des hommes ont pu atteindre une vertu angélique, ils ont placé sur ces hauteurs

les cellules dans lesquelles ils imitent la vie des anges » (*In illud*, 4 : P.G., 56 / 252, cité par GOUTAGNY, p. 16).

Sources

La documentation concernant les Pères du désert d'Égypte est abondante et de première qualité : dès les origines en effet, c'est-à-dire dès les III^e et IV^e siècles, les « paroles des Pères » ou *apophtegmes* circulèrent parmi les ermites et les moines ; un an après la mort d'Antoine (356), son contemporain et ami Athanase, patriarche d'Alexandrie, publiait en grec sa biographie *La Vie de saint Antoine*, traduite en latin quelques années plus tard ; cette biographie d'Antoine eut une influence considérable sur le développement du monachisme. Divers pèlerins des IV^e, V^e et VI^e siècles rapportèrent aussi les récits de leurs rencontres avec les Pères du désert : Égérie, Basile le Grand, Rufin, Mélanie, Pallade, Jérôme, Jean Cassien et bien d'autres. *L'Histoire lausiaque* de Pallade et *L'Histoire des moines d'Égypte* (IV^e siècle) sont des documents incontournables sur la question. Enfin, les textes liturgiques et hagiographiques coptes, en particulier le *Synaxaire* et le *Dafnâr* (Antiphonaire), ont également conservé de précieux renseignements sur les Pères du désert.

L'appel du désert : quelques figures de pionniers

Paul le premier ermite

Le tout premier appel du désert, c'est un certain Paul (dit « Paul de Thèbes »), peu connu en Occident, qui va l'entendre. Nous sommes au milieu du III^e siècle. Paul, âgé de quinze ans, vient de perdre son père ; son frère aîné s'approprie dans l'héritage le double de ce qu'il laisse à Paul, qu'il considère trop jeune pour gérer une fortune. Révolté par ce qu'il ressent comme une injustice, Paul décide de faire appel de cette décision auprès d'un célèbre juge, et convainc son frère de l'accompagner. En chemin, ils croisent un cortège funéraire. Découvrant qu'il s'agit d'un homme riche et célèbre, décédé brusquement, Paul prend conscience de la vanité des choses de ce monde et fuit au désert. Il vivra dans la solitude la plus complète pendant quatre-vingts ans, dans une grotte près d'un palmier-dattier et d'une source, non loin de la mer Rouge, nourri par un corbeau qui

lui apporte chaque jour un demi-pain et vivant en harmonie avec les animaux sauvages, car, dit-il « si quelqu'un possède la pureté, toutes les créatures lui sont soumises comme elles l'étaient à Adam dans le Paradis, avant qu'il ne désobéît à l'ordre de Dieu ».

Peu de temps avant sa mort, Antoine, le fameux « Père de tous les moines », qui croyait être le premier anachorète, apprend l'existence de Paul et vient lui rendre visite. Ce jour-là, le corbeau apporte une galette entière de pain, et les deux ascètes ont alors une conversation des plus spirituelles et des plus savoureuses. Le *Synaxaire* copte raconte ainsi cette célèbre visite :

Ils s'inclinèrent l'un devant l'autre, s'embrassèrent, prièrent et s'assirent. Alors Paul demanda : « Le monde subsiste-t-il ? [rappelons que Paul n'avait pas quitté son coin de désert depuis quatre-vingts ans] – Oui. – L'injustice existe-t-elle encore sur la terre ? – Oui. – Les magistrats gouvernent-ils toujours avec l'erreur de Satan dans la tête, tyrannisant les faibles ? » L'autre répondit : « Il en est ainsi. »

Après ce laconique échange sur l'actualité, les deux ermites purent aborder les réalités spirituelles.

Lorsque Paul mourut, deux lions aidèrent Antoine à creuser sa tombe. L'iconographie de ce saint le représente revêtu d'un pagne en feuilles de palmier, debout devant sa grotte près de la source et du palmier et accompagné des deux lions.

La vie de Paul, le premier ermite, rapporté par le *Synaxaire* copte et décrite par saint Jérôme et Pallade, contient déjà tous les ingrédients de ce l'on pourrait appeler familièrement « la recette de la sainteté selon les Pères du désert » : fuite du monde et recherche de Dieu ; ascèse et charité ; réconciliation de l'homme avec la nature ; humilité et humour ; fécondité.

Antoine, le Père des moines

La vie d'Antoine est très connue : Athanase le Grand, lui consacra une biographie qui remporta un immense succès jusqu'en Occident. Vers l'âge de dix-huit ans, Antoine fut bouleversé par ce passage de l'Évangile : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce qui t'appartient et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi, tu auras un trésor dans les cieux » (Mt 19, 21). Antoine suivit ces consignes et s'enfouit de plus en plus profondément dans le désert. Il y vivra jusqu'à l'âge de cent cinq ans, laissant une foule innombrable de disciples qui essaieront dans tous les déserts d'Égypte :

les *Kellia*, ces centaines de cellules de moines découvertes dans le désert à ouest du delta, témoignent de l'intensité inouïe de cette vie érémitique.

Pacôme, le fondateur du cénobitisme (292-347)

Au début du IV^e siècle, ces ermites sont tellement nombreux que l'un d'entre eux, Pacôme, ancien militaire de carrière originaire de Haute-Égypte, comprend la nécessité d'organiser la vie de ces ascètes ; il crée des ensembles communautaires divisés en « maisons » qui vont devenir les prototypes des monastères, et établit les premières Règles monastiques. C'est le début de la vie cénobitique, c'est-à-dire communautaire, qui prend le relais, au moins partiellement, de la vie anachorétique des ermites. Les règles pacômiennes proposent une uniformité de vie et de cadre qui garantit la solidarité intérieure et extérieure, tandis que l'obéissance, liée à l'observance de la règle, devient la forme cénobitique de l'humilité. Les règles introduisent aussi le principe de désappropriation comme élément fondamental de la vie communautaire.

Par milliers...

Du IV^e au VI^e siècle, des milliers de moines viendront donc peupler ces fameux déserts tant redoutés des Égyptiens : après le désert oriental, c'est le désert de Scété, au nord-ouest du delta, qui est investi par Macaire, Bichoy, Jean le Petit et leurs innombrables fils spirituels ; en Moyenne-Égypte, Shénoute, au IV^e siècle, devient l'archimandrite du monastère Blanc, près de Sohag, dont le rayonnement spirituel, culturel et social est immense. Dans le sud de la vallée, les monastères pacômiens prospèrent. Des couvents de femmes vont aussi se développer dans cette mouvance.

Mères du désert

Car les femmes sont bien présentes, quoi que discrètes, et depuis les origines, dans le mouvement érémitique et monastique égyptien. De nombreux textes attestent la présence de femmes ascètes, soit dans des cellules, soit dans des « maisons de vierges », qui deviendront communautés monastiques, en nombre très important : Pallade parle à Tabennesi d'un monastère « de quatre cents moniales, avec les mêmes constitutions et la même observance que les moines ». Il mentionne

également douze monastères de femmes à Antinoë, en Moyenne-Égypte, dont un, dirigé par une « Amma [Mère] Talis » ayant atteint un haut degré de sainteté. Pacôme fonde avec sa sœur Marie un couvent de femmes, et, fait remarquable, exige que les novices soient alphabétisées.

Les recueils d'apophtegmes comportent des récits concernant ces femmes anachorètes. Ainsi, l'Abba Bessarion et l'Abba Doulos passèrent un jour devant un ascète occupé à tresser une corde devant sa grotte. À leur retour, ils virent que l'ascète était mort et résolurent de l'enterrer. Ils s'aperçurent alors que c'était une femme. On ne saura jamais combien de femmes se sont ainsi travesties en hommes afin de pouvoir mener la vie ascétique qu'elles souhaitaient. Le *Synaxaire* copte rapporte de nombreux récits à ce sujet. Parmi cent trente noms d'hommes, les recueils d'apophtegmes rapportent toutefois le nom de trois de ces Mères, ou « Amma » du désert : Synclétique, Sara et Théodora.

Vingt-sept apophtegmes sont attribués à Amma Synclétique. Cette femme, dont Athanase d'Alexandrie écrivit la vie, fut la première à fonder en Égypte un couvent de moniales, auxquelles elle se consacra entièrement.

Amma Sara vécut soixante ans dans une cellule au bord du Nil. Comme, bien plus tard ce sera le cas de sainte Thérèse d'Avila, elle prônait la virilité dans le combat spirituel.

Amma Théodora vécut, d'après le *Synaxaire*, plus de cent ans, dans une communauté proche d'Alexandrie. Ascète, mystique, elle fut gratifiée de visions et eut saint Athanase l'Apostolique pour père spirituel et ami. Elle possédait un grand discernement, ce qui transparaît dans ses sentences :

Le maître doit être étranger au goût du commandement, insensible à la vaine gloire, éloigné de l'orgueil ; il ne doit pas se laisser illusionner par la flatterie, aveugler par les cadeaux, vaincre par la gourmandise ni dominer par la colère. Il faut qu'il soit longanime, doux et le plus humble possible. Il doit être éprouvé, persévérant, plein de sollicitude et ami des âmes (*APOPHTEGMES*, t. I).

On peut mentionner encore Marie l'Égyptienne, ancienne prostituée qui vécut de nombreuses années dans la solitude du désert et la pénitence.

La spiritualité des Pères du désert

Fuite du monde et recherche de Dieu

« L'abbé Arsène, quand il était encore [éducateur royal] au Palais, pria le Seigneur en ces termes : “Seigneur, conduis-moi sur la voie du salut”, et il entendit une voix lui dire : “Arsène, fuis les hommes, et tu seras sauvé” » (Arsène, 1-2, *APOPHTEGMES*).

« Fuis » : nous l'avons vu dans les exemples de Paul et d'Antoine : la démarche première des Pères du désert est la fuite du monde. Pourquoi cette fuite ? Tout d'abord, pour répondre à un appel particulier du Christ : « Va, vends ce que tu possèdes, et puis viens, suis-moi. » La fuite du monde, en effet, va de pair avec la recherche de Dieu, tout simplement parce que l'homme a tendance à préférer le monde, qu'il voit, à Dieu, qu'il ne voit pas. Or, le Dieu de la Bible est un Dieu jaloux, au sens où il propose à l'homme d'être son premier amour. La recherche sincère de Dieu sera donc considérablement facilitée par le détachement concret du monde et de la compagnie des hommes. Saint Basile le Grand, au IV^e siècle, exprime ainsi cette nécessité :

Quiconque veut vraiment être docile à Dieu doit se défaire de toutes les attaches de cette vie, ce qui s'opère par une totale anachorèse et par l'oubli de sa manière de vivre antérieure. C'est pourquoi, si nous ne nous écartons pas de notre parenté selon la chair et de la société des hommes, si nous ne nous transportons pas comme dans un autre monde par tout notre comportement, nous ne pourrons atteindre le but que nous nous sommes proposé, à savoir de plaire à Dieu (P.G. 31 / 921).

Chercher Dieu, lui plaire en lui donnant tout : voilà le but de ce détachement, qui est non seulement un renoncement aux biens matériels, passagers par définition, mais aussi une mise à l'écart de la société des hommes et le choix délibéré de la solitude. « On demanda à un Ancien : “Comment doit être le moine ?” Il répondit : “Selon moi, seul devant le Seul.” » Cette solitude dans laquelle l'homme se retrouve devant Dieu, c'est au désert que les ermites sont allés la chercher. Là, ils livrent leur corps au travail manuel et à l'ascèse, leur âme à la prière. Le monachisme est une forme de martyre blanc, venu prendre la relève du martyre sanglant qui constituait, sous les persécutions romaines, le témoignage chrétien par excellence.

Ascèse et charité

L'ascèse est le chemin du moine pour se libérer de tout ce qui entrave sa rencontre avec Dieu et qui lui permet d'acquérir la maîtrise de soi. « L'abbé Jean le Petit a dit : “Lorsqu'un roi veut prendre une ville à ses ennemis, il

leur coupe d'abord l'eau et les vivres : alors, épuisés par la famine, ils capitulent. Ainsi en est-il des passions de la chair : celui qui vit dans le jeûne et la faim verra s'effondrer les ennemis qui harcèlent son âme" » (Jean Kolobos, 3, *APOPHTEGMES*).

Cette ascèse se traduit par l'abstinence sexuelle bien sûr, le jeûne de nourriture et de boisson, mais aussi le rejet de toute forme de confort : « L'abbé Pastor a dit : "La fumée chasse les abeilles et permet d'enlever ce qu'elles ont produit de savoureux : de même, le bien-être corporel chasse de l'âme la crainte du Seigneur et lui retire toute bonne œuvre" » (Poemen, 57, *ibid.*).

La maîtrise des passions, qu'il s'agisse de la colère, du bavardage, de la concupiscence ou d'autres causes de péché, est le but de l'ascèse : « À Scété, l'abba Macaire disait : "Fuyez, frères !" l'un d'eux lui demanda : "Père, où pouvons-nous fuir plus loin que ce désert ?" L'abbé posa son doigt sur sa bouche en disant : "C'est cela que je dis, de fuir" et lui-même entra dans sa cellule, en fermait la porte, et demeurait seul » (Macaire, 16, *ibid.*). Amma Synclétique a dit : « Les drogues amères chassent les animaux venimeux ; de même, le jeûne accompagné de la prière chasse de l'âme les mauvaises pensées » (Synclétique, 4, *ibid.*).

Si les Pères (et Mères) du désert donnent une place de choix à l'ascèse dans leur vie, ils n'oublient jamais cependant de placer la charité – ou amour des frères – au-dessus, comme en témoignent de nombreux récits : « Un frère s'en vint visiter l'abbé Pastor pendant la deuxième semaine de Carême ; il lui découvrit ses pensées et retrouva la paix en écoutant ses réponses. À la fin, le frère ajouta : "J'ai un peu hésité à venir te voir aujourd'hui. — Mais pourquoi ? — Je craignais de trouver porte close, car nous sommes en carême. — Nous n'avons pas appris à fermer les portes de bois, lui répondit l'Ancien, mais plutôt à tenir fermée la porte de nos lèvres" » (Poemen 58, *ibid.*).

L'hospitalité est une loi sacrée qui transcende toutes les autres règles : « Un frère vint voir un anachorète et lui dit en le quittant : "Pardonne-moi, Père, je t'ai empêché de suivre ta règle." Et lui de répondre : "Ma règle est de t'offrir l'hospitalité, et de te renvoyer en paix" » (N. 283, *APOPHTEGMES*). Pas de rigidité ni de fanatisme donc, dans l'application des règles ascétiques, mais au contraire une douceur évangélique :

L'abba Cassien [il s'agit du Français Jean Cassien] a dit : « Nous étions venus de Palestine en Égypte pour voir l'un des anciens, et tandis qu'il nous rendait les devoirs de l'hospitalité, nous lui avons posé cette question : "Pourquoi n'observez-vous pas la loi du jeûne quand vous recevez des frères, comme on fait en Palestine ?" L'ancien nous répondit : "Le jeûne est toujours à ma disposition, tandis que je ne pourrai pas vous retenir longtemps ici.

"Le jeûne, bien qu'utile et nécessaire, est laissé à notre volonté, alors que la loi de Dieu requiert de nous l'accomplissement de la charité. Recevant le Christ en vous, je dois vous témoigner avec le plus grand soin toutes les marques de la charité. Après vous avoir congédiés, je pourrai reprendre la loi du jeûne. Les amis de l'Époux peuvent-ils jeûner lorsque l'Époux est avec eux ? Mais lorsque l'Époux se sera éloigné, ils auront licence de jeûner" » (Mt 9, 15 ; Cassien, 1)

La charité envers les frères s'accompagne de délicatesse et de respect : « L'abbé Jean Colobos a dit : "C'est une vertu incomparable que de ne mépriser personne" » (PE, III, 2,1 ou N. 478).

Réconciliation de l'homme avec la nature

Ne mépriser personne, pas même les animaux : la spiritualité des Pères du désert est, pour employer le langage contemporain, profondément écologique. Leur rapport à la nature, et en particulier à la faune du désert, habituellement hostile à l'homme, est exemplaire et pourrait rendre jaloux les défenseurs actuels des requins et des crocodiles. Les récits abondent qui mettent en scène l'harmonie retrouvée entre les bêtes sauvages et l'homme de Dieu : Paul, le premier ermite, fut alimenté pendant quatre-vingts ans par un corbeau qui lui apportait du pain, et enterré par les soins de deux lions ; Antoine vivait en paix avec les bêtes sauvages (*Vie d'Antoine*, ch. 50-52) ; Pacôme traversait le Nil sans crainte des crocodiles ; Macaire fut nourri par le lait d'une antilope qu'il avait soignée. Cette harmonie est un signe à la fois messianique et eschatologique, annoncée par le prophète Isaïe : « Le loup habitera avec l'agneau » (Is 11, 6-9). En venant sur la terre, le Christ a restauré l'ordre paradisiaque qui avait été détruit par le péché d'Adam ; l'Homme nouveau, né de l'Esprit, est réconcilié avec Dieu et la création tout entière retrouve son équilibre et son harmonie originelle. Les récits apocryphes de l'enfance de Jésus lors de la fuite en Égypte mettent en scène ce bouleversement : dans l'*Évangile du Pseudo-Matthieu*, nous voyons les animaux sauvages adorer l'enfant Jésus et former un cortège d'honneur autour de lui ; certaines sources coptes rapportent aussi que, lorsque la Sainte Famille traversa la région du Ouadi-Natroun, Jésus annonça la multiplication des monastères en ce lieu, qu'il bénit en disant : « Là se

trouvera un peuple qui me donnera satisfaction. Les gens afflueront de partout, afin d'obtenir la bénédiction de ce lieu ; aucun fauve n'y demeurera et ce lieu sera béni » (« Homélie de Zacharie », *Le Monde copte* n° 34, p. 260).

Humilité et humour

L'humilité est, chez les Pères du désert, la garantie de la charité et de la valeur du combat spirituel ; aucune ascèse, aucune grâce surnaturelle n'a de valeur si elle ne s'accompagne d'humilité. Amma Théodora, après des décennies passées dans l'ascèse et le combat spirituel au désert, affirme : « Ce ne sont ni l'ascèse, ni les veilles, ni les labeurs quels qu'ils soient, qui nous sauvent, mais uniquement la véritable humilité. »

« On questionna un Ancien : “Comment certains peuvent-ils affirmer qu'ils voient des anges ?” Et lui de répondre : “Bienheureux celui qui voit toujours ses péchés” » (N. 332).

L'humour, chez les Pères, va souvent de pair avec l'humilité. C'est en effet par le biais de l'humour que les ascètes parviennent à déjouer les tentations de l'orgueil et à rester à leur juste place : « À [un ascète] qui disait : “Je n'ai pas mangé de viande depuis trente ans”, Minas répondit : “Combien d'années y a-t-il que tu n'as pas jugé ton frère ? ni dit une parole inutile ?” » (Arm. IV, 23R). Ou encore : « L'abbé Jean Colobos était assis devant l'église ; les frères l'entourèrent et chacun lui posait une question. À cette vue, un ancien lui dit par jalousie ; “Abbé Jean, ton vase est rempli de poison. – C'est vrai, père, répondit-il ; tu dis cela, et tu ne vois que l'extérieur ; mais si tu voyais l'intérieur, que dirais-tu ?” » (P.G. 65 / 205, Jean Colobos n° 8, *APOPHTEGMES*).

Prière incessante

La prière est au cœur du combat de l'ascète ; on est frappé en lisant les apophtegmes de voir à quel point elle s'appuie sur l'effort violent de la volonté. Isaïe de Scété résume ce combat ainsi : « Force-toi à faire de nombreuses prières ; car la prière est la lumière de ton âme » (Ed. Augoustinos, Logos 4 1, *APOPHTEGMES*).

Quelle est la prière des Pères ? Les récits sont parsemés de ces phrases lapidaires décrites par saint Augustin : « On dit qu'en Égypte, nos frères prient fréquemment, mais que leurs prières sont extrêmement courtes,

comme des flèches qu'ils lanceraient vers le ciel, de peur que l'attention vigilante si nécessaire à celui qui prie ne finisse pas s'émousser et s'appesantir dans des prières trop longues » (lettre 130 à Proba : *Patrologie latine* 33 / 502).

Brèves mais fréquentes, les prières des Pères du désert sont à l'origine de la grande tradition de la « prière du Nom de Jésus » ou prière du cœur, qui connaîtra dans la spiritualité russe un développement très important, sous la forme « Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi pécheur. » Aux IV^e et V^e siècles, dans les déserts d'Égypte, cette prière se présente comme un appel au secours, mêlant le nom de Jésus et la conscience de la faiblesse de l'homme. L'anachorète parvient ainsi à « prier sans cesse », comme le demande le Christ dans l'Évangile. À cet effort généreux de l'homme pour « demeurer en Dieu », selon l'expression de saint Jean, Dieu répond souvent par la grâce de la contemplation, par laquelle il intervient lui-même dans la vie de l'ascète : « Nous viendrons en lui et nous ferons chez lui notre demeure. » Cet état peut conduire à ces grâces mystiques, cachées ou non, dont témoignent aussi les récits sur les Pères du désert.

La fécondité des Pères du désert

Paternité et filiation spirituelles

La paternité spirituelle est l'un des fondements du monachisme primitif : Antoine est « père des moines », il eut de nombreux disciples qui se considéraient comme ses fils spirituels. Les cellules des ermites des Kellia comportaient deux pièces, l'une destinée à l'ancien, l'autre pour le disciple. En effet, la vie et la sainteté des Pères attiraient des disciples qui venaient se mettre à leur école et recevoir « leur esprit », comme Élisée l'avait fait avec Élie. Cette filiation se faisait plus par l'exemple que par la parole ; actuellement encore, il arrive que le père spirituel d'un monastère n'habite pas dans son monastère, mais vive en ermite dans le désert. Ce n'est pas tant par sa présence physique, ni par ses enseignements, mais par ce qu'il est qu'il engendre ses moines à la vie spirituelle. Ainsi s'est transmise au cours de siècles la spiritualité du désert, de père spirituel en fils spirituel.

Récits et diffusion

La notoriété des Pères du désert s'est répandue comme une traînée de poudre dès l'Antiquité ; les apophtegmes circulèrent très tôt dans les communautés monastiques ; les voyageurs et pèlerins vinrent ajouter leurs propres récits et reportages sur ce qu'ils avaient vu et entendu. Les hagiographes comme saint Athanase contribuèrent à faire connaître les faits et gestes des Pères du désert. Basile de Césarée rédigea des règles monastiques, et Jean Cassien contribua à exporter le monachisme en Occident.

Le monachisme chrétien en Occident

Dans un ouvrage remarquable, *La Voie royale du désert*, le père Étienne Goutagny a souligné systématiquement le lien entre la spiritualité des Pères du désert (d'Égypte, de Palestine ou de Syrie) et le monachisme tel qu'il a été vécu en Occident jusqu'à nos jours ; on y retrouve tous les ingrédients déjà mentionnés et bien d'autres. Cette analyse met en lumière l'apport fondamental des Pères du désert au monachisme universel. Quant à l'impact du monachisme sur nos civilisations, il est immense : citons pour mémoire le rôle des moines en matière d'éducation, de culture, de santé publique et de travail social, domaines dans lesquels ils furent souvent des pionniers.

L'Église copte

L'Église d'Égypte est fondamentalement imprégnée par l'histoire du mouvement monastique et par la spiritualité des Pères du désert. De nos jours encore, le monachisme est au cœur de l'Église : les évêques sont choisis parmi les moines ; le pape-patriarche actuel, Tawadros II, se retire fréquemment dans sa cellule du monastère Saint-Bichoy au Oudi-Natroun ; ses prédécesseurs, Shénouda III et Cyrille VI, avaient vécu plusieurs années en ermites, dans des grottes. Beaucoup de prêtres et de diacres sont formés dans les monastères et chacun garde un lien profond avec sa communauté. Les laïcs sont orientés vers les monastères et rares sont les familles qui n'ont pas un ou plusieurs membres de leur parenté, ou leur père spirituel, qui y vit. À chaque fête, à chaque jour de congé, les monastères sont envahis par des foules de pèlerins, qui viennent se ressourcer auprès des Pères ; ils sont les conservatoires de la foi et du culte.

La vie liturgique copte est fondamentalement monastique : le livre des heures (*Agbeya*), les liturgies sont les mêmes pour les moines et pour les

laïcs, qui s'en nourrissent quotidiennement. La paternité spirituelle concerne tous les membres de la communauté ; si quelqu'un vient communier dans une église où il n'est pas connu, le prêtre qui donne la communion peut lui demander qui est son père spirituel. En fait, l'idéal spirituel monastique est proposé à tous.

Enfin, rappelons que le monachisme est actuellement en pleine expansion en Égypte et dans la diaspora copte ; les monastères anciens comportent souvent plus d'une centaine de moines ou de moniales ; de nombreux monastères désaffectés au cours de l'histoire ont été réhabilités dans la seconde moitié du xx^e siècle ou au xxi^e siècle ; des fondations ont lieu un peu partout dans les pays d'émigration (Europe, Amérique, Australie...). Les vocations ne manquent pas dans la communauté copte. Quant à la vie érémitique, elle continue à être considérée comme le plus haut idéal de sainteté.

Le soufisme

Avant de clore ce résumé concernant la postérité des Pères du désert, arrêtons-nous un instant sur l'influence possible de la spiritualité monastique chrétienne sur l'islam, en particulier sur sa forme mystique, le soufisme, dont la racine vient du mot *moutassaouef*, qui signifie « ceux qui se mortifient » ou « ceux qui mènent une vie ascétique », mot utilisé aux vii^e-viii^e siècles pour désigner les ermites.

Le soufisme est apparu vers le viii^e siècle à Bagdad pendant le règne de la dynastie abbasside ; cette époque a ressenti un manque au niveau de l'exégèse et de la pédagogie spirituelle, et a développé des écoles de théologie en s'inspirant de la spiritualité chrétienne et peut-être, pense-t-on, de certains exercices spirituels provenant d'Asie.

Lors de leurs conquêtes, les musulmans ont côtoyé des ascètes, principalement en Égypte et dans le reste du Proche-Orient, ce qui explique le fait que les pratiques soufies sont indiscutablement influencées par celles des ascètes chrétiens : maîtrise du corps par l'effort, privation de nourriture, long temps de prières, refus du confort. Il existe une dizaine d'orientations dans le soufisme et chaque chef spirituel est considéré comme un mystique, prophète connaissant l'avenir et ce qui est caché aux hommes ; les adeptes commencent par une sorte de noviciat et franchissent plusieurs étapes, jusqu'à l'accession à un niveau mystique d'union à Dieu, proche par

certains aspects de la mystique chrétienne. Dans sa grande majorité, l'islam sunnite, dit « orthodoxe », a condamné le soufisme, considéré comme une déviation qui contredit l'enseignement de cette religion prônant plutôt les valeurs du plaisir et l'indulgence envers le corps ; les sunnites sont particulièrement opposés au soufisme, et de nombreux mystiques soufis ont été persécutés comme hérétiques. Actuellement, le soufisme est le plus souvent réduit à des pratiques folkloriques, se traduisant notamment par des danses, parfois proches de la transe, et que l'islam « orthodoxe » condamne.

Une aventure anthropologique et mystique fascinante, dont le rayonnement sur l'histoire des hommes est incommensurable : telle est la prodigieuse histoire des Pères du désert. Loin d'appartenir au passé, elle continue de brûler au cœur des déserts d'Égypte, mais aussi dans les innombrables foyers monastiques du monde. En pleine civilisation de la consommation, elle appelle encore des femmes et des hommes à vivre à contre-courant, en s'arrachant au trop-plein illusoire du monde pour aller au désert – qu'il s'agisse d'un désert géographique ou d'une simple attitude intérieure de détachement – chercher l'authenticité d'une vie de liberté et d'amour.

LES DISSIDENTS

HYPATIE D'ALEXANDRIE (350-415) LA VIE ET LE MARTYRE D'UNE PHILOSOPHE NÉOPLATONICIENNE

Mohammed Taleb

C'est la mort qui, parfois, donne un sens à la vie, par-delà les actes, les œuvres et les pensées ; et si Hypatie d'Alexandrie est restée célèbre – lui donnant droit de cité dans une bien masculine histoire de la philosophie –, c'est en raison des conditions de sa disparition. Devenu l'un des symboles des victimes de l'intolérance, le nom d'Hypatie s'est associé, au fil du temps, à ces valeurs de la conscience qui sont, aujourd'hui, des valeurs cardinales, comme la liberté de penser, le pluralisme des idées, l'émancipation de la femme, la créativité personnelle, le dévouement à la cause de la science, etc. Dans ce modeste essai, nous ne reprendrons pas l'ensemble des éléments du dossier historique concernant la vie et la mort en martyre de notre philosophe égyptienne. L'historienne Maria Dzielska, qui est professeure d'histoire de la Rome antique à l'université Jagellone de Cracovie, dans son *Hypatia of Alexandria* (1995), a déjà rassemblé ces éléments, les mettant en forme et leur donnant une perspective. Elle nous brosse les traits – par-delà l'Hypatie légendaire, forgée par Voltaire, Gibbon, Fielding, Leconte de Lisle, Nerval, etc. – de l'Hypatie de l'histoire. Nous nous appuyons sur les données de son travail, ainsi que sur les

indications de l'historien Pierre Chuvin, qui, dans sa stimulante et émouvante *Chroniques des derniers païens* (2009), aborde le cas d'Hypatie. Sans être d'ordre historiographique, notre essai veut réinterpréter les éléments en notre possession et poursuivre la discussion sur un terrain plus philosophique et éthique.

Le croisement des sources anciennes est d'une impérieuse nécessité pour approcher Hypatie. Sans cet effort, et sans l'esprit critique qui doit l'accompagner, nous risquerions soit de valider le portrait peu flatteur des uns soit le portrait avantageux des autres. Quelles sont ces sources ? L'*Histoire ecclésiastique* est l'une des principales d'entre elles. Rédigée par Socrate le Scolastique (380-450), elle nous donne un aperçu assez précis moins de la vie de l'Église en tant que telle que du christianisme en général. L'auteur, selon certaines recherches, aurait été proche des milieux des « novatiens ». Commençant, dans son livre I, avec le règne de Constantin (306-337), elle se termine, dans le livre VII, sous le règne de Théodose II (en 438). Elle aborde donc très exactement la période au cours de laquelle a vécu Hypatie. La correspondance de Synésios de Cyrène (370-414) est aussi une source fondamentale pour le travail de l'historien et du philosophe. Disciple et ami d'Hypatie, ce néoplatonicien païen devenu chrétien, et même évêque, nous livre de précieuses informations à la fois sur le milieu social dans lequel évoluait notre mathématicienne et sur le contenu de son enseignement philosophique. Toujours dans une optique néoplatonicienne, nous disposons de plusieurs témoignages de Damascius (458-538), chef de l'École d'Athènes. Mais leur caractère contradictoire pousse les chercheurs à les attribuer à des auteurs différents.

Datant de la fin du VII^e siècle, La *Chronique universelle* de Jean de Nikiou apporte un regard particulier sur Hypatie. Ce moine égyptien fut évêque de Nikiou, situé en Basse-Égypte. Sa chronique s'appuie essentiellement sur les travaux des historiographes antérieurs. Bien plus tardive, car datant de la fin du IX^e siècle, il faut maintenant citer la *Souda*, qui est une encyclopédie de langue grecque. Cette compilation anonyme est l'une des principales références dans le domaine de l'Antiquité tardive. Elle sera régulièrement rééditée au Moyen Âge.

La persécution : une répression plus politique que religieuse

Les premiers siècles du christianisme furent, en partie, caractérisés par d'importantes persécutions, soit de la part des empereurs romains, soit de la part de ceux à qui ils déléguaient, localement, leurs pouvoirs. Le martyre du saint est une composante essentielle de l'imaginaire chrétien qui se forge en ces temps. L'Église veut être une Église du témoignage jusqu'à la mort... Les dates martyrologiques défilent, de la persécution sous Néron, au moment de l'incendie de Rome (64), à celle de Dèce (249-250), qui, dans un édit, a ordonné à l'ensemble des citoyens de participer à un sacrifice, du martyre à Rome du pape Sixte II et de Cyprien à Carthage (257-258) à la persécution (303-304) de Dioclétien.

Mais, à partir du IV^e siècle, la tendance est inversée : ce sont les païens qui subissent la répression. En 391-392, l'empereur Théodose, par ses édits, interdit le paganisme. Les temples sont fermés ou détruits, comme le *Sarapeum*, temple égyptien consacré au dieu Sérapis, en 395-396. Si la foi païenne reste encore vivante dans les campagnes et dans certains cercles intellectuels et philosophiques, l'histoire a basculé. La mort d'Hypatie apparaît comme une défaite païenne face au christianisme.

Pourtant, une question demeure entière : quelle est la signification de ces persécutions antichrétiennes et antipaïennes ? Sont-elles de même nature ? En cette matière, notre thèse, qui ne fait que reprendre les avis de plusieurs historiens, est qu'il existe une différence de nature entre ces deux types de persécution. Autant les persécutions contre les chrétiens étaient politiques, autant les persécutions antipaïennes étaient, elles, de nature religieuse. Certes, même si, dans la réalité, il est fort difficile de faire la part des choses entre ces deux dimensions, leur distinction correspond vraiment à un enjeu de l'époque. Les autorités impériales qui réprimaient les chrétiens justifiaient leur action par la dimension sociopolitique subversive que prenait le comportement chrétien (refus de participer au culte impérial, aux sacrifices qui sanctionnaient l'appartenance à la même cité...).

C'est d'abord en fonction d'une problématique sécuritaire (le trouble à l'ordre public) que les chrétiens subissaient des outrages et, parfois, la mort. D'ailleurs, durant de longues périodes, comme sous le règne de Gallien (dans la seconde partie du III^e siècle) les chrétiens bénéficiaient d'une relative acceptation de la part des autorités politiques. Pour leur part, les chrétiens s'opposaient aux païens pour des raisons essentiellement idéologico-religieuses. Si une véritable théologie du martyre fut élaborée, elle était solidaire d'une puissante apologétique. L'écrivain chrétien de

langue latine Lactance (250-325) prend à partie, dans ses *Institutions divines*, la religiosité païenne de l'empire, en particulier ses plus hautes autorités. Il leur lance le défi d'une démonstration de leur authenticité, par le biais de « témoignages divins ». Bien évidemment, Lactance considère que seuls les chrétiens peuvent se prévaloir d'une telle légitimation divine...

C'est parce que les attaques contre les chrétiens étaient de nature politique qu'il n'y avait pas de contradiction avec la référence, au sein de l'empire, à un pluralisme des religions. Ainsi donc, si au III^e siècle, le païen pouvait réprimer, pour des raisons politiques, il pouvait, le siècle d'après, réclamer la tolérance religieuse. Le pluralisme inhérent au paganisme de l'empire était, d'ailleurs, pour de nombreux lettrés païens, le garant de la tolérance religieuse et culturelle, et cela face à la logique du prosélytisme chrétien qui tend à uniformiser le monde autour de sa règle religieuse unique. Symmaque (345-405), qui fut préfet de Rome dans les années 380, est un exemple de cette attitude de tolérance. En 384, il envoie une lettre à l'empereur Valentinien II afin que soit restauré, à la Curie de Rome, où se réunissaient les sénateurs, l'autel dédié à la Victoire, déesse ailée de Rome. Cet autel, en effet, avait été enlevé par l'empereur Constance, puis par Gratien (à la suite d'une courte réinstallation par Julien). Dans cette lettre, Symmaque témoigne :

Nous demandons donc la paix pour les dieux de nos pères, pour nos dieux nationaux. Ce que tous adorent, il est juste de le concevoir comme une seule et même réalité. Ce sont les mêmes astres que nous contemplons, le ciel nous est commun ; le même univers nous enveloppe : qu'importe par quelle sagesse chacun cherche la vérité. Il ne peut se faire qu'on parvienne à un si grand mystère par un chemin unique (cité in LÉONARD).

Sa demande sera refusée et suscitera deux réponses chrétiennes hostiles, celle de l'évêque de Milan, Ambroise, et celle du poète Prudence. L'un des arguments, de certains chrétiens, pour disqualifier la tolérance païenne était qu'elle correspondait à une dernière tentative pour récupérer un pouvoir perdu, le christianisme devenant, tout au long du IV^e siècle, la religion dominante, et ensuite officielle et unique de l'État. C'est méconnaître le fait suivant : la tolérance religieuse des païens fut aussi pratiquée avant la perte du pouvoir. Nous renvoyons, ici, au célèbre édit de Tolérance de l'empereur Gallien. Non seulement le culte chrétien fut reconnu, mais des biens (comme des cimetières) qui avaient été confisqués à des églises leur furent restitués.

Une vie au service de la philosophie

Hypatie est la fille de Théon (335-405). Ce fait n'est pas seulement important pour des raisons familiales, mais aussi et surtout pour la formation de sa pensée. Théon, en effet, était l'un des grands noms de la science alexandrine de son temps. Directeur du Musée de la fameuse Bibliothèque d'Alexandrie (le *muséion*), jusqu'à sa fermeture en 391 par l'empereur Théodose I^{er}, il a commenté de nombreux traités de mathématiques. Il édita notamment les *Éléments d'Euclide*. Avec les mathématiques, Théon produisit plusieurs travaux en astronomie, en particulier des commentaires de Ptolémée. Hypatie va pratiquer ces deux sciences à un haut degré d'érudition. Marie-Noëlle Racine, qui travaille à l'Institut de recherche sur l'enseignement des mathématiques de Dijon, a publié un intéressant article sur Hypatie et son travail scientifique. « On ne connaît les travaux d'Hypatie qu'à travers les lettres de ses amis. Elle aurait imaginé un planisphère, serait à l'origine de l'aréomètre (ou pèse-liqueur), aurait commenté les *Coniques* d'Appollonius, ainsi que les livres d'arithmétique de Diophante. Elle aurait, avec son père Théon, commenté les travaux d'Euclide et aurait participé à l'élaboration des tables d'astronomie accompagnant le commentaire de l'*Almageste* de Ptolémée. »

Il faut s'entendre sur les termes : tout au long de l'Antiquité, et jusqu'au Moyen Âge, la science ne fut que très rarement considérée comme une activité purement « technique ». La connaissance des phénomènes de la *physis*, de la nature, n'a de sens que si elle est inscrite dans une connaissance plus générale du cosmos, de l'humain et du divin. Dans cette perspective, il ne faut pas perdre de vue que, d'une part, la science est l'une des composantes de la philosophie et, d'autre part, la philosophie est une voie de réalisation spirituelle, incluant des « exercices spirituels », pour reprendre la formule de Pierre Hadot. Celui-ci, dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, nous éclaire sur la pratique philosophique en vigueur notamment chez les néoplatoniciens de l'époque impériale. Après avoir rappelé que le « cours de philosophie est désormais consacré avant tout à la lecture et à l'exégèse des textes », Pierre Hadot précise que les enseignements sont des « exercices oraux d'explication » (p. 233-234). N'oublions pas également que cette façon de transmettre les doctrines et les sciences n'est pas séparable d'un mode de vie.

Le cas d'Hypatie correspond assez bien à ces considérations. Interrogeant la relation qui liait la mathématicienne à ses disciples, Maria Dzielska souligne : « Autour de leur professeur, ces étudiants formaient une communauté fondée sur le système de pensée platonicien et sur des liens interpersonnels. Ils désignaient le savoir que leur enseignait leur “guide divin” sous le nom de “mystères”. Ils tenaient ce savoir secret, refusant de le partager avec des gens de rang social inférieur, qu'ils considéraient incapables de comprendre les affaires divines et cosmiques. En outre, le chemin sur lequel Hypatie les menait vers l'existence divine était indescriptible ; suivre ce chemin demandait effort mental et volonté, force éthique et désir d'infini ; cette démarche aboutissait au silence, à l'extase muette et à une contemplation ineffable » (p. 153). Nous renvoyons ici au deuxième chapitre, « Le cercle d'Hypatie » », d'*Hypatie d'Alexandrie*, de Maria Dzielska (p. 47-100). S'appuyant sur une lecture serrée et convaincante de la correspondance de Synésios, elle présente ses élèves et disciples, dont Synésios, et Oreste, futur gouverneur d'Alexandrie et protagoniste de la crise de 415.

Socrate le Scolastique, dans son *Histoire ecclésiastique* (1686), nous donne une confirmation de la qualité de l'enseignement d'Hypatie :

Il y avait dans Alexandrie une femme nommée Hypatie, fille du philosophe Théon, qui avait fait un si grand progrès dans les sciences qu'elle surpassait tous les philosophes de son temps, et enseignait dans l'école de Platon et de Plotin, un nombre presque infini de personnes, qui accouraient en foule pour l'écouter. La réputation que sa capacité lui avait acquise, lui donnait la liberté de paraître souvent devant les juges, ce qu'elle faisait toujours, sans perdre la pudeur, ni la modestie, qui lui attiraient le respect de tout le monde.

Avec ce témoignage, il nous livre, implicitement, l'une des raisons de l'assassinat d'Hypatie : l'envie et la jalousie suscitées par la popularité de l'enseignement de la philosophe néoplatonicienne.

Mais de quel milieu venait ce sentiment d'hostilité ? Habituellement, la thèse est d'incriminer les chrétiens. Hypatie serait morte sur l'autel de l'affrontement entre l'intolérance de la foi chrétienne et le paganisme... Cette thèse est vraie, mais à condition de mettre sur la table toutes nuances nécessaires pour approcher de la vérité. Deux éléments importants ne doivent pas être oubliés. Le premier est que le néoplatonisme égyptien, polarisé par la célèbre École d'Alexandrie, n'avait pas la tonalité antichrétienne qui pouvait exister, par exemple, chez les néoplatoniciens d'Apamée ou d'Athènes. Le caractère multiculturel d'une cité comme

Alexandrie explique peut être cela ; mais la perspective proprement scientifique du néoplatonisme d'Égypte, ainsi que son attrait pour les questions morales (comme chez Hiéroclès), l'explique également. En tout cas, il est clair que l'enseignement d'Hypatie n'était pas, d'abord, destiné aux néoplatoniciens païens, aux fidèles des anciens cultes traditionnels, d'Égypte ou de Grèce, mais à ceux qui voulaient, avec elle, approfondir la connaissance du monde.

La seconde raison qui doit nous conduire à nuancer l'argument de l'affrontement christianisme / paganisme est la dimension contradictoire du christianisme lui-même. À gros traits, il est possible de repérer trois attitudes à l'égard de la philosophie néoplatonicienne païenne : le refus (avec la répression qui l'accompagne), le dialogue dont la finalité est de montrer la supériorité du message chrétien, la synthèse avec l'émergence d'un néoplatonisme chrétien. Dans le cercle des disciples d'Hypatie, Synésios de Cyrène est celui qui incarne cette dernière attitude.

Synésios de Cyrène : « Hypatie, ma bienfaitrice... »

Marie-Hélène Congourdeau, dans une recension de l'édition de plusieurs opuscules de Synésios de Cyrène, par Jacques Lamoureux et Noël Aujoulat (2004), pose des questions pertinentes relatives à cet élève d'Hypatie : « Vrai chrétien épris de philosophie ? Disciple de Platon sous l'habit du chrétien ? Humaniste conscient que le christianisme est le meilleur rempart contre les barbares ? Celui dont D. Roques écrivait qu'il "commença par être disciple de Platon tout en étant chrétien et finit par être un disciple du Christ tout en platonisant" pose une énigme que seule l'étude scientifique de ses œuvres permettra peut-être de résoudre. »

L'analyse de sa correspondance et de ses traités permet de donner une image complexe de celui qui fut un proche du patriarche d'Alexandrie, Théophile. Sa présence au sein de l'Église est connue. Comme nous le disions, il fut nommé évêque, pour le siège de Ptolémaïs. Qu'en est-il maintenant de son néoplatonisme ? L'un des opuscules de Synésios de Cyrène est intitulé *Des songes*. Il y développe toute une conception néoplatonicienne du monde, fondée sur le principe de la sympathie universelle. Par ailleurs, il propose une lecture de l'imagination comme véhicule que l'âme « emprunte aux sphères célestes au cours de sa descente ». Ce traité fut rédigé vers 404. L'importance de ce texte est qu'il

est mentionné dans une lettre envoyée à Hypatie. Il précise même qu'il fut « écrit en une seule nuit ou plutôt en une fin de nuit », et cela après une vision au cours de laquelle il reçut l'ordre de le rédiger (lettre 154) !

L'image que nous donne Synésios de Cyrène d'Hypatie a certainement participé à la légende hypatienne. Dans une lettre, il écrivait : « Je suis alité pour te dicter cette lettre, mais j'espère que tu seras en bonne santé quand tu la recevras, toi qui es ma mère, ma sœur, mon maître et, à tous ces titres, ma bienfaitrice, l'être et le nom qui me sont les plus chers au monde ! » (lettre 16).

Synésios de Cyrène ne fut pas le seul ami chrétien d'Hypatie. Oreste joua aussi un rôle important dans sa vie. Il fut même l'un des acteurs du drame.

Le martyre d'Hypatie

C'est à propos de l'assassinat d'Hypatie que la confrontation des sources est fructueuse. Nous citerons deux textes chrétiens. Le premier est de Socrate le Scolastique. Ce texte suit le passage que nous citons précédemment :

Sa vertu, tout élevée qu'elle était, ne se trouva pas au-dessus de l'envie. Mais parce qu'elle avait amitié particulière avec Oreste, elle fut accusée d'empêcher qu'il ne se réconciliât avec Cyrille. Quelques personnes transportées d'un zèle trop ardent, qui avaient pour chef un lecteur nommé Pierre, l'attendirent un jour dans les rues, et l'ayant tirée de sa chaise, la menèrent à l'église nommée Césaréon, la dépouillèrent, et la tuèrent à coups de pots cassés. Après cela ils hachèrent son corps en pièces, et les brûlèrent dans un lieu appelé Cinaron. Une exécution aussi inhumaine que celle-là couvrit d'infamie non seulement Cyrille, mais toute l'Église d'Alexandrie, étant certain qu'il n'y a rien de si éloigné de l'esprit du christianisme que le meurtre et les combats. Cela arriva au mois de mars durant le carême, en la quatrième année du pontificat de Cyrille, sous le dixième consulat d'Honorius, et le sixième de Théodose.

Le second texte provient de *La Chronique* de Jean de Nikiou :

En ces temps il y avait à Alexandrie une femme païenne, philosophe, nommée Hypathie, qui, constamment occupée de magie, d'astrologie et de musique, séduisait beaucoup de gens par les artifices de Satan. Le préfet de la province l'honorait particulièrement, car elle l'avait séduit par son art magique : il cessait de fréquenter l'église, comme il en avait l'habitude ; il y venait à peine une fois par hasard. Et non seulement, il agissait ainsi en ce qui le concernait personnellement, mais il attirait auprès d'Hypathie beaucoup de fidèles et lui-même faisait bon accueil aux mécréants. Or, un certain jour, alors que, sur l'ordre d'Oreste, le préfet, qui suivait la coutume des juifs habitant Alexandrie, l'on donnait un spectacle, et que tous les habitants de la ville étaient rassemblés au théâtre, Cyrille, qui avait succédé comme patriarche à Théophile, cherchait à

être exactement renseigné à ce sujet. Un chrétien, nommé Hiérax, homme instruit et capable, qui avait l'habitude de railler les païens, qui était dévoué au vénérable patriarche et recevait ses avis, et qui était versé dans la science de la religion chrétienne, ayant été aperçu au théâtre par les juifs, ceux-ci s'écrièrent : « Cet homme ne vient pas ici dans une bonne intention, mais pour apporter du trouble ! » Oreste, le préfet, qui haïssait les enfants de la Sainte Église, fit saisir Hiérax et le fit battre publiquement au théâtre, quoique cet homme n'eût commis aucun crime. Cyrille fut très irrité contre le préfet non seulement à cause de ce fait, mais aussi parce qu'il avait fait mettre à mort un vénérable moine du couvent de Pernôdj, nommé Ammonius, et d'autres moines. Le gouverneur de la province, ayant été informé de cet événement, fit dire aux juifs : « Cessez vos hostilités contre l'Église ! » Mais les juifs, qui se prévalaient de l'appui de cet autre magistrat qui était d'accord avec eux, ne tinrent aucun compte de cet avertissement ; puis, accumulant crime sur crime, ils complotèrent un massacre au moyen d'un guet-apens. Ils prirent avec eux des hommes et les postèrent pendant la nuit, dans toutes les rues de la ville, tandis que certains d'entre eux criaient : « L'église de saint Athanase l'apostolique est en feu ! Chrétiens, au secours ! » Les chrétiens, ne se doutant point du piège, sortirent à leur appel, et aussitôt les juifs tombèrent sur eux, les massacrèrent et firent un grand nombre de victimes. Au matin, les autres chrétiens, en apprenant le crime commis par les juifs, se rendirent auprès du patriarche, et tous les fidèles réunis se portèrent, pleins de colère, vers les synagogues des juifs, s'en emparèrent, les sanctifièrent et les transformèrent en églises, l'une desquelles reçut le vocable de saint Georges. Quant aux assassins juifs, ils les chassèrent de la ville, pillèrent leurs propriétés et les firent partir dans le plus grand dénuement, sans que le préfet Oreste pût les protéger. Ensuite la foule des fidèles du Seigneur, sous la conduite de Pierre le magistrat, qui était un parfait serviteur de Jésus-Christ, se mit à la recherche de cette femme païenne qui, par ses artifices de magie, avait séduit les gens de la ville et le préfet. Ayant découvert l'endroit où elle se trouvait, les fidèles, en y arrivant, la trouvèrent assise en chaire. Ils l'en firent descendre et la traînèrent à la grande église, nommée Caesaria. Cela se passait pendant le carême. Puis, l'ayant dépouillée de ses vêtements, ils la firent sortir, la traînèrent dans les rues de la ville jusqu'à ce qu'elle mourût et la portèrent à un lieu appelé Cinaron, où ils brûlèrent son corps. Tout le peuple entourait le patriarche Cyrille et le nommait le nouveau Théophile, parce qu'il avait délivré la ville des derniers restes de l'idolâtrie.

Il était, nous semble-t-il, nécessaire de citer longuement ces documents, car c'est en grande partie à partir d'eux que les historiographes d'Hypatie se sont appuyés pour forger leurs représentations. Socrate le Scolastique témoigne d'une vraie sympathie à l'égard de la mathématicienne, considérant comme « inhumaine » une exécution dont Cyrille, patriarche d'Alexandrie, serait directement responsable. Pour sa part, Jean de Nikiou charge Hypatie de tous les maux, avec sa magie, son astrologie et sa musique, séduisant « beaucoup de gens par les artifices de Satan ». En tout cas, Hypatie serait morte en raison de la proximité qu'elle avait avec le gouverneur Oreste. Victime de l'affrontement, somme toute assez classique, entre pouvoir politique et autorité temporelle, Hypatie demeure un mystère.

Quelques philosophes nous disent que la pensée rationnelle, n'accédant que rarement à la cause des phénomènes, doit se contenter de mettre au jour

leurs conditions d'émergence. La recherche de la cause, recherche métaphysique par excellence, devrait laisser la place à la recherche des contextes... Parmi les conditions d'émergence de ce fait historique qu'est l'assassinat d'Hypatie, au mois de mars de l'année 415, on peut repérer celles-ci : Hypatie était une femme, victime d'un ordre social patriarcal ; Hypatie était une philosophe néoplatonicienne païenne, victime de la montée en puissance d'un christianisme intolérant (incarné par Cyrille et ses cohortes de moines venus des montagnes de Nitrie) ; Hypatie était une Hellène, victime d'un ressentiment d'une partie du corps social égyptien à l'égard de Byzance ; Hypatie était proche du pouvoir politique, victime d'une logique de lutte des classes...

La pensée, sur un mode féminin

Montserrat Jufresa, dans une remarquable étude consacrée aux rapports entre le savoir féminin et la tradition pythagoricienne, rappelle : « La production philosophique et littéraire du monde antique parvenue jusqu'à nos jours est restreinte. Les activités des femmes font partie d'une histoire parallèle et cachée qui, en grande partie, se déroule sans affleurer dans le courant du savoir officiel. » La reconnaissance contemporaine d'Hypatie participe à la mise en lumière de cette « histoire parallèle et cachée ». Mais le risque est grand, dans cette réhabilitation, de prolonger, paradoxalement, une conception patriarcale. En effet, certains pourraient estimer qu'en ces temps de rationalisme sec, et masculin (!), le retour ou la reconnaissance d'une sensibilité féminine serait bienvenue.

Certes, il y a une sensibilité féminine, mais ce dont nous avons besoin aujourd'hui c'est d'un intellect féminin... Ici, Hypatie rejoint la grande histoire d'une intelligence féminine qui se profile chez les béguines, ces femmes du Moyen Âge qui voulaient vivre une vie spirituelle en dehors des cloîtres et de l'espace domestique, les sorcières, qui furent assassinées par dizaines de milliers aux XVI^e et XVII^e siècles, et jusqu'aux écoféministes de notre époque, qui essaient de lier la cause des femmes et la cause de la Terre mère. D'ailleurs, par-delà la communauté de sexe, le fil rouge, le fil d'Ariane, qui unit ces femmes est le fait qu'elles furent les victimes des pouvoirs dominants. Puisse l'hommage rendu à la philosophe gréco-égyptienne Hypatie englober la béguine européenne Marguerite Porete, morte elle aussi en martyr, en 1310, et, avec elles, toutes ces femmes, de

toutes les contrées du monde, qui rêvent et luttent pour faire advenir la justice sur terre et dans l'histoire humaine.

JÉSUS ET MARIE, COMME ON LES A IMAGINÉS À ALEXANDRIE

Michel Cazenave

On sait bien comme l'Égypte antique a toujours été une terre d'intense spiritualité.

Après l'immense bouillonnement qui fut celui de l'Alexandrie des Lagides ; après la rencontre, qui faillit bien l'emporter historiquement – et qui, de toute façon aura marqué toute la « contre-culture » occidentale pendant presque vingt siècles –, de la vieille mythologie égyptienne, même revisitée pour les besoins de la cause, avec la pensée gréco-latine dans ce qu'il est convenu d'appeler la dispensation hermétique ; après les tourbillons de la gnose ou d'un néoplatonisme revisité comme ceux de Philon ou de Jamblique (il suffit de songer sur ce point à la *Lettre à Anébon* de ce dernier, œuvre qui sera plus tard connue, et pour cause ! sous le nom des *Mystères d'Égypte*), il suffit, pour s'en convaincre, de constater à quel point, dans le christianisme ancien qui cherchait encore à se définir, Alexandrie aura joué un rôle majeur au sein de toutes les tourmentes et de toutes les joutes qui auront secoué l'Empire romain, puis l'Empire romain d'Orient, autrement dit Byzance.

Non seulement, c'est à Alexandrie que professent, chacun dans son domaine très différent, Origène et plus tard Hypatie, la fille de Théon¹, mais on se rappelle peut-être que l'« hérésie » arienne, puisque c'est le nom qu'elle a maintenant, s'est précisément développée sous la houlette d'Arius,

un prêtre de cette ville, qui reprenait en la radicalisant la thèse d'Origène – laquelle « subordonnait » le Fils au Père. En quoi consistait cette hérésie ? Sinon en ceci que, s'appuyant sur l'Évangile de Jean où l'on rapporte que le Christ aurait déclaré : « Le Père est plus grand que moi », elle proposait l'idée que, tout en étant pleinement Dieu, et selon la formule même du symbole de Nicée qui affirmait que Jésus avait été *engendré* par le Père, le Christ était finalement inférieur à ce dernier et représentait comme une instance intermédiaire, tenant des deux natures, entre l'abîme inengendré du Père et la Création que celui-ci avait fait venir au jour. Ces arguties peuvent nous sembler aujourd'hui dépassées, puisque réglées en matière de foi depuis les conciles de Chalcédoine et, avant lui, de Constantinople I – mais il faut bien voir que, à l'époque, c'est tout le sort de la chrétienté qui s'est joué – et qu'Arius, dans sa façon de concevoir les choses, a été soutenu par d'immenses hommes d'Église comme Eusèbe de Césarée ou Eusèbe de Nicomédie. Plus : à la suite des recherches de Rubenstein ou de Murray MacMullen, nous savons aujourd'hui comme les Alexandrins ont été partie prenante dans ce conflit, et comme ce dernier a été l'occasion de manipulations en tout genre, de combats fratricides entre les croyants et d'incalculables violences.

Mais on peut comprendre aussi de quoi il retournait : après tout, si pharaon était le « fils de Dieu », s'il en était la figure humaine et, si l'on peut dire, l'« incarnation » sur cette terre, jouant précisément un rôle médiateur entre les Égyptiens et le Ciel, il ne serait certainement venu à l'idée de personne, dans l'ancienne Thèbes ou à Memphis, de penser qu'il était Dieu lui-même, à égale dignité et de même substance que Rê, Amon ou Horus le Jeune.

Par ailleurs, il est important de noter comme les principaux adversaires d'Arius ont d'abord été des prélats... de la même ville d'Alexandrie, comme Athanase ou Cyrille – celui qui fera proclamer la vierge Marie *Theotokos*, c'est-à-dire « Mère de Dieu » au (pseudo-)concile d'Éphèse, quand Arius et ceux qu'on appelle les nestoriens derrière lui n'auraient admis que le terme de *Christotokos* (« Mère du Christ »). Si l'on consulte la correspondance de Cyrille, on est frappé de voir comme le peuple d'Éphèse a retrouvé là les traits de son ancienne déesse, l'Artémis que l'on a si longtemps déclarée *polymaste* (à la multiple poitrine).

On peut se demander toutefois si, devant le « danger » que représentaient les thèses d'Arius, ou celles qui avaient été héritées de lui,

qui reprenaient pourtant la toute première prédication chrétienne où Jésus, rabbi de Galilée, était fils de Dieu « par mission », ce n'était pas un lointain souvenir d'Isis qui avait été convoqué, dans la mesure où Artémis avait été agrégée à l'« Isis aux dix mille noms » (il suffit de lire Plutarque ou Apulée pour être édifié sur ce point), et où, dans les arétalogies tardives, Isis était déjà *stella maris*, « étoile de la mer », et consolatrice des affligés...

Comme l'écrit Rubenstein : « Le culte de la Vierge Marie fut puissamment renforcé par le triomphe de l'orthodoxie nicéenne [à Éphèse et Chalcédoine]. Marie était exactement le type de figure liminale, combinant des caractéristiques humaines avec une mission divine [...] et sa fonction en tant que figure amicale, protectrice et inspiratrice, ressemblait énormément à celle du Jésus arien. »

Au fond, ne vaut-il pas mieux « adorer », fût-ce sous un nom et une figure renouvelés, la déesse Isis, la mère de Horus et, symboliquement, de tous les pharaons, que de se tromper sur la nature réelle du Rédempteur – et comment mieux s'opposer à la « pharaonisation » du Christ que de dresser sa Mère à ses côtés – comme si seul un mytheme parent pouvait combattre un autre mytheme : mais d'autres théologiens que ceux élevés sur les bords du Nil, pouvaient-ils obscurément ressentir dans leur cœur tout l'enjeu caché de ces débats ?

¹. Voir sur ces sujets les contributions de Bertrand Vergely et de Mohammed Taleb.

LE MANICHÉISME DU FAYOUM

Jean-Daniel Dubois

C'est à un célèbre coptisant du début du xx^e siècle, Carl Schmidt, que l'on doit l'achat, chez un antiquaire du Caire en 1929, d'un lot de manuscrits manichéens coptes originaux. Découverts dans une caisse de bois à Medînet Mâdî, au Fayoum, la ville qui correspond à l'antique colonie militaire de Narmouthis, les quelques milliers de pages de papyrus retrouvés là modifièrent fondamentalement l'étude de la religion manichéenne. Alors que l'on peut connaître la religion manichéenne par des sources directes, latines, iraniennes et chinoises, il est possible, avec cette découverte, de s'intéresser dorénavant un peu plus à la présence du manichéisme dans le monde égyptien et, au-delà de son implantation égyptienne, dans le monde occidental en général où la figure de saint Augustin demeure l'une des personnalités les plus connues puisqu'il a vécu neuf ans au sein de communautés manichéennes. Or, à la différence des grandes découvertes comme les manuscrits coptes de Nag Hammadi, en 1945, et ceux de la mer Morte en 1947 qui ont abouti à des publications diverses, les documents manichéens retrouvés au Fayoum ne sont pas encore tous édités ou traduits à l'heure actuelle parce que leur dispersion dans les musées nationaux de Berlin et à la Chester Beatty Library de Dublin, ainsi que leur mise à l'abri pendant les événements de la Seconde Guerre mondiale ont retardé leur publication. L'intérêt que l'on porte à l'étude de la religion manichéenne a permis de nouvelles découvertes encore dans les années 1970, comme celle d'un codex miniature rapportant

la vie de Mani, le fondateur de la religion manichéenne : le *Codex manichéen de Cologne*. Depuis une vingtaine d'années, on dispose de traces historiques de la présence de manichéens dans l'oasis égyptienne de Dakhlah.

Pour comprendre l'intérêt de toutes ces découvertes, il faut commencer par rappeler quelques faits sur l'implantation du manichéisme en milieu égyptien.

Une visée universaliste

La religion manichéenne doit son nom à son fondateur, Mani, un prophète contemporain de l'avènement de la dynastie des souverains sassanides en Iran. On situe sa naissance, en 216, dans une communauté des courants judéo-chrétiens baptistes de Babylonie, disciples du prophète Elchasai (fin du 1^{er} siècle de notre ère). Quand Mani est exclu de sa communauté vers 240, il commence à répandre sa doctrine dans la région de Séleucie-Ctésiphon avec un petit groupe de disciples. Mani parvient à convertir Mirshah puis Péroz, deux des frères du souverain Shabuhr monté sur le trône en 242. Cette conversion lui permet de rencontrer le roi en 252 et d'obtenir de lui la permission de répandre sa doctrine sans être inquiété par les responsables de la religion zoroastrienne, alors majoritaire. Pendant une vingtaine d'années, Mani profite ainsi de la tolérance accordée par le pouvoir, jusqu'au moment où les successeurs de Shabuhr, Hormizd I^{er} et, surtout, Vahram I^{er} en décident autrement, à cause de l'influence du chef de la religion zoroastrienne, Kirdir, auprès du roi qui fait emprisonner Mani. Celui-ci mourra en prison sous le poids des chaînes en 276 (ou 277).

Mani prêche sa doctrine avec une visée universaliste en intégrant dans sa perspective prophétique les grandes figures de Zoroastre, Bouddha et Jésus. Il envoie ses disciples aux quatre coins de l'Iran sassanide, et progressivement aussi en Arménie, puis à l'Est et à l'Ouest hors de l'Iran. Le manichéisme arrive ainsi dans le Bassin méditerranéen grâce à Patteg et Addas, le personnage d'Adimante réfuté plus tard par l'évêque d'Hippone, saint Augustin dans le *Contre Adimante* en 394. Avec Mar Zaku, l'un des plus proches disciples de Mani, le manichéisme s'établit en Palestine à Éleuthéropolis selon le témoignage de l'évêque Épiphane de Salamine vers 375 (*Panarion*, 66, 1). Il gagne l'Égypte avec les apôtres Thomas et Pappos, vers les années 268-270, à cause de l'intervention des armées du

royaume de Palmyre sous le contrôle de la reine Zénobie (d'après les sources manichéennes, Mani a réussi à convertir la sœur de la reine Zénobie, Nafsha). Quelques années plus tard, l'empereur romain Aurélien (271-275) parvient à reconquérir le royaume de Palmyre, mais les manichéens continueront de s'établir en Égypte, à partir d'Alexandrie, et le long du Nil, jusqu'à Lycopole où ils installent leur quartier général. Contrairement à ce que l'on croit souvent, le manichéisme n'est pas une dissidence du christianisme, comme l'historien Eusèbe de Césarée l'affirme dans son *Histoire ecclésiastique* (VII, 31, 1-2) au début du IV^e siècle, et comme on le répète souvent depuis lors. Eusèbe présente de la manière suivante ce qu'il appelle l'« hérésie manichéenne », répandue au temps de l'empereur Aurélien, en jouant sur le sens du nom même de Mani, proche du nom grec *mania* qui signifie « folie » :

1. En ce temps-là, le fou qui a donné son nom à l'hérésie démoniaque s'armait lui aussi de la perversion de la raison ; le démon, Satan lui-même, l'ennemi de Dieu, poussait cet homme pour la ruine d'un grand nombre. Il était, dans sa vie, un barbare par son langage et par ses mœurs ; par sa nature, il était démoniaque et insensé et ses entreprises étaient conformes à ses traits ; il s'efforçait de contrefaire le Christ, tantôt se prêchant lui-même comme le Paraclet et l'Esprit-Saint en personne et enflé par la folie ; tantôt comme le Christ, choisissant douze disciples pour participer à la nouvelle doctrine. 2. À vrai dire il cousait l'une à l'autre des doctrines mensongères et athées rassemblées de mille hérésies athées (p. 221).

Le manichéisme représente une religion à part entière qui a pénétré dans l'Empire romain au milieu du III^e siècle et qui s'est développée en Orient jusqu'en Chine où l'on trouve des traces de la vénération d'une figure de Mani, Bouddha de lumière, jusqu'au XX^e siècle. En même temps, la découverte du *Codex manichéen de Cologne* rapportant la biographie de Mani permet de mieux comprendre comment les origines judéo-chrétiennes, baptistes et elchasaïtes de Mani justifient sa connaissance de la prédication de Jésus.

L'un des tout premiers documents historiques attestant de la présence de manichéens en Égypte provient d'une lettre pastorale d'un évêque d'Alexandrie qui exhorte ses fidèles à se méfier du zèle des missionnaires manichéens, et particulièrement des « élus » qui pénètrent dans les maisons, deux par deux, pour propager leur doctrine. Cette lettre conservée de manière fragmentaire sur un papyrus grec de la John Rylands Library à Manchester (P. Ryl. 469) peut avoir été écrite par l'évêque Théonas (v. 280-300) ; elle nous renseigne sur le peu d'années qui sépare l'arrivée des

manichéens en Égypte et le genre de réactions que les chrétiens pouvaient avoir face aux campagnes missionnaires des manichéens pour développer l'ascèse et refuser le mariage. Cette lettre évoque aussi les prières que les élus manichéens prononçaient en échange des dons de nourriture qu'ils recevaient de la part des catéchumènes ou des « auditeurs ». Le manichéisme était en effet divisé entre « élus » et « auditeurs ». Les premiers menaient une vie d'ascèse stricte tout en étant responsables de la prédication, de l'enseignement et de la vie liturgique des communautés manichéennes ; les seconds, laïcs, pouvaient se marier et fonder une famille, mais étaient tenus de fournir la nourriture et le logement aux élus ; ils étaient aussi parfois censés prendre en charge financièrement d'autres besoins liés à la responsabilité des élus (le vêtement, les voyages, le matériel pour la copie de manuscrits...).

Un philosophe opposant à la doctrine

Une autre preuve de l'activité missionnaire des manichéens est fournie par la première réfutation attestée du manichéisme selon le philosophe Alexandre de Lycopole, vers la fin du III^e siècle. Agacé par la présence de manichéens dans l'école platonicienne de Lycopole, Alexandre entreprend une réfutation philosophique des principales doctrines du manichéisme avec son *Contre la doctrine de Mani*. En lisant les premières lignes de ce traité anti-manichéen, on remarquera d'emblée qu'Alexandre prend les manichéens pour une sorte de chrétiens, caractérisés par une philosophie simpliste. Alexandre a bien vu que le système des manichéens incluait la figure du Christ. C'est pourquoi, il résume la carrière du Christ en ces quelques phrases :

§ 9. Le Christ est un intellect. Venu un jour du lieu d'en-haut, il a délivré la plus grande partie de la puissance pour la restituer à Dieu et finalement par sa crucifixion, il a fait connaître que c'est de la même façon que la puissance divine est chevillée ou, pour mieux dire, crucifiée à la matière (p. 61).

La libération concerne ici la libération de la lumière enfermée dans les ténèbres. Comme dans toute réfutation antique, le traité d'Alexandre commence par exposer la doctrine des adversaires avant d'énumérer les arguments critiques. On apprend ainsi quelques renseignements sur un système théologique fondé sur l'opposition entre la lumière et les ténèbres et dont l'objet principal vise à filtrer les particules de lumière enfermées

dans la matière du monde. Alexandre dit même « chevillée » ou « crucifiée à la matière ». L'ensemble de l'organisation du cosmos est conçu pour permettre un filtrage de la lumière, un travail de séparation des particules lumineuses de leur gangue matérielle, un travail auquel participent les membres de l'Église manichéenne grâce à leur vie d'ascèse. Manger des concombres permet ainsi de filtrer la lumière, et la vie chaste ou le chant liturgique servent aussi à faire monter des particules lumineuses vers les lieux célestes de la lumière. Au niveau du cosmos, le filtrage est rendu manifeste par la montée des âmes des élus vers les demeures de la lumière, car elles empruntent un trajet qui passe par la lune et le soleil avant d'arriver à la Voie lactée puis au lieu du repos final, la « Terre de lumière ». Alexandre résume ce parcours de la lumière filtrée de cette façon :

§ 7. En effet, à côté du démiurge se tient une autre puissance qui a emprunté pour descendre les rayons lumineux du soleil, et qui s'emploie à ce travail de séparation. Ce travail est chose manifeste et comme on dit, un aveugle même le voit. Car dans sa phase de croissance, la lune recueille la puissance qui a été séparée de la matière et s'en remplit durant tout ce temps. Puis, une fois qu'elle s'est remplie, en décroissant elle fait remonter ladite puissance dans le soleil. Le soleil, à son tour, l'envoie vers Dieu. Cela fait, le soleil reçoit, en provenance de la dernière pleine lune, une nouvelle part de l'âme qui émigre vers lui et, lorsqu'il l'a reçue, il la laisse, de la même manière, se porter d'elle-même vers Dieu. Tel est le labeur perpétuel du soleil (p. 60).

Alexandre a beau jeu de renvoyer les manichéens aux travaux des astronomes pour montrer que leur doctrine est simpliste :

§ 35. S'ils avaient le moins du monde fréquenté les écoles des astronomes, ils ne seraient pas tombés dans de pareilles erreurs, et ils n'auraient pas ignoré que la lune (qui selon certains astronomes est privée de lumière propre) reçoit sa lumière du soleil, et que ses phases dépendent des distances auxquelles elle se trouve du soleil ainsi, c'est pleine lune toutes les fois que celle-ci est distante du soleil de cent quatre-vingts degrés, et elle est en conjonction avec le soleil toutes les fois qu'elle se meut sur le même degré que lui (p. 82).

De plus, pour Alexandre, tout le voyage céleste des âmes des élus paraît impossible selon le scénario manichéen. La réfutation d'Alexandre tient encore à montrer d'autres arguments sur l'incohérence de la doctrine manichéenne. Ces pages suffiront-elles à convaincre les manichéens ? Nul ne saurait le dire. Mais on pourra en tirer une information historique importante : les manichéens égyptiens ont cherché à se former à l'école des philosophes platoniciens pour établir solidement leur doctrine et connaître

les arguments de ceux qui les réfutaient. Peut-être visaient-ils aussi à connaître la culture des Grecs pour mieux diffuser la doctrine manichéenne.

En effet, au § 12, Alexandre s'en prend à la stratégie missionnaire des manichéens de la manière suivante :

Les manichéens les plus cultivés, qui n'ignorent pas les traditions grecques, nous remettent en mémoire certains mythes tirés de notre propre fonds : ils empruntent aux mystères l'histoire de Dionysos démembré par les Titans pour l'appliquer à leur doctrine, en lui comparant leur propre récit de l'éparpillement de la puissance au sein de la matière. En poésie, ils font appel au combat des géants contre les dieux pour montrer que les poètes eux-mêmes ont eu quelque soupçon de la révolte de la matière contre Dieu » (p. 61-62).

On voit bien ici la stratégie des manichéens qui cherchent à exprimer l'une des doctrines fondamentales du manichéisme sur l'opposition entre les puissances du royaume de la lumière et celles du royaume des ténèbres, à partir de références à la mythologie classique des Grecs. Au-delà des arguments philosophiques, la réfutation d'Alexandre témoigne d'une série d'éléments qui caractérisent bien le manichéisme à ses débuts.

La présence des manichéens en Égypte va orienter le cours de l'histoire quand, en 302, l'empereur Dioclétien fait un voyage en Égypte et qu'il entend parler de leurs activités missionnaires sur la base d'un rapport à charge du proconsul d'Afrique, Amnius Anicius Julianus. Les manichéens venant de l'Empire sassanide, ils pouvaient être perçus dans l'Empire romain comme des espions ou des soutiens du pouvoir iranien. Le rescrit de Dioclétien, pour restreindre la stratégie d'expansion du manichéisme dans l'Empire romain, va constituer le premier d'une série de prescriptions impériales visant à persécuter les manichéens, à la veille de la Grande Persécution de 303 contre les chrétiens (LIEU, p. 121-125). Ce rescrit rappelle le thème fréquent de l'inimitié des Perses envers les Romains et vise à éradiquer une secte nouvelle qui risque de renverser les coutumes traditionnelles des Romains par l'introduction des « lois perverses des Perses ». Il se peut que le rescrit renvoie aux coutumes alimentaires végétariennes des manichéens, mais, plus vraisemblablement, l'ascèse manichéenne pouvait être entendue comme une critique implicite des coutumes matrimoniales romaines.

Ce rescrit ne suffisant pas à arrêter l'expansion du manichéisme, on retrouve, vers la fin du IV^e siècle, des édits antimanichéens qui cherchent à priver ses membres de leurs moyens de fonder de nouvelles communautés.

Sans viser explicitement le manichéisme égyptien, un édit de l'empereur Valentinien en 372 interdit les réunions sous forme de *conventus* dans les maisons particulières ou dans les « assemblées de ce genre ». Et, surtout, sous l'empereur Théodose, un édit de 381 interdit aux manichéens de vivre selon le droit romain, et particulièrement de transmettre un patrimoine aux communautés manichéennes ou aux enfants de couples d'auditeurs manichéens, à moins de renoncer à leur confession de foi. Cet édit bannit encore les lieux de réunions et les pratiques funéraires, comme la célébration de la mort de Mani, lors de la fête du *Bêma*, le temps fort de l'année liturgique. De plus, cette loi traque les ascètes qui se reconvertissent dans les rangs des ascètes chrétiens au sein des communautés chrétiennes ou des communautés monastiques. D'autres lois de 382 et 383 renforcent encore les interdictions déjà évoquées (BESKOW). Alors que l'empire s'organise comme un empire chrétien, il lutte en même temps contre toute forme d'hérésie. En choisissant une forme stricte d'ascèse, les manichéens dévalorisent le mariage et prônent des pratiques d'entraide charitable. On voit par ces édits antimanichéens que leurs pratiques d'ascèse radicale sont perçues comme un ferment possible de contestation sociale.

Les écrits manichéens : des textes et des images

Parmi les pages de papyrus découvertes au Fayoum en 1929, aucune ne correspond aux écrits canoniques de l'Église manichéenne, mais à des textes importants pour la transmission de la doctrine. Les écrits canoniques sont composés de la main de Mani lui-même (TARDIEU, p. 43-61). Nous n'en possédons aujourd'hui plus qu'une infime partie, sous forme de quelques bribes citées ici et là : 1) le *Shabuhrgan*, la seule œuvre de Mani écrite en pehlevi qui décrit le récit des fins dernières sur un mode apocalyptique ; 2) l'*Évangile*, qui tire des Évangiles canoniques des chrétiens les fondements bibliques du système prophétique du manichéisme où Mani apparaît comme le « sceau des prophètes » ; 3) le *Trésor*, qui représente une apologie du manichéisme dans laquelle l'Église manichéenne est figurée comme le corps terrestre de l'Église angélique céleste ; 4) les *Mystères*, composés de brefs exposés de doctrine manichéenne sur des points délicats ; 5) les *Légendes*, rapportant des récits mythologiques sur la naissance des dieux et le sauvetage d'Adam ; 6) l'*Image*, qui comporte un ensemble de planches peintes par Mani, un

spécialiste de la miniature persane ; très célèbre dans l'Antiquité, ce livre d'images a circulé pendant plusieurs siècles et a impressionné plus d'un non-manichéen. Aujourd'hui, on pense retrouver une partie de son inspiration dans des peintures chinoises du XIV^e siècle, conservées au Japon et dont la facture manichéenne a été récemment identifiée par Yutaka Yoshida (YOSHIDA) ; 7) le livre des *Géants*, qui rapporte des légendes sur les géants que Mani a tirées du patrimoine du judaïsme hellénistique ; 8) les *Lettres*, correspondant à un ensemble d'épîtres adressées par Mani à diverses communautés manichéennes pour clarifier certains points de doctrine ou de pratique de la vie ascétique ; 9) les *Psaumes et Prières*, composés selon la métrique syriaque et qui inspirera ultérieurement un ensemble impressionnant de psaumes liturgiques rédigés par les disciples de Mani.

Les écrits manichéens du Fayoum

Les écrits découverts au Fayoum ne font pas partie du canon des Écritures manichéennes et n'ont sans doute pas été copiés au Fayoum, car ils sont conservés dans le dialecte copte de la région voisine de Lycopole. Et c'est de cette région de Lycopole que provient sans doute aussi le codex miniature grec qui transmet la biographie de Mani et l'histoire des missions de son Église, le *Codex manichéen de Cologne* dont il existe une traduction anglaise récente (GARDNER et LIEU). Les écrits dits du Fayoum comportent essentiellement des prières liturgiques, des homélies et des chapitres de commentaires doctrinaux.

Le codex des prières liturgiques de l'Église manichéenne correspond à un volumineux psautier de près de six cents pages conservées en copte à la bibliothèque de la Chester Beatty Library à Dublin. Seule la deuxième partie, la plus lisible, a été pour l'instant éditée par C.R.C. Allberry. Et, depuis cette édition, plusieurs parties de ce psautier ont été rééditées et commentées. Grâce à un index conservé à la fin du volume, on peut constater que les psaumes manichéens ont été numérotés et groupés selon leur auteur présumé ou leur fonction liturgique. On a ainsi des psaumes pour la synaxe – ou l'assemblée liturgique –, des psaumes pour le dimanche, pour la Pâque, des psaumes d'Héraclide, des psaumes pour les vigiles, pour la fête annuelle du Bêma, des psaumes adressés à la figure de

Jésus ou « psaumes pour l'ascension de l'âme » selon Peter Nagel (p. 209-216). Plusieurs hymnes n'ont pas d'usage liturgique spécifié et figurent sous la rubrique « divers », alors que d'autres encore non numérotés ont été ajoutés à cette collection déjà très riche : psaumes divers, psaumes des errants, d'Héraclide, de Thomas.

Pour illustrer le genre de poésie liturgique des manichéens au IV^e siècle, voici un psaume dédié à l'âme du manichéen et tiré des *Psaumes des errants* (VILLEY). Si l'âme se souvient de son origine céleste, elle pourra passer à travers les difficultés de la vie et rejoindre ses frères spirituels dans la patrie céleste :

Âme, ô âme, souviens-toi de tes éons,
Âme, d'où viens-tu ? Souviens-toi.
Tu es venue de la hauteur. (*Refrain*)
Tu es une étrangère au monde, visiteuse de la terre parmi les hommes.
Tu as tes demeures dans la hauteur, tes tabernacles d'allégresse.
Tu as ton Père véritable, ta Mère véritable.
Tu as tes frères véritables. Tu es une guerrière.
Tu es cette brebis, fourvoyée dans le désert.
Ton Père te recherche, ton berger est en peine de toi.
[...]

Âme, relève la tête, et va vers ta patrie.
Tu es une étrangère à ta famille, [...] remplie de joie.
(p. 181, 19-182, 19 du texte copte, éd. VILLEY, p. 136-137).

Ce psaume, comme plusieurs autres de la collection, est accompagné d'un refrain que l'on place habituellement en tête de l'hymne. Les exhortations à l'âme font appel à des métaphores tirées des textes bibliques. Les deux dernières lignes constituent une conclusion adressée à la figure manichéenne de Jésus, l'Intellect-Lumière chargé d'illuminer et de conduire l'âme de tout manichéen ; quant à la bienheureuse Marie, il s'agit d'une Marie manichéenne, sans doute morte martyre.

Dans un autre contexte, le psaume qui suit énumère les « Règles pour obtenir la vie » :

Humilie la concupiscence.
Dompte l'agitation.
Ne prête pas attention à [...]
L'amour envers Dieu,
La foi dans le commandement,
La perfection que tu accomplis,
La longanimité que tu supportes,

Une connaissance pour connaître.
Observe tes commandements,
Remplis tes devoirs,
Persévère [...]
À jamais, à jamais.
Victoire à l'âme de la bienheureuse Marie
(p. 182, 20 ; 183, 18 du texte copte, VILLEY, p. 138-139).

La perfection de l'âme manichéenne est symbolisée par la blancheur de la colombe, si elle s'adonne dans sa vie d'ascèse à orienter sa conduite grâce aux cinq facultés intellectives (intellect, science, pensée, réflexion et raisonnement) que dirige l'Intellect-Lumière.

Parmi les autres écrits retrouvés au Fayoum, le corpus copte des *Homélies* compte une centaine de pages, aussi conservées à la Chester Beatty Library de Dublin. Il comprend quatre textes centrés sur la mort du fondateur Mani. Une prière de Salmaios sur la mort de Mani (p. 1-7) introduit l'œuvre. La deuxième homélie « Sur la Grande Guerre » (p. 7-42) développe la perspective apocalyptique du traité de Mani, le *Shabuhrağan*. La troisième (p. 42-85) évoque ce que les manichéens appellent « la crucifixion » de Mani, mort en prison sous le poids des chaînes, et le début des persécutions contre le manichéisme en Iran. La dernière (p. 86-96) propose une eulogie pour la glorification de Mani. Même si la plupart de ces pages sont écrites dans un but hagiographique, certains détails de la fin de la vie de Mani peuvent renvoyer à des faits historiques.

À côté de cela, le très gros volume des *Kephalaia* comporte près de huit cents pages de papyrus consacrées à commenter les paroles de Mani pour répondre aux questions des disciples sur divers points de doctrine. Une partie de ces « chapitres » de commentaires est conservée à Berlin, et l'autre à Dublin. Voici quelques titres des *Kephalaia* de Berlin : « Sur la venue de l'Apôtre », « Sur la parabole de l'arbre », « Concernant l'interprétation du bonheur, de la sagesse et de la puissance », « Sur les quatre Grands Jours », « Sur les quatre Chasseurs de lumière et les quatre Chasseurs de ténèbres », « Sur les cinq resserres », « Sur les cinq Pères », « Sur les quatorze véhicules que Jésus emprunta ». À lire ces intitulés, on voit d'emblée que cette compilation de commentaires cherche à expliquer certains détails mythologiques du système manichéen. Il est vraisemblable que cette construction dogmatique souhaite répondre aux critiques des

zoroastriens et des chrétiens Or, comme les systèmes du macrocosme de l'univers et du microcosme humain sont organisés de manière analogue, il faut comprendre que chaque détail de la mythologie manichéenne a sa place dans un exposé d'ensemble qui permet une lecture allégorique des rapports entre le monde divin et le monde terrestre.

Nouvelles découvertes à l'oasis de Dakhlah

Si l'ensemble des textes évoqués jusqu'à présent a considérablement permis de progresser dans la compréhension de la mythologie manichéenne au cours du ^{xx}^e siècle, les recherches archéologiques sur le site antique de Kellis, dans l'oasis égyptienne du désert libyque de Dakhlah, permettent maintenant un nouveau type d'approche du manichéisme. Grâce à la découverte d'un ensemble de trois maisons où l'on a trouvé des documents datés du ^{iv}^e siècle, on peut aborder maintenant l'histoire de la religion manichéenne avec les traces laissées par des manichéens historiques qui ont vécu dans l'oasis depuis le tout début du ^{iv}^e siècle jusque vers les années 390, date à laquelle le site a été vraisemblablement abandonné. Sur la base de quelques renseignements donnés dans un corpus de lettres personnelles, les archives d'une famille sur plusieurs générations, on peut faire l'hypothèse que les manichéens sont venus à Kellis pour se réfugier et échapper à la persécution qui les visait en 302, et ils ont abandonné le site lors des mesures renouvelées contre eux, à la fin du même siècle, sous l'empereur Théodose. L'essentiel des découvertes effectuées date des années 1990 et suivantes et a donné lieu à une série de publications de documents grecs et coptes (cf. par exemple GARDNER et FUNK) ; elles permettent d'étudier des pans de la culture quotidienne de familles manichéennes, vivant à Kellis de revenus essentiellement tirés de l'agriculture et recevant de temps à autre la visite de dignitaires manichéens à qui il fallait, pour les auditeurs ou catéchumènes, fournir le gîte et le couvert. Comme le site est éloigné de près de 200 km de la vallée du Nil et du centre manichéen de Lycopole, on peut suivre, dans les correspondances personnelles de plusieurs manichéens, comment il fallait vivre au rythme des livraisons de denrées rares transportées par les caravanes de chameaux.

En parcourant brièvement le genre de textes littéraires fragmentaires, grecs et coptes, conservés à Kellis, on repère une centaine d'extraits coptes

d'un codex des lettres de Mani, un *Kephalaion* sur les cinq manifestations du Père, un fragment de *Kephalaion* sur le soleil, des copies de textes bibliques (2 Rm, 6-29 ; He 12, 4-13), des fragments de psaumes liturgiques dont certains sont connus par le psautier copte de Dublin, une prière grecque intitulée « Prière des émanations ». Parmi les textes documentaires, attestés dans les maisons manichéennes, ce qui frappe c'est le multilinguisme des manichéens qui possédaient même des glossaires de termes syriaques-coptes, pour permettre la traduction de textes syriaques sans passer par le grec, dans la langue parlée de l'Égypte à cette période-là. Plusieurs des fragments syriaques ainsi conservés demeurent encore à identifier.

Une lettre personnelle, le P. Kellis Copte 19 est adressée à un certain Matheos et comporte des exhortations à la pratique de la piété : « Étudie les psaumes, soit en grec, soit en copte, chaque jour ; n'abandonne pas ton vœu. Voici le *Jugement de Pierre* est avec toi ; exerce-toi à l'*Apôtre* ou bien domine les *Grandes Prières* et les *Psaumes* grecs ; voici les *Paroles* sont avec toi. Étudie-les [...]. Copie un peu de temps en temps, et de plus en plus. Exécute une copie, chaque jour, car j'ai besoin de toi pour écrire des livres ici... » Matheos est un apprenti scribe et doit s'exercer chaque jour à recopier des livres saints. Peut-être était-ce même une activité pour certains auditeurs autorisés à travailler de leurs mains. Ici, Matheos semble plutôt être un futur candidat à une responsabilité d'élu dans une communauté manichéenne. On apprend, par ailleurs, que Matheos est aussi encouragé à apprendre le latin au-delà du grec et du copte, et qu'il est censé exécuter une série de tâches pour l'élu auprès duquel il a été envoyé afin de l'accompagner.

Voici encore deux exemples de textes liturgiques grec et copte tirés de cette découverte :

Le P. Kellis grec 91

C'est un feuillet d'un autre codex miniature, pratique à emporter en voyage dans une poche et facilement dissimulable, en cas de rencontres imprévues (GARDNER, p. 132-136, Jean-Daniel Dubois [trad.]). Son auteur invoque la figure du Sauveur et l'implore de ses grâces :

Je te rends gloire,
Ô Logos premier-né,
Père de l'homme intelligent,

Mère de la vie,
Premier apostolat,
Splendeur des luminaires,
Notre Esprit saint,
Sel de l'Eglise,
Timonier de la bonté

Rends-nous dignes d'être parmi tes fidèles,
Ceux qui sont justifiés en toi,
Renouvelés en toi,
Rendus parfaits en toi,
Exaltant en toi,
Sanctifiés en toi,
Prenant leur sobriété en toi,
Et se hâtant vers toi.

Le P. Kellis copte 1 B

C'est une prière à la figure de l'Homme primordial, une sorte d'Adam céleste qui a accepté de combattre la guerre primordiale entre le royaume de la lumière et celui des ténèbres (GARDNER, p. 57-58, Jean-Daniel Dubois [trad.]). Cette figure symbolise l'activité ultérieure du Sauveur quand il viendra sauver l'âme d'Adam ou de tout manichéen.

Toute gloire soit à Toi et à ton Père.
Ô Premier-Né, Grand Homme primordial, celui
qui est venu de la Mère de [la Vie] grâce
au conseil de tous les éons de la
lumière. Il s'est livré [en descendant] sur la terre
de la ténèbre jusqu'à ce qu'il [lie] toutes les [puissances]
de la mort. Ses cinq
fils bénis il les livra
au nom des éons de l'immortalité.
L'air, le vent, la lumière,
l'eau et aussi [les charbons] de feu
... jusqu'à ce qu'il extirpe la mort
de son lieu.

Il existe bien d'autres textes encore à découvrir parmi les documents issus de cette fouille manichéenne de l'oasis de Kellis. Malheureusement pour nous, les grands textes doctrinaux n'ont pas été laissés sur place quand les manichéens ont abandonné le site. Ils ont dû emporter leur bibliothèque avec eux. Mais le nombre de textes documentaires, grecs et coptes, permet déjà un certain nombre d'hypothèses sur leur mode de vie et sur les relations qu'ils ont pu entretenir avec les autres habitants de l'oasis. La

maison manichéenne n° 2 devait abriter un sympathisant du manichéisme qui avait quelques moyens financiers ; il a pu être un maître d'école et un personnage de la vie publique. Dans cette maison, on a retrouvé des exercices d'écriture mais aussi le plus ancien codex grec sur papyrus connu, du rhéteur Isocrate, qui servait à faire apprendre la rhétorique dans les écoles de l'Antiquité. Ainsi, en plein désert, des ascètes manichéens ont continué à vivre leur religion, loin de la capitale et des tracasseries administratives de l'administration impériale. La documentation de Kellis complète fort heureusement l'immense travail de commentaires en cours effectué sur les documents manichéens retrouvés au Fayoum. Il faudrait souhaiter que d'autres textes encore puissent ressurgir des sables du désert pour que l'on puisse collecter de nouvelles pièces du puzzle sur l'histoire du manichéisme égyptien.

QUATRIÈME PARTIE
L'ÉGYPTE MUSULMANE

L'ALCHIMIE EN ÉGYPTE ISLAMIQUE

Pierre Lory

L'alchimie est une science dont les origines comme les finalités restent encore largement objets de débat, et pour part encore bien mystérieuses. Quant à ses origines, il est clair qu'elle est née dans l'Égypte hellénique, c'est là qu'apparaissent les premiers textes faisant allusion à la transformation des métaux. Toutefois, la datation de ces textes n'est pas très sûre : certains la situent un siècle avant l'ère chrétienne, d'autres un siècle après. Leur portée n'est pas limpide non plus, le discours volontairement obscur, ésotérique de ces fragments ne permet pas des repérages très aisés. Les historiens discutent quant au milieu d'origine de ces textes : celui d'artisans métallurgistes de l'Égypte ancienne (Marcellin Berthelot) – ou bien de prêtres d'époque hellénique (Edmund O. von Lippmann) – ou encore le travail de gnostiques juifs et chrétiens (Ingeborg Hammer-Jensen, Ingolf Vereno). Les textes, qui sont nos seuls indices, se réclament d'enseignements attribués à Hermès, Thot ou Agathodaimon, mais aussi d'autorités grecques comme Démocrite, ou perses comme Zarathoustra ou Ostanès. Plusieurs enfin émanent clairement de courants gnostiques chrétiens attribués à Moïse, à Jésus, à Marie la Copte. Le premier auteur alchimique repérable, dont nous reparlerons à plusieurs reprises, est Zosime de Panopolis (début du iv^e siècle). Nous avons de lui des textes de portée nettement mystique, où l'on distingue souvent mal l'aspect technique de l'alchimie. Plusieurs auteurs ultérieurs suivent ses traces en apportant des commentaires plus philosophiques, de tendance néoplatonicienne, aux

textes plus anciens : Synésios (v. 400), Olympiodore d'Alexandrie (fin VI^e siècle), « le chrétien », Stéphanos d'Alexandrie (début VII^e siècle) enrichissent ce contenu doctrinal.

La question de la finalité de la science alchimique fait elle aussi débat. Celle-ci se présente comme une suite de procédés techniques, de recettes pour obtenir des métaux précieux à partir de matériaux plus ordinaires. Les derniers textes de tendances gnostique et / ou néoplatonicienne que nous mentionnions éclairent et brouillent à la fois cette visée simplement technique. Ils indiquent que ces opérations portaient une forte dimension mystique, celle de la transformation intérieure de l'opérateur, lequel acquerrait un savoir, un pouvoir, voire l'immortalité par le biais de ses découvertes successives dans son laboratoire. Nous allons retrouver ces caractéristiques dans l'alchimie de langue arabe qui leur a succédé.

L'invasion arabe s'effectua de façon rapide entre 639 et 642 et s'avéra vite définitive. Les occupants byzantins étaient fort impopulaires : ils pressuraient le pays d'impôts très lourds destinés notamment à financer les campagnes militaires dans les incessantes guerres que l'empire avait à mener. Ils persécutaient le courant théologique devenu majoritaire dans le pays, le christianisme monophysisme. La population égyptienne accepta donc assez facilement le nouveau régime musulman, celui des Omeyyades. Ceux-ci ont pour une bonne part maintenu en place l'administration locale. La population put conserver son culte, moyennant le versement d'un impôt. Elle resta majoritairement chrétienne pendant assez longtemps, notamment dans les campagnes, jusque vers le XI^e siècle environ. À noter que la langue arabe progressa rapidement au détriment du grec et du copte, y compris au sein des populations chrétiennes.

La littérature alchimique de langue arabe s'articula directement sur la tradition égyptienne de langue grecque. Il est difficile de savoir exactement comment la transmission s'est effectuée. Des traditions arabes font état d'une curiosité précoce d'intellectuels arabes pour l'alchimie, et de traductions très anciennes du grec vers l'arabe. Des historiens arabes affirment que le prince omeyyade Khâlid Ibn Yazîd (635-704), candidat malheureux au trône califal et écarté du pouvoir, passa sa retraite forcée à s'adonner à l'alchimie. Il aurait commandité des traductions auprès d'un certain Istifân, et aurait reçu l'enseignement alchimique du moine alexandrin Maryânus. Le savant turco-allemand Fuat Sezgin ira jusqu'à suggérer une date plus ancienne encore pour la transmission du savoir

alchimique vers le monde musulman : 659, date supposée de la traduction en arabe d'un traité de Zosime le Panopolitain. Toutes ces affirmations semblent en fait dépourvues de fondement historique très sûr, même si l'enseignement de « Morienus » au « roi Calid » connut une postérité en Europe latine avec le traité intitulé *Liber de compositione alchemiae* (traduction datée de 1144) qui leur est attribué. Mais elles expriment en revanche la vraisemblable précocité de l'intérêt des arabophones pour l'art d'Hermès.

Des traités difficiles à dater

Dès lors, comment pouvons-nous évaluer le passage historique de l'alchimie alexandrine à sa cousine de langue arabe ? Il est certes impossible de donner avec précision la date des premières traductions et de repérer les personnes qui en furent les initiatrices. La première phase de l'élaboration d'une alchimie de langue arabe est toutefois certainement à chercher dans l'abondante littérature pseudépigraphique en arabe dont nous disposons – et qui est elle-même bien peu de chose par rapport à l'ensemble des écrits alchimiques circulant à l'époque classique de la culture islamique. Il s'agit de traités alchimiques attribués à des auteurs présumés le plus souvent grecs : Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, Porphyre, Démocrite, ainsi que Zosime de Panopolis – et bien d'autres auteurs moins célèbres voire inconnus pour nous. Une partie importante de ces écrits pseudépigraphiques sont directement d'inspiration hermétique égyptienne. Ainsi les traités alchimiques attribués à Hermès Trismégiste comprennent dix-huit titres répertoriés à ce jour, incluant la célèbre *Table d'émeraude*, dont le texte arabe est la plus ancienne version connue – et ce sans tenir compte des quelque vingt-cinq autres textes d'« Hermès » en arabe abordant des domaines autres que l'alchimie. Nous trouvons également des traités attribués à Agathodaimon et d'autres auteurs plus difficiles à identifier. D'une facture également alexandrine sont les traités alchimiques mis sous le nom de Cléopâtre ou de Marie la Copte. Toute cette littérature pose un problème assez vaste d'évaluation. Outre la difficulté à les dater, ou même à les situer de façon approximative dans le temps, il n'est pas du tout facile de savoir si ces textes sont des traductions – il est fort rare en fait que l'on puisse identifier un original en grec – ou bien si nous avons affaire à des ouvrages écrits directement en arabe à l'époque islamique et attribués à

des personnalités de l'Antiquité. Dans de nombreux cas, il semble probable que nous ayons affaire à des textes recomposés en arabe à partir de fragments qui pourraient remonter aux premiers siècles de notre ère. Tout à fait illustratifs de cette difficulté sont deux textes étonnants à bien des égards, *Le Traité du secret* (*Risâlat al-sirr*), et *Le Grand Traité des sphères* (*al-Risâla al-falakiyya al-kubrâ*). *Le Traité du secret* qui, selon le colophon du manuscrit, aurait été découvert dans le tombeau richement décoré d'une femme d'une grande beauté (Théosébie) puis traduit en arabe à l'époque où le calife abbasside al-Ma'mûn visita l'Égypte – soit en 832 – se présente comme une lettre envoyée par Hermès de Bousiris à Amtûthâsiya – soit Théosébie, l'interlocutrice et la sœur mystique de Zosime le Panopolitain – qui lui avait demandé de lui expliquer le secret de l'art alchimique. Hermès s'exécute, et lui explique de façon suivie et didactique les différents procédés de séparation et de « mariage », de purification, de « spiritualisation » de la matière dense qui lui permettront d'aboutir à la fabrication de la Pierre objet du Désir (*al-hajar al-ma'shûq*) recherchée. *Le Grand Traité des sphères*, lui, serait également l'œuvre d'Hermès, et aurait été découvert sous une statue d'Artémis dans le temple de Dendérah. Il se présente par contre comme un dialogue entre Hermès et le grand-prêtre Uwîrûs (Osiris ?). Le grand-prêtre répond aux questions successives posées par le chercheur au sujet du travail sur les métaux, qui sont en même temps en correspondance avec les sept cieux. Hermès acquiert ainsi progressivement un savoir cosmique : comment faire revivre le « soleil » et la « lune » après leur mort – et ainsi acquérir un pouvoir proprement divin, celui de la propagation de la vie, de la prolongation de la création. Il apparaît que ces deux textes auraient été rédigés vers les IX^e-X^e siècles, et directement en arabe. Ils se situent toutefois dans un cadre égyptien clairement antique, sans allusion au christianisme. Il est évident qu'ils ont été composés à l'aide de matériaux anciens préislamiques, notamment gnostiques (Zosime ?). Les invocations au « Dieu des dieux » (*ilâh al-âliha*), à la « lumière suprême » (*al-nûr al-a'lâ*) en sont un indice. Ingolf Vereno a étudié dans le détail les nombreuses consonances de ces textes avec les croyances de l'Égypte ancienne (la libération de l'âme et son ascension par les sept cieux), ses symboles, ses fêtes saisonnières (VERENO).

Les difficultés à cerner ces deux ouvrages se retrouvent avec plus d'acuité encore dans beaucoup d'autres écrits alchimiques. Pour ne citer que quelques ouvrages édités et traduits, c'est le cas du *Kitâb Qarâtis* (*Le*

Livre de Cratès), où l'auteur (Cratès de Mellos, II^e siècle av. J.-C.) est ravi aux cieux et aperçoit Hermès sous la forme d'un magnifique vieillard. Un personnage céleste l'instruit ensuite des secrets de l'alchimie. L'ensemble est encapsulé par une introduction de « l'intendant des monnaies d'Égypte » qui présente l'ouvrage au prince Khâlid Ibn Yazîd. L'historien des sciences Julius Ruska situait la rédaction de cet ouvrage dans l'Égypte de la fin VIII^e-début IX^e siècle, peut-être effectuée par un Copte au fait de la littérature de langue grecque. De même, le *Kitâb al-Habîb* semble être une recomposition assez maladroite d'éléments antiques, incluant notamment des dialogues entre Zosime et sa disciple Théosobie et Marie (la Copte), ainsi que des paroles de Pythagore, Hermès, Agathodaimon, Platon, Âras (Horus ?). Ruska le date du IX^e siècle, ou plus tard. Des cas analogues en grand nombre pourraient être évoqués parmi les textes encore inédits, restés à l'état de manuscrits. Tous ces livres ne citent pas de noms d'auteurs alchimiques arabes : leur contenu pourrait donc remonter à des temps assez anciens.

« *Merveille, merveille, merveille...* »

L'intérêt pour l'alchimie a rapidement débordé les frontières de l'Égypte pour gagner l'est de l'Empire musulman, l'Irak et l'Iran notamment. Une littérature alchimique de langue arabe, puis persane s'y épanouit bientôt : l'immense corpus attribué à Jâbir Ibn Hayyân (VIII^e-IX^e siècle ?), les œuvres de Ibn Umayl (IX^e siècle), Tughrâ'î (mort en 1121), de 'Irâqî (XIII^e siècle), Jaldakî (mort en 1342) en offrent un témoignage éloquent, parmi bien d'autres. L'alchimie resta toutefois pratiquée en Égypte. Plusieurs textes viennent en témoigner. Notons ainsi l'attribution d'une dizaine de traités alchimiques à la grande figure spirituelle que fut Dhû al-Nûn l'Égyptien (mort v. 860). Dhû al-Nûn fut un des premiers grands mystiques musulmans, que l'on peut considérer comme l'un des fondateurs de ce qui deviendra le soufisme. D'origine nubienne, né dans la ville d'Akhmîn (Panopolis), il parcourt les déserts où il rencontre des ermites hommes et femmes, musulmans et chrétiens, des sages qui lui font comprendre que l'éternité se vit ici et dans l'instant. La tradition alchimique postérieure (notamment Ibn Umayl, IX^e siècle) cite de lui plusieurs textes en alchimie, dans lesquels il décrit comment obtenir la Pierre de la Sagesse et

le grand Élixir qui permet sa production à volonté. Il est clair que la science décrite ici possède une dimension sacrée. Cette portée spirituelle est cependant très souvent voilée sous les termes d'un ésotérisme abstrus. Un poème ésotérique connu attribué à Dhû al-Nûn l'Égyptien, commence par cet envoi complètement cryptique :

Merveille, merveille, merveille !* Voici un chat noir, et il a une queue !

Dhû al-Nûn a-t-il eu une part dans un savoir ésotérique plus ancien qu'il aurait transmis en terre d'islam ? On ne peut l'affirmer ; l'attribution à sa personne de ces traités alchimiques reste malgré tout douteuse. Le cas de mystiques alchimistes n'est cependant pas exceptionnel dans la littérature hagiographique musulmane. Le plus souvent, le saint ayant atteint les secrets de la gnose délaisse complètement le résultat matériel de son travail, cet or qui n'a à présent pas plus de valeur pour lui que de la boue.

Un autre texte alchimique important s'intitule *Les Incantations protectrices d'al-Hâkim dans la haute science alchimique*. Il est attribué au fameux calife fatimide al-Hâkim bi-amr Allâh (disparu en 1020), qui fut à l'origine de la religion druze. Les Druzes le considèrent comme une manifestation divine clôturant l'histoire humaine ; sa position dans la proclamation d'une doctrine ésotérique n'est toutefois pas claire. Le texte est certainement un apocryphe. À tout le moins témoigne-t-il d'une présence chiite, d'un lien réel entre l'ésotérisme pratiqué en Égypte, et le chiisme présent durant toute la période fatimide.

L'alchimie en Égypte n'a pas concerné que les chercheurs et mystiques musulmans. Des noms d'alchimistes coptes nous sont parvenus. Ainsi celui de Butrus al-Ikhmîmî (« Pierre de Panopolis », ix^e siècle ?), dont plusieurs fragments, adressés « à son fils », décrivent l'élaboration de l'Élixir. Il n'est pas à confondre avec cet Anbâ Butrus, « évêque de Atrîb et Amlîj » (xii^e-xiii^e siècle), qui a laissé un poème fameux décrivant les deux agents de l'œuvre alchimique :

Connais-tu, mon fils, une ville sans fondations* un messenger envoyé privé de parole ?
Un sceau ne cachetant aucune lettre* un arbre doté d'une bouche, de deux yeux et de dents ?

Du sang circulant, sans chair* du vin n'ayant pas été pressé au pressoir ?
Je suis plus lumineux que le soleil* mon frère est plus brillant que la lune
Pour moi, les cieux ont été créés* pour mon frère, la terre a été engendrée.
Il marche sans pieds* tu le captures sans filet
Tu l'égorges sans couteau* et le cuis sans feu

Celui qui est sage et savant* saura expliquer ces paroles.

Comment évaluer finalement la portée sinon scientifique, du moins religieuse de cette entreprise alchimique que l'Égypte a léguée au monde de langue arabe ? Il ne fait certes pas de doute que l'alchimie arabe plonge ses racines dans les textes alexandrins de langue grecque. Le terme d'art divin (*théia tékhnè*) a été traduit en arabe (*al-san'a al-ilâhiyya*), et celui de *khèmeia* simplement transposé en *al-kîmiyâ*, devenu « alchimia » dans le latin médiéval et les langues européennes. De même *xèrion*, transposé en arabe comme *al-iksîr*, est devenu « élixir » ; ou encore *ambix* devint *al-inbîq*, notre « alambic » ; et de même des dizaines de noms de substances et de procédé, car la remarque vaut pour tout le vocabulaire technique de l'art d'Hermès. La filiation est directe et profonde. De plus, nous avons vu que nous n'avons pas simplement affaire à une suite de procédés matériels par lesquels des rêveurs ou des escrocs espéraient obtenir de l'or, ou un métal en ayant toute l'apparence, et ce dans le seul but de s'enrichir. En fait, tout comme la tradition alexandrine, l'alchimie de langue arabe est articulée en son essence sur une mystique et sur une gnose. La purification du métal vil (plomb, étain) en or et en argent est mise en parallèle voire identifiée à la transformation de l'âme humaine en une entité spirituelle immortelle. C'est ce lien subtil que Carl Gustav Jung avait discerné et analysé dans plusieurs de ses œuvres : à savoir que, en alchimie, l'opération que le travailleur (*artifex*) effectue et crée dans son laboratoire se produit simultanément en lui-même également. En ce sens, on peut considérer que l'alchimie de langue arabe constitue bel et bien une continuation directe de l'antique recherche des laborantins d'Alexandrie ou de Panopolis.

LE SOUFISME ÉGYPTIEN

Éric Geoffroy

Par sa longue tradition spirituelle et philosophique, et les multiples courants qui y sont nés ou l'ont traversée, l'Égypte fut-elle un terrain particulièrement fertile pour accueillir et voir se développer le soufisme ? Il faut ici, au préalable, rappeler que le soufisme (*tasawwuf*) est par essence la voie spirituelle, intérieure, de l'islam. Au VII^e siècle, cette nouvelle religion s'est immédiatement incarnée dans l'histoire, au sens où elle s'est implantée sur des terres où prévalaient d'autres substrats religieux ou philosophiques. Pendant plusieurs siècles, et parfois jusqu'à nos jours, ces différents substrats se sont maintenus et ont coexisté avec l'islam, qu'il s'agisse du mazdéisme iranien, du néoplatonisme alexandrin ou du christianisme oriental.

Certains orientalistes en ont trop hâtivement déduit que le soufisme était d'origine exogène, non islamique. Comment une spiritualité aussi riche, aussi universaliste, pouvait-elle émaner de « la religion de Mahomet » ? Les orientalistes rivalisèrent pour trouver, qui une source chrétienne, qui une source hindoue, qui une source hellénistique à la mystique musulmane. Louis Massignon (1883-1962), dans une étude déjà ancienne qui reste une référence, a réfuté une à une ces allégations, mettant en évidence le caractère foncièrement coranique du soufisme (MAGNIGNON, *Essai sur les origines du lexique*, p. 104). Dans sa célèbre thèse, *La Passion de Hallâj*, il reconnaissait qu'« il y a dans le Coran les germes réels d'une mystique, germes susceptibles d'un développement autonome, sans

fécondation étrangère » (MASSIGNON, *Passion*, III, 21). Par la suite, les islamologues ont exploré un grand nombre de textes inédits de la littérature soufie et approfondi leur connaissance de l'œuvre des maîtres : leurs travaux confirment les intuitions de Massignon.

Que la philosophie de Philon d'Alexandrie (I^{er} siècle apr. J.-C.) ou encore le néoplatonisme de Plotin (III^e siècle apr. J.-C.) aient nourri indirectement la métaphysique et la cosmologie soufies, qu'un comportement de type ascétique ait été stimulé par l'exemple des ermites chrétiens, que certaines méthodes initiatiques du soufisme oriental se soient développées au contact des yogis indiens ou des moines bouddhistes, c'est fort probable, et même logique. Mais cela n'entame pas l'islamité du soufisme.

Si l'on veut cerner le rôle historique de l'Égypte dans le développement du soufisme, il ne faut pas perdre de vue que celui-ci a connu son éclosion majeure en Irak, au IX^e siècle. D'autres foyers spirituels ou initiatiques se sont développés simultanément ou par la suite, mais ils sont souvent redevables de « l'école de Bagdad » (représentée par Junayd, Hallāj, Shiblī, etc.). Le soufisme égyptien n'apparaît qu'en filigrane au cours des premiers siècles – si l'on excepte quelques personnalités telles que Dhû l-Nûn al-Misrî – et ce n'est qu'au XII^e siècle, au moment de l'apparition des voies initiatiques, ou « confréries », qu'il va compter dans le paysage du *tasawwuf* global.

Le mystérieux sens des hiéroglyphes

Dans le cas de l'Égypte, la question des origines se pose à deux niveaux diachroniques : la période égyptienne pharaonique, et celle de l'Antiquité tardive, marquée par l'influence néoplatonicienne, particulièrement à Alexandrie. Concernant la période pharaonique, il se dit ici et là – même dans les milieux orientalistes – que les sciences ésotériques des anciens Égyptiens auraient davantage influencé le soufisme musulman que le christianisme copte. Il existe quelques indices écrits allant en ce sens, mais ils sont d'évidence rarissimes : un fidèle monothéiste – soufi ou non – ne pouvait ouvertement revendiquer un héritage religieux antique. La trace la plus sûre que nous ayons de réminiscences pharaoniques dans le soufisme égyptien se concentre sur le personnage de Dhû l-Nûn al-Misrî (mort v.

860). Originaire du sud de l'Égypte (Akhmîn), il aurait été un des premiers à ordonner les stations initiatiques (*maqâmat*) qui jalonnent la Voie soufie. Mais on lui attribue également d'avoir eu connaissance du sens mystérieux des hiéroglyphes (*al-qalam al-birbâ'î*) et de la science alchimique des anciens Égyptiens (GRIL, 453). Il est intéressant de relever qu'on lui impute par ailleurs d'avoir été le premier soufi à introduire la philosophie néoplatonicienne dans le *tasawwuf*, ce qui lui valut un moment d'être accusé d'hérésie. Des soufis plus tardifs (XIII^e siècle), également originaires du sud du pays, semblent avoir été très versés dans les sciences occultes anciennes : ils auraient détenu des connaissances alchimiques et astrologiques que leur conférait « la science des temples » (*'ilm al-barâbi*) (GRIL, *ibid.*).

Il faut maintenant faire la part du « patriotisme religieux » (MAYEUR-JAOUEN, p. 36) – pour ne pas dire du chauvinisme – des Égyptiens contemporains. Catherine Mayeur-Jaouen remarque avec justesse combien s'est installé chez eux le mythe confortable des origines pharaoniques (*ibid.*, p. 33). Sa remarque se concentre sur les pèlerinages très populaires qui célèbrent les saints musulmans d'Égypte (*mouled* en dialecte égyptien). À titre d'exemple, le grand *mouled* de Tanta a été créé à la fin du XIII^e siècle sur le sanctuaire d'Ahmad al-Badawî (– 1276), soufi extatique érigé avec le temps en « saint patron de l'Égypte ». Or, pour certains auteurs il serait la métamorphose islamique du pèlerinage de Shoo, le dieu de Sebennytyos, ou encore de celui de Bubastis à la déesse Bastet (MAYEUR, p. 34). Voici encore que les petits mausolées de saints inconnus, dans le vieux Caire comme dans la campagne égyptienne, concrétiseraient des résurgences de la légende d'Isis et d'Osiris : ces mausolées sont tous nommés *Sîdî al-Arba'in* – « le Saint Quarante » ; or, selon la légende, « Seth, le dieu du mal, a tué Osiris et a découpé son corps en quarante morceaux qu'il a enterrés dans un endroit de la Vallée ». C'est du moins ce que prétend l'écrivain et journaliste contemporain Gamal Ghitany (MAYEUR-JAOUEN, p. 63). La tradition soufie des quarante saints ou *abdâl* est pourtant bien connue, et présente dans tout le monde musulman. Il faut donc user de la plus grande prudence face à cette revendication de l'héritage pharaonique, bien qu'il réponde à une certaine réalité.

Qu'en est-il maintenant de l'influence de l'Antiquité tardive, principalement néoplatonicienne, sur le soufisme égyptien ? Le problème, ici, est autre, car, s'il est sûr que le gnosticisme alexandrin, notamment, a

laissé une empreinte dans la mystique musulmane, celle-ci est trop diffuse dans le soufisme global pour qu'on en repère un effet accentué dans l'Égypte musulmane. Ibn 'Arabî (1165-1240), soufi andalou ayant vécu la période de maturité de sa vie à Damas, a été certainement plus perméable à cette influence que n'importe quel soufi égyptien. En tout état de cause, les soufis, même lorsqu'ils reprennent des « matériaux » philosophiques ou gnostiques antiques, se les réapproprient en leur donnant une teneur initiatique (CHITTICK, p. XVIII).

Les confréries soufies, des réseaux de solidarité

Jusqu'au début du XIII^e siècle, le foyer prédominant du soufisme reste l'Irak – au moins dans l'esprit des adeptes du *tasawwuf*. Pourtant, notamment sous l'effet de la pression mongole, l'impulsion initiatique vient de plus en plus du Proche-Orient, lui-même fécondé par l'Occident musulman. De nombreux musulmans occidentaux, en effet, se fixent en Égypte notamment, après avoir accompli le pèlerinage à La Mecque. À ce facteur traditionnel s'ajoute désormais la *Reconquista* catholique qui chasse les musulmans d'Espagne. Le bon accueil réservé par les Ayyoubides aux ulémas et soufis étrangers favorise également l'émergence d'une culture islamique très riche en Égypte et en Syrie. La tête de pont des soufis occidentaux en Orient est Alexandrie. De là, 'Abd al-Razzâq Jazûlî (mort en 1198), disciple du grand Abû Madyan (Maghreb, mort en 1198), diffuse la voie le long de la vallée du Nil, sur la route du pèlerinage. Deux de ses successeurs y sont encore vénérés comme saints patrons, le Marocain 'Abd al-Rahîm (592-1196) à Qena, et l'Égyptien Abû al-Hajjâj – ou Abû l-Haggâg – (mort en 1244) à Louqsor.

Depuis le XII^e siècle, le soufisme s'est de plus en plus structuré en voies initiatiques (*tarîqa*), grandes familles spirituelles qui se cristallisent autour d'un maître éponyme. Celles que nous appelons « les confréries soufies » vont dès lors créer des réseaux de solidarité à la fois spirituelle et sociale, et devenir quasiment un phénomène de masse. Le développement des confréries au pays du Nil est favorisé par la stabilité du régime mamelouk. Celui-ci succède à la dynastie ayyoubide en 1250 et maintient sa domination sur l'espace syro-égyptien jusqu'à la conquête ottomane, en 1517. Il reprend des Ayyoubides la défense d'un islam sunnite à la fois musclé vis-à-vis des ennemis extérieurs, et ouvert à la mystique. Après le

sac de Bagdad par les Mongols en 1258, le centre de gravité du monde musulman se déplace vers Le Caire.

Ibn ‘Arabî lui-même s’inscrit dans ce flux d’Occidentaux émigrés en Orient. S’il ne fonde aucune voie particulière, il transmet une influence initiatique, liée à son œuvre, qui traverse les siècles. Parallèlement, sa doctrine pénètre en profondeur la plupart des ordres à partir de la fin du XIII^e siècle, mais pas toujours de manière explicite. Autre Andalou dont l’itinéraire spirituel s’accomplit au Proche-Orient, Ibn Sab’în (mort v. 1270) n’est pas uniquement un métaphysicien le plus souvent incompris. Il fonde une voie dont la règle prône le détachement et la vie errante. Successeur d’Ibn Sab’în en Égypte, l’Andalou Shushtarî (1212-1269) est surtout connu pour ses poèmes mystiques.

Mais concentrons-nous maintenant sur les voies qui ont marqué le soufisme égyptien à l’époque médiévale. Par l’ampleur qu’elle va prendre hors de l’Égypte, la principale est sans conteste la *Shâdhiliyya*.

La Shâdhiliyya dans la vallée du Nil

Un Marocain va transformer en profondeur le soufisme égyptien : Abû l-Hasan al-Shâdhilî (v. 1197-1258). Prenant sa source au Maroc, la *Shâdhiliyya* s’enracine profondément en Égypte avant de se répandre dans une grande partie du monde musulman. Elle reste à ce jour, dans ses différentes ramifications, l’une des grandes voies du soufisme. Après avoir été chercher le Pôle spirituel de son temps en Orient, Abû al-Hasan Shâdhilî le trouve près de chez lui, dans le Rif marocain, en la personne de ‘Abd al-Salâm Ibn Mashîsh (1163-1228). Cet ermite, dont le sanctuaire au sommet d’une montagne est toujours un lieu de pèlerinage, s’inscrit dans la lignée d’Abû Madyan. Certains le considèrent d’ailleurs comme le véritable initiateur de la *Shâdhiliyya*, laquelle prend rapidement la relève de la Madyaniyya en Égypte et au Maghreb.

Ibn Mashîsh prédit à son disciple une grande destinée en Orient :

Ô ‘Alî, va en Ifrîqiya [Tunisie actuelle], et habite là-bas un lieu qui s’appelle Shâdhila, car Dieu t’a nommé « al-Shâdhilî ». Après cela, tu iras à Tunis où tu seras malmené par le pouvoir en place. Ensuite, tu te rendras en Égypte où tu hériteras de la fonction de Pôle (IBN AL-SABBÂGH, p. 23).

La première étape est donc l'Ifrîqiya : Abû al-Hasan pratique la retraite dans les montagnes situées entre Tunis et Cairouan, près de Shâdhila. Le nom de Shâdhilî viendrait de ce village, mais le saint lui donnait cette signification spirituelle : « Celui qui s'est détourné du monde [*shâdhdh*] pour se consacrer à Moi [*lî*]. » La popularité d'Abû al-Hasan à Tunis lui attire la vindicte des juristes. Laissant en cette ville un foyer spirituel toujours actif, il va s'établir à Alexandrie en 1244. Le sultan ayyoubide d'Égypte se montre bienveillant à l'égard de son hôte, et lui octroie dans la capitale du delta une tour de l'enceinte. Au XIII^e siècle, Alexandrie dispose d'atouts évidents, qui attirent notamment les musulmans d'Occident. Pour al-Shâdhilî comme pour d'autres soufis avant lui, la ville devient une escale définitive. Se rendant presque chaque année dans les Lieux saints de l'islam, il descend toute l'Égypte puis traverse la mer Rouge. Il suscite ainsi nombre de disciples et irrigue spirituellement la vallée du Nil. Il meurt lors de l'un de ces voyages, en 1258, dans le désert qui borde la mer Rouge. Cette date est aussi celle de la chute de Bagdad sous les coups des Mongols : le centre vital du monde musulman, on l'a vu, se déplace vers l'Égypte, où le calife abbasside déchu est accueilli par les mamelouks.

Le successeur d'al-Shâdhilî, l'Andalou Abû l-'Abbâs al-Mursî (1219-1287), ne cesse à son tour de parcourir le pays du Nil pour former des disciples et délivrer le message de la *Shâdhiliyya* naissante ; grâce à son orthodoxie foncière, celui-ci reçoit un écho très favorable dans le milieu des ulémas. Al-Mursî meurt à Alexandrie en 1287, et les mosquées qui furent édifiées sur sa tombe et celles de quelques disciples majeurs en bord de mer sont un des hauts lieux de la vie religieuse en cette ville.

Le troisième maître de la *Shâdhiliyya*, Ibn 'Atâ' Allâh (entre 1250 et 1260-1309), est un natif d'Alexandrie. Âgé de dix-sept ans, alors qu'il étudie les sciences religieuses, il rencontre al-Mursî, ce qui bouleverse sa vie. Par la suite, il garde ce double profil de savant ('*âlim*) et de soufi : au Caire, il enseigne conjointement le droit (*fiqh*) et le soufisme (*tasawwuf*), confortant ainsi l'ancrage de la *Shâdhiliyya* chez les ulémas. Son souci de la pédagogie spirituelle lui acquiert une grande audience, et son œuvre écrite, qui formule la doctrine de cette voie, dépasse bientôt les seuls milieux shâdhilis ou même soufis pour rayonner dans le monde musulman. Bien qu'une branche alexandrine ait continué à fonctionner en parallèle, la

Shâdhiliyya prend dès lors son essor depuis la grande métropole islamique qu'est devenu Le Caire.

Shâdhilî enseigne le dépouillement intérieur et la concentration sur Dieu seul par la vertu du *dhikr*. Réprochant toute attitude ostentatoire (dans l'habit, les états spirituels, les miracles...), il demande au disciple de se fondre dans la société. L'adhésion à la Loi et au modèle du Prophète (*Sunna*) est pour lui une condition préalable au cheminement initiatique. Ces traits expliquent l'ancrage de la *Shâdhiliyya* dans le milieu des ulémas. Soucieux d'aller à l'essentiel, Shâdhilî conceptualise peu son expérience de la sainteté, mais l'influence de la doctrine d'Ibn 'Arabî ira grandissante dans sa voie.

Ni lui ni son successeur Abû l-'Abbâs Mursî n'ont laissé d'ouvrages, mais l'efficacité spirituelle de leurs oraisons (*hizb* ; pl. *ahzâb*) est reconnue au sein de la voie. Le troisième maître, Ibn 'Atâ' Allâh, transmet et développe leur enseignement dans une œuvre qui se diffuse dans tout le monde musulman. Ses *Sagesses* (*Hikam*) proposent sous forme de sentences lapidaires une pédagogie initiatique s'adressant directement à l'âme-conscience du disciple, ce qui explique les nombreux commentaires dont elles ont fait l'objet. *Les Touches subtiles de la grâce* (*Latâ'if al-minan*), quant à elles, représentent le testament spirituel d'Ibn 'Atâ' Allâh, et le texte doctrinal de référence de la *Shâdhiliyya* (IBN 'ATÂ' ALLÂH).

Voici comment Ibn 'Atâ' Allâh décrit sa rencontre, dans sa jeunesse, avec son maître spirituel, Abû al-'Abbâs Mursî. Quelqu'un, qui se défiait des cheikhs soufis et était hostile à l'islam mystique, dénigra Abû al-'Abbâs Mursî. Le jeune Ibn 'Atâ' Allâh réagit ainsi :

La raison de ma rencontre avec lui fut la suivante. Après l'âpre discussion qui eut lieu entre le disciple et moi, je me dis à moi-même : « Pourquoi n'irais-tu pas voir cet homme ? Celui qui détient la vérité a des signes qui le manifestent. » J'allai donc à une de ses séances, et le trouvai en train de parler des différents « instants spirituels » (*anfâs*) que Dieu a demandé à l'homme d'expérimenter. « Il y a d'abord la soumission (*islâm*), disait-il, puis la foi (*îmân*) et enfin la recherche de l'excellence (*ihsân*). Tu peux également formuler cela ainsi : le premier "instant" est l'acte d'adoration (*'ibâda*), le deuxième la servitude (*'ubûdiyya*) et le troisième la servitude absolue (*'ubûda*). Tu peux encore dire comme ceci : le premier est la Loi (*sharî'a*), le deuxième la Réalité (*haqîqa*), et le troisième la réalisation intérieure (*tahaqquq*) de cette Réalité. » Il poursuivait toujours en ponctuant son discours de : « Si tu veux, tu peux dire ainsi », « Si tu veux, tu peux formuler cela ainsi »... Mon esprit en fut totalement ébloui. Je compris que cet homme puisait sa science dans l'Océan divin, et qu'il recevait un influx seigneurial.

C'est ainsi que Dieu chassa de moi la réprobation que je nourrissais jusqu'alors pour ce cheikh. Je revins à la maison dans la soirée, mais quelque chose en moi m'empêcha de

me retrouver en famille comme je le faisais habituellement. J'éprouvais un sentiment étrange que je ne savais définir. Je me réfugiai dans la solitude, pour contempler le ciel, les astres et toutes les merveilles que Dieu, dans Sa Toute Puissance, a créées. Cette méditation m'amena à retourner chez le cheikh. Dès que je fus introduit auprès de lui, il se leva et me fit un accueil si chaleureux que j'en fus gêné ; je ne me sentais pas digne d'être reçu d'une telle façon. Les premiers mots que je lui adressai furent :

— Maître, je t'aime !

— Que Dieu t'aime comme tu m'aimes ! poursuivit-il.

Puis je lui fis part de mes préoccupations et de mes peines. Voici ce qu'il me dit :

— Dans sa relation avec Dieu, le fidèle expérimente quatre « états » (*ahwâl*), pas un de plus : la faveur, l'épreuve, l'obéissance et la désobéissance. Si Dieu t'octroie Sa faveur, Il exige de toi l'action de grâces. S'Il te soumet à l'épreuve, Il te demande d'être endurant. Goûtes-tu l'obéissance, Il veut que tu reconnaises le bienfait qu'Il t'a par là accordé. Si par contre tu es dans la désobéissance, Il exige de toi que tu demandes pardon.

Lorsque je quittai le cheikh, ce fut comme si mon désarroi et ma tristesse étaient un habit dont je me serais dévêtu. Quelque temps plus tard, je le revis et il me demanda comment j'allais.

— J'ai beau traquer en moi le moindre trouble, je n'en trouve pas la trace, lui dis-je.

— Persévère ! me répondit-il, car ainsi tu feras autorité dans les deux voies.

Par « les deux voies », il entendait celle de la Loi – ou de la science exotérique –, et celle de la Réalité – ou de la science ésotérique¹.

L'Ahmadiyya, une Voie pour les milieux populaires

Le profil spirituel d'Ahmad al-Badawî est à l'opposé de celui d'al-Shâdhilî. Né lui aussi au Maroc, il regagne le Hedjaz avec sa famille, dont celle-ci est originaire. Une aura de sainteté accompagne déjà le jeune homme qui, depuis son enfance, voile par deux pièces d'étoffe « l'éclat trop aveuglant dont la lumière divine a irradié sa face » (MAYEUR-JAOUEN, p. 192). En 1237, suite à des séjours spirituels en Irak, il se fixe à Tanta, dans le delta du Nil, et s'installe sur une terrasse jusqu'à la fin de ses jours. Ses disciples seront d'ailleurs appelés « les compagnons de la Terrasse » (*al-sutûhiyyûn*) et sa voie a pour nom à l'origine la *Sutûhiyya*. L'élection d'un tel lieu de vie reflète le caractère extatique du personnage : Badawî est un « ravi en Dieu » (*majdhûb*) qui se soucie peu des codes humains. Son apparence mystérieuse et les contours flous de sa vie expliquent qu'une légende dorée, assez tardive, l'ait érigé en saint patron de l'Égypte (MAYEUR-JAOUEN, *ibid.*). À la différence de la *Shâdhiliyya*, voie citadine, l'*Ahmadiyya* touche davantage les milieux ruraux et les couches populaires.

Ce n'est pas à Ahmad al-Badawî qu'il faut attribuer la fondation de sa voie, l'*Ahmadiyya*, mais à son disciple 'Abd al-'Âl (mort en 1333). Des groupes élus et des individus très divers se réclament par la suite de

Badawî. Sa voie étant teintée d'une forte égyptianité, elle ne connaît pas une grande extension hors du Proche-Orient.

Un autre courant florissant, la Burhâniyya

Il en va de même pour la *Burhâniyya* (ou *Burhâmiyya*). Égyptien de souche, Burhân al-Dîn Disûqî (mort en 1288) s'affilie à plusieurs voies, dont l'*Ahmadiyya*, puis reçoit la permission de fonder sa propre *tarîqa*. On sait peu de chose sur sa vie, mais il laisse, à la différence de Badawî, un enseignement écrit. Vers le ^{xv}^e siècle, il se trouve intégré aux « quatre Pôles » spirituels que la tradition égyptienne assigne à ce bas monde : il figure à côté des Irakiens Jîlânî et Rifâ'î et de l'Égyptien Badawî. Sa voie est aujourd'hui florissante en Égypte et au Soudan.

¹. *La Sagesse des maîtres soufis de Ibn Atâ Allâh*, Éric Geoffroy (trad.) © Éditions Grasset et Fasquelle, 1998.

LE NOMBRE DES ÂMES ET LES MATHÉMATIQUES DE L'INFINI

Michel Cazenave

En soi, la vieille religion d'Osiris posait un redoutable problème : si les humains, après la pesée fatidique de leur cœur en regard de la plume de Maât, gagnaient le bienheureux *Amenti*, et si leurs « âmes » vivaient à jamais, concurremment à leurs corps embaumés, on devait bien penser que, leur nombre augmentant peu à peu sans cesse, ce dernier allait tendre vers l'infini.

Question si grave qu'elle va peu ou prou se poser dans tous les cultes à mystère, et surtout, évidemment, dans les religions où était promis un salut dans l'au-delà.

Question récurrente, de ce fait – aussi bien dans l'islam que dans la chrétienté médiévale.

Or, comment y répondre si l'on s'en tenait classiquement aux leçons d'Aristote, pour lesquelles existait seul l'infini en puissance, mais non point l'infini en acte – autrement dit un infini réalisé, fût-ce dans la pensée divine ?

Il est étrange de constater que la réponse à ce problème – aussi bien en Occident, au XIX^e siècle, avec le grand mathématicien que fut Georg Cantor, que dans l'aire musulmane, avec celui que l'on connaît sous le nom complet d'Abu'l Hasan Thabit Ibn Qurra al-Harrani, qui vécut au IX^e siècle de notre comput – a été proposée par des penseurs qui, tous les deux, s'inscrivaient dans une tradition qui, d'une façon ou d'une autre, avait à voir avec

l'Égypte – ou du moins, avec la façon dont on la reconstruisait imaginativement et dont on se réclamait d'elle.

Serait-ce que, dès qu'on croit profondément à l'existence d'une « sphère du divin », il existerait des questions auxquelles on ne saurait échapper ?

Toujours est-il que Cantor, l'inventeur de la théorie des ensembles et de ce « transfini » qu'il définit dans une lettre à Kronecker comme un « infini relatif » par rapport à l'« infini absolu » que serait Dieu (*Infinitum absolutum sive Deus*), se montrait, on le sait aujourd'hui après le dépouillement de sa correspondance, très au courant des thèses de l'occultisme de son époque, et particulièrement de la Rose-Croix de son siècle dans son accointance rêvée avec les antiques leçons de l'Égypte, cependant que Thabit – d'origine sans doute sabéenne, c'est-à-dire marqué par toute la philosophie néoplatonicienne et néopythagoricienne comme elles s'étaient développées selon le « versant égyptien » de la réflexion de Plotin à la suite des fameux *Mystères d'Égypte* de Jamblique, et comme elles avaient été professées à Alexandrie par Théon de Smyrne puis sa fille Hypatie avant que des anachorètes chrétiens ne réservent à cette dernière le sort que nous savons grâce aux paragraphes de Socrate le Scolastique – cependant que Thabit, donc, avant de gagner le Bagdad des califes abbassides, avait d'abord rédigé en syriaque un traité sur les *Institutions d'Hermès*... cet Hermès tellement grand qui nous renvoie, une fois de plus, à la capitale intellectuelle du monde antique sur le déclin, et à ce delta du Nil d'où s'éploya la pensée des siècles durant.

Serait-ce pour rien, d'ailleurs, que Thabit fut l'un des premiers traducteurs en arabe des *Éléments* d'Euclide, de même qu'il fit connaître dans sa culture plus que naissante, *L'Introduction arithmétique* de Nicomaque de Gérase, le traité sur *La Sphère* d'Archimède ou plusieurs des livres des *Sections coniques* d'Apollonius ?

Après Plotin, né en Égypte, qui avait vaguement pressenti un « infini actuel » ; après Proclus (lointain élève de Jamblique), qui l'avait déjà plus que « subodoré », Thabit va apporter réponse à cette question lancinante des rapports de l'éternité sans rivage – c'est-à-dire de Dieu – avec les âmes singulières des simples humains que nous sommes, en mettant sur pied, précisément, une notion qui paraissait jusque-là parfaitement hétérodoxe.

Et on voit bien, sur ce point, comme Thabit s'oppose à quelqu'un comme al-Kindî, pour qui l'infini actuel ne pouvait en aucun cas exister (al-Kindî écrit ainsi par exemple dans son *Épître sur la finitude* : « Une partie d'un infini est finie et ce qui est égal en quantité à un fini est fini. Alors, ce qui possède l'infinitude la moins grande serait fini-infini, ce qui est absurde », faisant référence de la sorte au problème que nous connaissons bien maintenant d'infinis équipotents et pourtant non semblables). Ce à quoi va s'opposer Thabit en distinguant le « nombré » du « nombrant » – et en quoi il annonce justement les réflexions de Cantor sur la différence entre *Zahl* comme nombre abstrait et *Anzahl* comme nombre concrètement réalisé (voir particulièrement de cet auteur ses *Fondements d'une théorie générale des ensembles transfinis*).

Prenons un exemple pour bien nous faire comprendre. Soit la suite des nombres entiers : 1, 2, 3... jusqu'à l'infini. Et soit les carrés de ces nombres entiers : 1, 4, 9... jusqu'à l'infini eux aussi. Qui ne voit que l'ensemble des carrés est « égal » à celui des entiers, puisqu'ils sont tous les deux infinis, et qui ne voit pourtant que cet ensemble est, par constitution, inférieur à celui des entiers ?

C'est la position même de Thabit telle qu'elle nous est parvenue grâce à son disciple d'obédience chrétienne, Abu Musa 'Isa Ibn Usayyid – et telle qu'on la trouve, notamment, dans *Fihrist (Le Catalogue)* du bibliographe Ibn al-Nadim (je me permets ici de reprendre la traduction effectuée par Tony Lévy dans ses *Figures de l'infini*, d'après le manuscrit conservé au British Museum) :

Nous l'avons aussi questionné au sujet de la proposition dont font usage beaucoup de commentateurs, à savoir : l'infini ne peut être plus grand que l'infini. (Dans ce cas) aussi, il nous a fait comprendre la fausseté de (cette proposition) par (l'exemple du) nombre. Car le *nombre* en soi est infini et les *nombres pairs* pris en eux-mêmes sont infinis et de même pour les (*nombres*) impairs. Or ces deux catégories sont égales et chacune d'elles est la moitié du nombre dans sa totalité. Leur égalité [...] se montre à partir de ce que, de deux nombres successifs, l'un est pair et l'autre impair. Que le nombre (dans sa totalité) soit le double de chacune d'elles, [...] se montre à partir de ce qu'elles sont égales et qu'elles l'épuisent (le nombre dans sa totalité) et qu'il ne contient aucune partie en dehors d'elles. Chacune d'elles est donc la moitié du nombre.

Or, le même problème se pose pour le nombre des âmes singulières dans la connaissance que pourrait en avoir Dieu, dans la mesure où cette « chose universelle » qu'est l'âme est constituée dans son ensemble par

toutes ces existences « spécifiées et particulières » que sont les âmes des êtres humains.

Il peut donc y avoir une infinité d'âmes humaines, dont le nombre peut aller en croissant – et dont Dieu a une connaissance à la fois globale et singulière – sans qu'il y ait là la moindre contradiction, dès le moment qu'on a posé que Dieu était « conscient » de toutes les particularités. Comme il est rapporté de Thabit : « Dans la réponse qu'il a rédigée à la question qu'on lui a posée sur le problème des âmes, à savoir : sont-elles finies ou non ? Thabit a dit : “Je m'étonne de celui qui dit que Dieu, qu'Il soit béni et exalté, n'a pas connaissance des particuliers mais qu'il ne connaît que les universaux” », et dans le même texte : « Les choses universelles sont des choses infinies et [Dieu] les connaît dans leur totalité, simultanément, en acte. [...] Il est donc permis qu'une chose existe, en acte, infinie en nombre. Et si cela est permis, alors il n'est pas impossible qu'il en soit ainsi pour les âmes. »

Des rapports de la théologie, pour ne pas dire d'une « théologie mystique », avec les mathématiques...

Mais Proclus avait plus qu'ouvert la voie dans sa *Théologie platonicienne*, et on constate que ce sont les mêmes questions qui vont faire, quelques siècles plus tard, « bouillir » les milieux chrétiens avec Jean de Ripa, qui osera soutenir que le vide sans fin est plein de la présence divine qui l'excède pourtant infiniment (l'intuition est la même, toutes proportions gardées, que l'« infini absolu » de Cantor vis-à-vis de cet *Infinitum relativum* que serait le transfini – et auquel, en tant qu'humains, nous avons seuls accès), ou avec les œuvres de ces singuliers penseurs que furent Robert Grosseteste ou Grégoire de Rimini...

Évidemment, nous ne prétendons pas ici que Thabit aurait frayé la voie à Cantor, ou que, d'une façon ou d'une autre, il l'aurait annoncé : il est affronté aux problèmes de son époque, et c'est à ceux-là qu'il répond.

Il n'empêche que chacun d'eux nourrit un vrai rapport avec l'Égypte (qu'elle soit réelle par voie de succession intellectuelle chez Thabit, ou largement imaginaire et « reconstituée » chez Cantor), et que, chacun selon son mode, va proposer une solution à la question qui sourdait en filigrane de la « théologie osirienne » en tant que cette théologie, du moins par les attestations que nous en possédons, était la première de l'histoire à s'occuper du salut individuel – avec toutes les restrictions que nous

pouvons faire par ailleurs sur ce point, eu égard à ce que nous apprend l'histoire réelle du très antique double pays.

**L'ÉGYPTOMANIE DANS L'ISLAM
MÉDIÉVAL
PRAIRIES D'OR, ABRÉGÉ DES MERVEILLES
ET PYRAMIDES ANTÉDILUVIENNES**

Daniel De Smet

Conquise par les Arabes en 641, puis lentement islamisée, l'Égypte devint un des principaux centres culturels, politiques et intellectuels du monde musulman. Des dynasties prestigieuses s'y succédèrent : les Tulunides (868-905), les Ikhshidides (935-969), les Fatimides (969-1171) – une dynastie chiite ismaélienne –, les Ayyubides (1171-1252), les mamelouks (1252-1517) et enfin les Ottomans. Califes et vizirs ornèrent leur capitale – Misr et Fustât, bientôt englobées dans la nouvelle ville du Caire fondée par les Fatimides en 969 – de mosquées, de madrasas et de palais qui comptent parmi les joyaux de l'art islamique.

Contrastant avec l'architecture et les arts de l'islam, les monuments pharaoniques qui subsistaient en grand nombre aux abords immédiats de la capitale ne manquaient pas d'intriguer les musulmans. Leur curiosité fut éveillée par les pyramides, les temples, les tombeaux, les obélisques et les statues, souvent recouverts de scènes énigmatiques et d'inscriptions mystérieuses dont on avait depuis longtemps oublié le sens et l'histoire. À partir du x^e siècle, historiens et géographes rapportent des récits fabuleux sur l'Égypte pharaonique, faisant preuve d'une « égyptomanie » qui semble en contradiction flagrante avec l'image très négative de « Pharaon » dans le

Coran et la lutte implacable menée par Muhammad contre toute forme de paganisme et d'idolâtrie. On tentait même d'insérer les pyramides et les temples égyptiens dans l'histoire prophétique de l'islam. Des légendes antiques furent ainsi islamisées, permettant d'intégrer le patrimoine pharaonique dans le contexte culturel et religieux de l'Égypte musulmane. En outre, d'antiques superstitions païennes survécurent dans la religion populaire des Égyptiens coptes et musulmans, suscitant jusqu'à nos jours l'irritation des courants intégristes.

L'Égypte pharaonique, une terre merveilleuse

Avant l'apparition de l'égyptologie moderne, les musulmans n'avaient de l'Égypte antique qu'une connaissance très diffuse, principalement établie sur le Coran et les histoires des prophètes. L'Égypte y apparaissait comme le pays où régnait « Pharaon », « l'ennemi de Dieu », l'adversaire de Moïse. Dans plus de vingt-cinq sourates du Coran, « Pharaon » est décrit comme le prototype du tyran impie et cruel (ainsi, par exemple, sourate 2 : 49-50 ; 3 : 11 ; 7 : 103-141). Mais le Livre saint de l'islam ne mentionne ni les pyramides ni les temples égyptiens. Par ailleurs, l'offensive lancée par le prophète Muhammad contre le culte des idoles et les religions païennes – à savoir les religions non scripturaires, celles qui ne sont pas fondées sur un « livre » révélé par un envoyé de Dieu – ne semblait guère propice à l'éclosion, en milieu musulman, d'un intérêt particulier pour l'Égypte pharaonique et encore moins au développement d'une fascination prononcée pour les réalisations des pharaons.

Or, dès le x^e siècle, la littérature arabe musulmane contient une multitude de récits qui présentent l'Égypte antique comme la terre par excellence de toutes les « merveilles » (*'ajā'ib, mirabilia*). Les principaux jalons de cette tradition, dans laquelle l'histoire fait place à l'imaginaire, sont les ouvrages suivants : *Les Prairies d'or* d'al-Mas'ūdī (mort en 956), l'*Abrégé des merveilles* d'un certain Ibn Wāsif (écrit vers l'an 1000, probablement en Andalousie), le *Kitâb Anwâr 'ulwi al-ajrâm fî l-kashf 'an asrâr al-ahrâm* (« Livre des lumières des corps célestes, concernant le dévoilement des secrets des pyramides ») d'al-Idrīsī (mort en 1251), et le chapitre sur les pyramides dans les *Khitat* d'al-Maqrīzī (1364-1442).

Les vestiges de la civilisation pharaonique y sont perçus comme les reliques d'un passé vénérable, antérieur au Déluge. Leurs constructeurs, les

rois et les prêtres d'une Égypte mythique, possédaient des pouvoirs magiques et détenaient une sagesse ancestrale remontant à l'aube des temps.

Malgré la présence de nombreuses variantes d'un auteur à l'autre, ces récits sont généralement construits sur une trame identique. Un roi d'Égypte, ayant appris par un songe ou par le biais de ses astrologues que le pays sera anéanti par une catastrophe naturelle, voulut préserver pour la postérité les savoirs magiques, astronomiques, géométriques et médicaux de ses ancêtres en érigeant des pyramides et des *birbas* (mot d'origine copte qui désigne les temples égyptiens). Il fit inscrire cette sagesse sur les parois de l'édifice et déposa à l'intérieur des livres vénérables et des trésors inestimables. Mettant en œuvre ses pouvoirs magiques, il les entourait d'idoles et de talismans afin d'en interdire l'accès à toute personne indésirable.

Réputés indestructibles par la solidité de leur construction et leurs dimensions gigantesques, ces monuments ont survécu au Déluge et à toutes les catastrophes subséquentes. Ils sont encore debout dans toute leur splendeur, mais les Arabes en ignorent l'histoire et le sens, scellés dans des inscriptions hiéroglyphiques qu'ils sont incapables de lire. Ces hiéroglyphes – désignées tantôt comme « l'écriture des temples » (*al-qalam al-birbāwī*), tantôt comme « l'écriture des oiseaux » (*qalam al-tayr*) ou « l'écriture des prêtres » (*al-qalam al-kāhinī*) – exprimeraient une langue apparentée au « copte ancien ». D'où le *topos* du moine copte d'un âge vénérable, retiré dans un monastère isolé de Haute-Égypte ou de Nubie, qui a conservé la mémoire de ces temps reculés et maîtrise encore la lecture des hiéroglyphes. Dans la plupart des récits, l'auteur fait appel à un tel moine pour déchiffrer les inscriptions et expliquer les scènes gravées sur les monuments pharaoniques. Cependant, l'approche de ces vestiges archéologiques n'est pas sans danger, car les talismans et les idoles disposés jadis par les pharaons pour les protéger n'ont rien perdu de leur pouvoir magique. Plusieurs contemporains, dont des califes illustres ou des émirs puissants, attirés par les trésors enfouis dans les pyramides et les temples, en ont fait l'expérience à leurs dépens. Fascination et frayeur pour les mystères de l'Égypte ancienne vont de pair dans ce type de récits.

Deux monuments ont particulièrement attiré l'attention des auteurs arabes : les pyramides de Gizeh et le sphinx, situés à proximité de la

capitale égyptienne, et donc d'accès facile. S'y ajoute la ville d'Alexandrie avec son célèbre Phare.

Les pyramides, des monuments antédiluviens

Ô mes deux amis, il n'y a sous le ciel aucun monument dont la perfection égale les deux pyramides du Caire ! Le temps craint ces monuments, alors que toute chose sur la surface de la terre craint le temps. Mon regard se réjouit de la merveille de leur construction, mais ma pensée reste confuse quant à savoir ce qu'est leur signification (trad. Daniel De Smet).

Ces vers de 'Umāra al-Yamanī, cités par al-Maqrīzī, traduisent à la fois l'émerveillement des Arabes face aux pyramides de Gizeh et les nombreuses interrogations que ces singuliers monuments ne manquaient pas de susciter.

Les chroniques historiques attestent que dès l'époque fatimide, les souverains organisaient des fêtes somptueuses près des pyramides, à l'occasion desquelles on allumait des feux sur leur sommet. S'y déroulaient des compétitions sportives : courses à cheval et concours d'escalade de la pyramide de Kheops. Pour les plus courageux, on prévoyait des torches afin d'en explorer l'intérieur. Plusieurs récits plus ou moins fantastiques font état de telles visites. La plupart mettent l'accent sur l'omniprésence de chauves-souris « aussi grandes que des colombes », décrivent des couloirs sombres et glissants, ainsi que la chambre funéraire couverte d'étranges inscriptions, remplie d'idoles terrifiantes et de cadavres desséchés. Ils mentionnent d'autres couloirs, inaccessibles, menant on ne sait où.

Les pyramides, lieux empreints de magie et d'épouvante, étaient devenues le symbole de l'Égypte musulmane. De nombreuses légendes circulaient au sujet de leur âge, de leur constructeur, de leur signification.

Une de ces légendes attribue la construction des trois pyramides de Gizeh à Sūrīd, un roi d'Égypte antérieur au Déluge, que des chercheurs modernes ont voulu identifier avec Kheops. Selon la version la plus répandue, une momie fut découverte à Saqqāra dans une tombe du couvent d'*Abū Hirmīs* : le « père d'Hermès », corruption arabe hautement significative de *Apa Jeremias*, moine copte du ^ve siècle. Sur la poitrine de la momie était déposé un rouleau de papyrus portant un texte en écriture hiéroglyphique. Par bonheur, un vieux moine du Fayyūm réussit à le

déchiffrer : le papyrus relate l'histoire de Sūrīd et de la construction des pyramides.

Une nuit, le roi Sūrīd rêve d'une catastrophe cosmique qui doit s'abattre sur l'Égypte. Effrayé, il convoque le lendemain ses conseillers et ses astrologues. L'un d'eux, un certain Philémon, affirme avoir eu un songe analogue. Ses collègues, scrutant les astres, confirment le cataclysme : pour punir l'impiété des hommes, Dieu détruira l'Égypte par le feu ou par un déluge d'eau. Sūrīd décide alors de construire les pyramides, en usant de ses vastes connaissances géométriques et de ses pouvoirs magiques. Une fois les pyramides achevées, il les remplit de talismans, de trésors, d'objets merveilleux et d'idoles ; il y fait ensevelir les corps des rois antérieurs et fait inscrire sur les parois tout ce que les sages égyptiens ont enseigné : les sciences occultes – magie et alchimie –, l'astronomie, la médecine, l'arithmétique, la géométrie, la science des talismans et l'histoire des rois. Puis, il fait sceller hermétiquement toutes les entrées et appose sur le linteau de la porte principale l'inscription suivante : « Moi, Sūrīd, le roi, j'ai construit cette pyramide en telle année et je l'ai achevée en six ans. Celui qui viendra après moi et estime être un roi comme moi aura besoin de six cents ans pour la détruire, bien qu'il soit connu qu'il est plus facile de détruire que de construire. » Enfin, par précaution, il assigne à chaque pyramide un gardien, une idole dotée de pouvoirs magiques tuant sur-le-champ tout intrus. Dans la version rapportée par al-Maqrīzī, le gardien de la pyramide occidentale est décrit comme « une idole de granit multicolore, qui se tient debout et porte dans la main une sorte de lance. Autour de sa tête est enroulé un serpent, qui se jette sur quiconque l'approche, lui serre le cou et l'étrangle, avant de regagner sa place. »

Le noyau de la légende de Sūrīd, qui présente les pyramides comme les réceptacles des sciences et des arts égyptiens menacés par le Déluge, remonte à l'époque anté-islamique. Fodor (1970) en a retracé les sources dans la littérature hermétique et juive. L'historien romain Ammien Marcellin (*Histoires*, XXII, 15, 30) rapporte, pour sa part, que les prêtres égyptiens, soucieux de préserver leurs mystères face à la venue du Déluge, firent creuser des galeries souterraines, ornant les parois « de multiples espèces d'oiseaux et de bêtes sauvages, et d'innombrables figures d'animaux : c'est ce qu'ils nommèrent "écriture hiéroglyphique" ».

Découverte sur une momie dans la nécropole du couvent d'Abū Hirmīs (« le père d'Hermès »), l'histoire de Sūrīd s'apparente à une deuxième

légende arabe, qui, cette fois, attribue la construction des pyramides à Hermès Trismégiste, « le trois fois grand » en sa qualité de prophète, de roi et de sage. Hermès lit dans les étoiles l'approche du Déluge. Père de toutes les sciences, il fait construire les pyramides et les temples (*birbas*) pour y cacher ses trésors et ses livres, tout en gravant sur les murs les connaissances magiques, géométriques, astrologiques et médicales des Égyptiens. Ignorant toutefois si le Déluge sera de feu ou d'eau, Hermès bâtit des temples en terre et en pierre, les premiers résistant au feu, les seconds à l'eau. Il aménage une des pyramides de Gizeh comme la tombe de son maître Agathodaemôn (« le bon démon ») et se fait ensevelir dans l'autre. Enfin, la troisième pyramide – celle de Mykérinos – est la tombe de Sâb, le fils d'Hermès.

Les auteurs musulmans qui rapportent cette version de la légende ajoutent aussitôt qu'Agathodaimôn – figure bien connue de l'hermétisme – n'est autre que Seth, le fils d'Adam, alors qu'Hermès est nommé « Hénoch » par les Hébreux et « Idrīs » par les Arabes. L'identification d'Hermès avec l'Hénoch biblique confirme l'origine hermétique et juive de ces récits sur les pyramides. En revanche, Idrīs est un prophète « arabe », mentionné dans le Coran (sourate 19 : 56-57 ; 21 : 85). Si Hermès, le constructeur des pyramides, s'identifie à Idrīs, un des prophètes reconnus en islam comme envoyés par Dieu avec un message révélé, il en résulte que la sagesse d'Hermès-Idrīs, enfouie dans les pyramides et autres temples d'époque pharaonique, ne relève point d'une religion païenne idolâtre, mais s'inscrit dans la tradition prophétique dont l'islam est l'aboutissement final. Les monuments pharaoniques deviennent ainsi les témoins d'une religion prophétique antédiluvienne. Par conséquent, déchiffrer les hiéroglyphes et les scènes gravées sur les parois des pyramides et des temples peut être considéré comme une démarche tout aussi légitime – mais combien plus excitante ! – que lire la Torah ou l'Évangile. L'égyptomanie dont témoigne la littérature musulmane médiévale s'explique en partie par cette récupération islamique de l'héritage pharaonique.

Cette récupération s'exprime également par une tradition circulant dans les milieux musulmans d'Égypte, selon laquelle des compagnons du prophète Muhammad, établis sur les bords du Nil après la conquête arabe, aimaient faire leurs prières à l'ombre des pyramides, ces vestiges vénérables des premiers envoyés de Dieu, bien avant le Déluge.

Mais l'intérêt pour les pyramides et les *birbas* n'était pas uniquement suscité par des considérations religieuses. Selon une croyance très répandue en Égypte médiévale, les prêtres et rois égyptiens étaient des magiciens et des alchimistes. Maîtrisant l'art de fabriquer de l'or, ils avaient accumulé une richesse fabuleuse. Les trésors que l'on croyait cachés à l'intérieur des monuments pharaoniques éveillaient la convoitise. De nombreux récits arabes font état de cette chasse aux trésors. On ouvrait des tombes et on faisait des fouilles dans les temples. On essaya même de raser les pyramides, à la recherche des richesses enfouies dans les couloirs et surtout dans les souterrains inaccessibles. Mais, à chaque fois, ces tentatives s'avéraient infructueuses ou se soldaient par des échecs tournant parfois au désastre, ce qui augmentait encore la crainte révérencielle pour les vestiges pharaoniques.

Ainsi, une légende rapporte que le célèbre calife abbasside al-Ma'mūn, de passage en Égypte en 832, ordonna de démolir la pyramide de Kheops, convaincu qu'elle recelait des trésors fabuleux. Ses conseillers lui ayant fait entendre qu'une telle entreprise n'était guère réalisable, il se contenta d'y pratiquer une ouverture afin de pouvoir pénétrer à l'intérieur. Le mur extérieur une fois percé au prix d'immenses efforts, on trouva un vase rempli d'or. Le calife en fit établir la valeur et constata qu'elle était identique à la somme dépensée pour faire l'ouverture. Terrifié par cette étrange coïncidence, il abandonna aussitôt son projet.

Quelques siècles plus tard, le fils de Saladin, le sultan al-'Azīz 'Uthmān (v. 1171-1198), aurait été convaincu par un « étranger » de la présence d'un trésor sous la pyramide de Mykérinos. Il voulut la raser complètement. Mais, après des mois d'un travail acharné, on n'avait réussi qu'à en détacher quelques blocs de pierre. Les caisses de l'État étant vides, on calcula que les revenus des impôts fonciers de toute une année ne suffiraient pas à financer la démolition d'un étage de la pyramide. Faute de moyens, le projet fut ajourné.

Les pyramides avaient ainsi acquis la réputation d'être indestructibles. Ayant résisté au Déluge et aux dépravations des siècles, seul le Mahdī ou Messie parviendrait à les démolir. La destruction des pyramides fut perçue comme un des signes eschatologiques annonçant la fin du monde.

Le Sphinx, « père de la frayeur »

Le Sphinx de Gizeh est encore désigné de nos jours en Égypte comme « le père de la frayeur » (*abu l-hawl*) ou « l'idole terrifiante » (*sanam al-ahwāl*). Ces noms reflètent la peur superstitieuse, mais aussi la fascination et l'admiration pour ce monument hors du commun. D'innombrables légendes l'entourent et nos sources attestent que, au Moyen Âge, les habitants coptes et musulmans du Caire vouaient un culte au Sphinx, lui apportant même des offrandes en cas de sécheresse ou de famine. En cela, ils ne faisaient que suivre l'exemple des « Sabéens » ou païens qui, selon les auteurs arabes, se rendaient en pèlerinage auprès du Sphinx et lui sacrifiaient des coqs blancs. Cette tradition fut admirablement mise en scène par Gérard de Nerval dans son *Voyage en Orient*.

Le Sphinx était généralement mis en rapport avec le culte solaire. Il se dressait à l'origine sur le sommet de la pyramide de Kheops. Lors du Déluge, il tomba de son socle et se brisa, seule la tête émergeant du sable (comme ce fut en effet le cas avant les excavations modernes). Dans sa nouvelle position, il continue à jouer son rôle d'idole solaire puisque les premiers rayons du soleil levant étaient censés apparaître entre ses yeux.

Poètes et littérateurs arabes furent émerveillés par la beauté de ce visage, à l'expression énigmatique. La brisure du nez est tantôt attribuée à la chute de l'idole lors du Déluge, tantôt à la colère de Moïse. En effet, les auteurs musulmans rapportent une ancienne légende selon laquelle le Sphinx avait le pouvoir de parler et d'émettre des oracles. Selon leur version, Moïse l'aurait invité à le reconnaître comme prophète. Le Sphinx refusa, car pour lui il n'y avait qu'un seul prophète : Hermès-Idrīs. Courroucé par ce refus, Moïse frappa le Sphinx au visage avec son bâton magique mentionné dans le Coran (sourate 20 : 17-21 ; 27 : 10 ; 28 : 31), lui brisant le nez. Nous avons là un nouvel exemple de l'islamisation des légendes entourant les monuments pharaoniques.

Alexandre, héritier de l'art égyptien des sortilèges

La plupart des récits musulmans sur l'Égypte antique se rapportent aux monuments de Gizeh et, en une moindre mesure, de Haute-Égypte. Il y a toutefois l'exception de la ville d'Alexandrie (sa fondation miraculeuse par Alexandre le Grand, héritier des pouvoirs magiques des pharaons), et du fameux Phare, une des Merveilles du monde.

Al-Mas‘ūdī nous raconte qu’Alexandre le Grand – mentionné dans le Coran sous le nom du « Bi-cornu » (*Dhu l-qarnayn*) – avait déployé d’énormes effectifs pour construire les fondements de sa nouvelle ville égyptienne : Alexandrie. Il mit en œuvre un savoir et des pouvoirs magiques comparables à ceux utilisés jadis par Hermès pour ériger les pyramides. Mais, chaque nuit, des monstres marins sortaient du fond de la mer et détruisaient tout ce qui avait été fait dans la journée. Les gardiens du chantier ne parvenant pas à chasser ces animaux, Alexandre fit construire une sorte de sous-marin : une caisse en bois étanche dont les parois étaient en verre. Accompagné de deux serviteurs, il entra dans la mer avec cet engin. Arrivés au fond, ils « virent des animaux marins et des espèces de démons ayant une forme humaine et la tête semblable à celle des bêtes féroces. Les uns tenaient des haches, les autres des scies ou des marteaux, et ils ressemblaient aux ouvriers avec ces outils analogues aux leurs » (trad. Barbier de Meynard). Alexandre dessina soigneusement tout ce qu’il voyait. Remonté à la surface, il ordonna de reproduire les monstres d’après ses dessins, en usant du fer, du cuivre et de la pierre. Ces figures furent alors disposées le long du rivage. Lorsque, la nuit venue, les monstres marins réapparurent, ils se trouvèrent en face de leurs propres images. Effrayés, ils s’enfuirent et ne se montrèrent plus pendant un certain temps. Alexandre pouvait à présent construire sa ville en toute tranquillité. Mais le problème n’était pas résolu pour autant. La ville à peine achevée et peuplée, les monstres marins surgirent à nouveau, dévastant les monuments et décimant la population. Pour les chasser définitivement, Alexandre érigea des colonnes qu’il ornait de figures magiques et de puissants talismans. Manifestement, il avait hérité des pharaons l’art des sortilèges.

Une des réalisations les plus spectaculaires d’Alexandre était le Phare d’Alexandrie. Déjà considéré comme une des « Merveilles du monde » par les Anciens, les Arabes nous ont laissé de nombreuses descriptions du Phare, les unes plus fantastiques que les autres. Celle rapportée par al-Mas‘ūdī en est un exemple éloquent :

[Il bâtit le Phare] sur un piédestal de verre en forme d’écrevisse, qui reposait sur le fond de la mer, à l’extrémité de cette langue de terre qui se détache du continent. Il couronna le faite de l’édifice de statues de bronze et d’autre métal. Une de ces statues avait l’indicateur de la main droite constamment tourné vers le point où se trouvait le soleil ; s’il était au milieu de sa course, le doigt en indiquait la position ; s’il disparaissait de l’horizon, la main de la statue s’abaissait, et décrivait ainsi la révolution de l’astre. Une autre statue tournait la main vers la mer, dès que l’ennemi était à la distance d’une nuit de navigation.

Quand il arrivait à portée de la vue, un son effrayant et qu'on entendait à deux ou trois milles de là sortait de cette statue. Les habitants, avertis ainsi de l'approche de l'ennemi, pouvaient en surveiller les mouvements. Une troisième statue indiquait toutes les heures du jour et de la nuit par un son harmonieux, et qui variait avec chaque heure (trad. Barbier de Meynard).

À la fois horloge et système d'alarme, le Phare d'Alexandrie opérait grâce à des statues animées par des pouvoirs magiques. Dans l'imaginaire des auteurs musulmans, l'Égypte était par excellence la terre des magiciens. La figure d'Alexandre, dont le Coran relate quelques exploits tirés d'une version du « roman d'Alexandre » (sourate 18 : 83-98), se laissait facilement intégrer dans l'histoire fabuleuse des anciens rois d'Égypte.

Des égyptologues avant la lettre

Fables et légendes merveilleuses n'excluent pas pour autant que les sources arabes donnent parfois des vestiges pharaoniques des descriptions assez précises, à tel point que des égyptologues aussi célèbres que Gaston Maspero ont estimé pouvoir les utiliser dans leurs études.

Impressionnés par les dimensions des pyramides, leur symétrie, la perfection de leurs formes et la qualité de leur construction, les Arabes y voyaient les produits des connaissances mathématiques et géométriques très avancées des anciens Égyptiens. Des tentatives furent faites pour en mesurer la hauteur. On calculait la surface et le contenu de chacune des pyramides, tout en spéculant – comme certains le font encore de nos jours – sur la signification de ces mesures.

Par quelles techniques a-t-on pu construire des édifices aussi gigantesques ? Comment est-on parvenu à transporter et à soulever des blocs de pierre aussi lourds ? Ces questions reviennent sans cesse. Al-Idrīsī observe que les pierres des pyramides sont parfaitement lisses : on n'y détecte aucune trace de pinces ou autres outils ayant servi à les tailler ou à les soulever. Il s' imagine qu'on avait construit des rampes peu inclinées et qu'on y hissait les blocs à l'aide de cordes. Mais, avec quelle force surhumaine ? Comment avait-t-on pu réaliser une forme pyramidale aussi parfaite ? On procédait peut-être en construisant des carrés qui se rétrécissaient insensiblement à chaque niveau. Mais, en admettant cela, comment a-t-on arrondi les angles, afin d'obtenir une forme conique ? À défaut de pouvoir répondre à toutes ces questions, les auteurs arabes privilégient généralement l'explication magique : par des procédés de

magie que seuls les pharaons détenaient, ceux-ci ont fait voler les blocs dans les airs et les ont mis à leur place !

Des fouilles « archéologiques » furent faites, souvent sur l'ordre d'un souverain, avec des objectifs qui ne se réduisaient pas toujours à la simple chasse aux trésors. Ainsi, on rapporte qu'Ibn Tūlūn (règ. 868-884), dont la mosquée est un des monuments islamiques les plus remarquables du Caire, fit fouiller une petite pyramide à Gizeh. On y trouva un vase en onyx dont le couvercle avait la forme d'une tête de porc (!) et trois statues représentant des hommes. La première tenait un serpent dans la main ; la deuxième, armée d'une lance, était assise sur un âne ; enfin, la troisième, munie d'un bâton, chevauchait un chameau. On montra ces statues à Ibn Tūlūn qui, fait étonnant, y reconnut aussitôt les effigies de Moïse, de Jésus et de Muhammad ! (HAARMANN, « Die Sphinx »). Bien que l'historicité de cette histoire soit douteuse, elle montre que l'intérêt pour les vestiges pharaoniques qu'on exhumait lors de fouilles « officielles » était en partie inspiré par la curiosité et l'espoir de trouver des reliques se référant à l'histoire prophétique de l'islam.

Certes, la plupart des fouilles n'avait d'autre but que de découvrir des trésors cachés. Mais, même en ce cas, les objets trouvés furent décrits avec une grande précision. Al-Mas'ūdī mentionne que « certaines personnes, curieuses de fouilles et de découvertes, et très empressées de creuser les tertres, pour y rechercher les trésors et les objets précieux que les rois et les peuples anciens de l'Égypte avaient confiés au sein de la terre, trouvèrent dans un livre écrit en caractères anciens la description d'un lieu situé à quelques coudées des pyramides [...] et qui leur promettait un riche trésor ». Ils obtinrent du souverain de l'époque, l'Ikhshidide Muhammad Ibn Tughj (règ. 935-946), la permission de fouiller les lieux.

On ouvrit une tranchée profonde et l'on finit par découvrir des caveaux, des voûtes et des blocs de pierres évidées dans les excavations du rocher. On trouva, à l'intérieur, des statues posées debout ; elles étaient faites d'un certain bois, enduit d'un vernis propre à l'empêcher de s'user promptement et de pourrir. Ces figures étaient de différentes espèces ; elles représentaient des vieillards, des jeunes gens, des femmes et des enfants ; les yeux étaient formés de pierres précieuses, comme le rubis, l'émeraude, la turquoise et la topaze ; quelques-unes avaient un visage d'or ou d'argent. Après avoir brisé plusieurs de ces statues on vit qu'elles renfermaient des débris d'os et des corps en poussière. À côté de chacune, était une sorte de vase semblable à une amphore, ainsi que des ustensiles, en émeraude ou en marbre, renfermant de ce même vernis, dont le cadavre, couché dans le coffre de bois, avait été enduit. Les vases contenaient le reste de cette substance, qui se composait d'ingrédients pilés et mélangés, sans aucune odeur ; mais quand on la soumit à l'action du feu, il s'en exhala une odeur agréable et différente de tous les autres parfums. Chacun des

coffres en bois avait exactement la forme du corps qu'il renfermait, et variait suivant la caste, l'âge et la conformation du mort. En face de chacun de ces coffres, on trouva une statue de marbre blanc ou vert, qui paraissait être une des idoles auxquelles les Égyptiens rendaient un culte. Ces statues portaient différentes inscriptions que personne, quelle que fût sa religion, ne put déchiffrer (trad. Barbier de Meynard).

Visiblement, les « archéologues » ikhshidides avaient mis au jour une nécropole, avec ses sarcophages, momies, statues, objets votifs et cultuels.

La malédiction des pharaons et les violeurs de tombes

Malgré leur attrait, de telles fouilles présentaient un réel danger. Usant de leurs pouvoirs magiques, les pharaons étaient censés avoir protégé leurs pyramides, temples et nécropoles en les entourant de talismans, en leur assignant des démons protecteurs et en mettant en place des dispositifs ingénieux qui, au fil des siècles, n'avaient rien perdu de leur efficacité.

Après que le calife al-Ma'mūn eut sagement renoncé à pénétrer à l'intérieur de la pyramide de Kheops, de nombreuses personnes moins prudentes voulurent s'y aventurer. Al-Maqrīzī raconte qu'un groupe de vingt jeunes gens avait soigneusement préparé l'expédition. Ils avaient prévu des torches, des cordes, des boissons et des aliments. Par la brèche ouverte par al-Ma'mūn, ils s'enfoncèrent de plus en plus loin dans les couloirs, rencontrant sur leur passage des chauves-souris plus grandes que des aigles. Au bout d'un couloir, ils firent descendre un des leurs, à l'aide d'une corde, dans un espace situé à un niveau inférieur. Tout à coup, le sol se referma au-dessus de lui. Toutes leurs tentatives pour le remonter furent vaines. Épuisés, ils s'évanouirent. Une fois revenus à eux, ils purent regagner, avec beaucoup de peine, la sortie. Soudainement, ils virent surgir de terre leur camarade abandonné à l'intérieur : il leur adressa des paroles dans une langue inintelligible avant de tomber raide mort. Un homme de Haute-Égypte (un moine ?), qui connaissait encore la langue des hiéroglyphes, les traduisit comme suit : « Voici la punition de celui qui recherche ce qui ne lui revient pas [de rechercher]. » La malédiction des pharaons l'avait frappé.

De tels récits abondent. Ainsi, al-Mas'ūdī relate le cas d'un « archéologue » imprudent pressé de descendre dans une tombe où il soupçonnait la présence d'innombrables merveilles. À peine arrivé à la quatrième marche, deux épées tranchantes sortirent de l'escalier et le mirent en lambeaux. Tous ceux qui, après lui, essayèrent de descendre subirent le

même sort. Le prince qui, par convoitise, avait commandé les fouilles en tira les conséquences : « Ces ruines sont d'une nature merveilleuse et interdites à nos recherches. Que Dieu nous protège contre leurs dangers ! »

La leçon est claire : ceux qui violent les monuments pharaoniques seront sévèrement punis. Or, il n'y avait pas que les chasseurs de trésors, les curieux et les aventuriers qui s'intéressaient à ces édifices. Les musulmans les plus rigoristes n'appréciaient guère l'égyptomanie de bon nombre de leurs contemporains. Suivant l'exemple des Coptes qui, bien avant l'islam, avaient martelé des bas-reliefs figurant des cultes et des idoles païens, des prêcheurs musulmans zélés fulminaient contre la vénération et le respect dont on continuait à entourer ces vestiges d'une religion idolâtre. Or, le prophète Muhammad n'avait-il pas ordonné de détruire les idoles ? Les historiens mentionnent ainsi des razzias contre des temples ou des statues pharaoniques, menées par des fanatiques et parfois soutenues par des émirs intransigeants. Le Sphinx semble avoir été la cible privilégiée de telles attaques, car il fut clairement perçu comme une idole de forme humaine qui, de surcroît, faisait encore l'objet d'un culte populaire. À l'époque mamelouke, un soufi exalté organisa une véritable expédition contre le Sphinx, dans l'espoir de le briser et de le détruire à tout jamais.

Curieusement, les chroniqueurs musulmans qui relatent ces faits historiques laissent entendre que de tels actes iconoclastes ne profitèrent guère à leurs auteurs. Poursuivis par la justice ou par la fureur de leurs contemporains, ils furent torturés et mis à mort. D'autres disparurent dans des circonstances tragiques ou moururent de maladies mystérieuses. Le soufi qui s'était attaqué au Sphinx, aurait été mis en pièces par le peuple. La malédiction des pharaons n'épargne point les fanatiques de l'islam !

D'antiques légendes islamisées

La répulsion pour les vestiges du passé païen et idolâtre de l'Égypte, inspirée par des motifs religieux, demeura minoritaire au Moyen Âge. L'admiration et la fascination l'emportèrent largement, encouragées par l'islamisation d'anciennes légendes sur l'histoire des pyramides et des temples. L'identification d'Hermès avec le prophète Idrīs, tout comme celle d'Alexandre le Grand avec la figure coranique du « Bi-cornu » (*Dhū l-Qarnayn*), permit d'intégrer l'Égypte antique dans l'histoire du salut telle qu'elle est perçue par l'islam. Une continuité historique et culturelle étant

ainsi établie, le patrimoine pharaonique, exalté par les récits fabuleux qui présentent la vallée du Nil comme une terre aux innombrables merveilles, joua un rôle considérable dans l'élaboration d'une identité égyptienne, dont témoigneront les courants nationalistes des XIX^e et XX^e siècles. L'égyptomanie qui transparaît dans la littérature arabe médiévale n'a fait que renforcer ce sentiment d'une Égypte éternelle, dont l'Égypte musulmane est une partie intégrante.

LES LÉGENDES ARABES SUR LA BIBLIOTHÈQUE D'ALEXANDRIE

Daniel De Smet

Deux auteurs du XIII^e siècle, Ibn al-Qiftī et ‘Abd al-Latīf al-Baghdādī, rapportent que le conquérant arabe de l’Égypte, ‘Amr Ibn al-‘Ās, fit brûler la prestigieuse Bibliothèque d’Alexandrie en 641, sur ordre du calife ‘Umar. La version d’Ibn al-Qiftī, qui relate un dialogue fictif entre ‘Amr et le philosophe grec Jean Philopon (mort vers 570 !), fut copiée par l’auteur chrétien Barhébrée (mort en 1286) dans sa *Chronique arabe*. Suite à la traduction latine de cette *Chronique* publiée par Pococke en 1663, la légende de la destruction de la Bibliothèque d’Alexandrie par les Arabes engendra une vive polémique en Occident, qui n’est pas encore éteinte aujourd’hui. Deux thèses opposées s’affrontent. Il y a ceux qui considèrent le récit d’Ibn al-Qiftī comme un fait historique : convaincus de l’incompatibilité de l’islam avec la raison et l’esprit scientifique, ils tiennent le fanatisme musulman pour responsable de la destruction du patrimoine philosophique et scientifique de l’Antiquité. Les tenants de la thèse adverse mettent l’accent sur l’apparition tardive du récit, ce qui indiquerait qu’il s’agit en fait d’une légende inventée de toutes pièces. Ils soutiennent que la Bibliothèque avait été fermée, dispersée ou détruite bien avant l’avènement de l’islam, par l’obscurantisme des chrétiens devenus majoritaires à Alexandrie. L’incertitude qui règne autour de l’histoire de la Bibliothèque dans l’Antiquité tardive a permis ces interprétations contradictoires, dans

lesquelles la polémique idéologique l'emporte bien souvent sur le débat scientifique.

La Bibliothèque d'Alexandrie dans les sources arabes

L'Égypte fut pour maint auteur musulman du Moyen Âge, le « pays des merveilles » par excellence. Alexandrie, fondée de façon miraculeuse par Alexandre le Grand, héritier des connaissances et des pouvoirs magiques des pharaons, tout comme son célèbre Phare, une des « Merveilles du monde », firent l'objet de nombreuses légendes, émaillées de prodiges et de sortilèges dignes d'un conte des *Mille et Une Nuits*.

Toutefois, la Bibliothèque d'Alexandrie – dont la renommée, déjà considérable dans l'Antiquité, ne fit que s'accroître dans l'imaginaire des érudits occidentaux depuis la Renaissance – ne semble pas avoir retenu l'attention des Arabes. La plupart semblent en avoir ignoré l'existence même.

Certes, un auteur particulièrement bien informé comme Ibn al-Nadīm, spécialiste des bibliothèques et des manuscrits, mentionne dans son *Fihrist* (écrit en 942) la fondation de la Bibliothèque par Ptolémée Philadelphe et son projet de faire traduire la Bible en grec (la Septante). Mais il ne nous apprend rien sur l'histoire ultérieure de la Bibliothèque. Il en va de même pour toute la littérature arabe antérieure au XIII^e siècle : la Bibliothèque n'est que rarement mentionnée et la question de sa fermeture ou de sa destruction n'est jamais soulevée.

'Amr Ibn al-ʿĀs, Jean Philopon et l'ordre fatidique du calife 'Umar

Ibn al-Nadīm consacre dans son *Fihrist* une notice à Jean Philopon, un des derniers philosophes grecs de l'École d'Alexandrie. Connus des Arabes sous le nom « Jean le Grammairien » (Yahyā al-Nahwī), Philopon exerça une grande influence sur la philosophie islamique. D'où l'intérêt que lui porte Ibn al-Nadīm. Cependant, il confond Jean Philopon avec Jean I^{er}, patriarche jacobite de Syrie (635-648), qui se serait entretenu avec 'Amr Ibn al-ʿĀs en 639 au sujet de l'Évangile et de la Trinité. Par cette confusion, Jean Philopon devient un contemporain de la conquête arabe de l'Égypte.

La notice d'Ibn al-Nadīm sur Philopon a été copiée par Ibn al-Qiftī dans son *Histoire des philosophes* écrite vers 1227. Toutefois, il y a introduit des passages, tirés d'une source inconnue, qui se rapportent à la destruction de

la Bibliothèque d'Alexandrie par ordre du calife 'Umar. Voici la traduction de cette notice, qui a fait couler beaucoup d'encre et continue à alimenter des polémiques parfois acerbes. Nous avons mis les passages qu'Ibn al-Qiftī a copiés d'Ibn al-Nadīm en italique.

Jean le Grammairien, l'Égyptien, l'Alexandrin. *Élève de Sāwārā [Sévère ?], il était un évêque de l'Église d'Alexandrie en Égypte. Il professa la doctrine chrétienne des Jacobites. Puis, il se détourna de ce que les chrétiens croient au sujet de la Trinité*, après avoir lu des livres de philosophie. Selon lui, il est impossible d'affirmer qu'un est égal à trois et trois à un. Quand les évêques égyptiens apprirent qu'il était devenu apostat, ils en furent fortement embarrassés. *Ils se réunirent pour débattre avec lui. Il fut vaincu et la fausseté de sa doctrine fut démontrée [...]. Il vécut jusqu'à la conquête de l'Égypte et d'Alexandrie par 'Amr ibn al-'Ās. Il eut de fréquentes rencontres avec 'Amr. Celui-ci connaissait son haut rang dans la science, sa doctrine et son conflit avec les chrétiens. 'Amr l'honora et reconnut son éminence* ; il écouta son discours sur la futilité de la Trinité et l'admira. Il apprit ses arguments sur la finitude du temps et il en fut ébloui. Il étudia ses preuves logiques et ses énoncés philosophiques, avec lesquels les Arabes n'étaient pas familiers. 'Amr était intelligent, il excellait dans l'écoute et raisonnait avec acuité. Ainsi, il recherchait continuellement sa compagnie et était inséparable de lui. Un jour, Jean lui dit : « Tu t'es emparé des entrepôts d'Alexandrie et tu en as scellé le contenu. Je ne te fais aucun reproche pour ce qui concerne les choses qui peuvent t'être utiles. Quant à celles qui ne te sont d'aucune utilité, nous pourrions en faire un meilleur usage. Ordonne donc que ces dernières soient séparées des autres. » 'Amr lui demanda : « De quoi as-tu besoin ? » Il répondit : « Les ouvrages de philosophie dans les magasins royaux : tu en as la supervision et nous en avons besoin, alors qu'ils ne te sont d'aucune utilité. » 'Amr lui demanda alors : « Qui a réuni ces livres et quelle est leur histoire ? » Jean répondit : « *Ptolémée Philadelphie, un des rois d'Alexandrie. Sous son règne, il chérissait particulièrement les sciences et les savants. Il rechercha les livres de science, ordonna de les réunir et de les déposer dans des magasins [...]. Il en confia la garde à un homme nommé Zamīra. Il lui donna l'ordre de ne ménager aucune peine pour les réunir, pour les acquérir en payant le prix nécessaire et pour inciter les marchands à les livrer rapidement. Il réunit ainsi 54 120 livres en un court laps de temps. Lorsque le roi apprit le nombre de livres collectés, il demanda à Zamīra : "Penses-tu qu'il y a encore sur terre des livres de science que nous ne possédons pas ?" Zamīra répondit : "Il en reste encore d'innombrables, notamment au Sind, aux Indes, en Perse, au Jurjān, en Arménie, à Babel, à Mossul et chez les Byzantins."* Le roi s'en étonna et lui donna l'ordre de continuer à les collecter. Il le fit, jusqu'à la mort du roi. Ces livres ont été continuellement gardés et préservés par ceux que les rois et leurs successeurs ont désignés pour cette tâche, et ce jusqu'à notre époque. » 'Amr accorda beaucoup d'importance au récit de Jean. Il lui dit : « Il ne m'est pas possible de donner un ordre à ce sujet, sans avoir obtenu l'autorisation du Commandeur des Croyants, 'Umar ibn al-Khattāb. » Il écrivit une lettre à 'Umar rapportant les propos de Jean que nous avons mentionnés, et lui demanda des instructions sur ce qu'il devait faire. Il reçut en retour une lettre de 'Umar disant : « Quant aux livres que tu as mentionnés, si leur contenu s'accorde avec le Livre de Dieu, le Livre de Dieu suffit ; si leur contenu contredit le Livre de Dieu, ils sont superflus. Par conséquent, détruis-les. » 'Amr ibn al-'Ās commença alors à les distribuer entre les différents bains d'Alexandrie, afin qu'on les brûle dans leurs fours. On m'a dit combien de bains il y avait à cette époque, mais je l'ai oublié. On raconte qu'ils furent consommés en six mois de temps. Écoute cette histoire avec étonnement (trad. Daniel De Smet)¹.

Outre le récit de la bibliophilie de Ptolémée Philadelphe et la confusion entre Jean Philopon et le patriarche Jean, déjà présents dans la notice d'Ibn al-Nadīm, l'histoire rapportée par Ibn al-Qiftī se distingue par quelques traits significatifs, qui ne sont confirmés par aucune source antérieure. Ainsi, l'auteur affirme que la Bibliothèque d'Alexandrie existait encore au moment de la conquête arabe, les livres de Ptolémée Philadelphe ayant été gardés et préservés sans interruption jusqu'à l'époque de 'Amr Ibn al-'Ās. Cela contredit les sources antiques et chrétiennes qui laissent entendre, d'une façon souvent embrouillée et peu explicite, que la Bibliothèque et le Musée (*Mouseion*) situé à proximité furent plusieurs fois ravagés par des incendies, notamment lors de la guerre civile romaine sous Jules César (48 avant notre ère), à l'occasion des troubles qui secouèrent l'Empire romain au III^e siècle et, enfin, lors des campagnes anti-païennes menées par des chrétiens au IV^e siècle, suite à l'édit de Théodose ordonnant la démolition des temples païens.

Par ailleurs, la conquête arabe de l'Égypte est relativement bien documentée par des sources historiques musulmanes remontant aux premiers siècles de l'islam. Or, on n'y trouve aucune trace de l'histoire racontée par Ibn al-Qiftī.

Enfin, le contraste entre la curiosité intellectuelle du militaire 'Amr Ibn al-'Ās, féru de philosophie et de sciences, et l'esprit borné du calife 'Umar, est frappant. En lisant attentivement le texte, on s'aperçoit qu'il n'est guère hostile à la philosophie et aux sciences antiques. Bien au contraire, Jean et 'Amr apparaissent comme les héros de l'histoire, face à l'attitude intransigeante de 'Umar. On pourrait reconnaître au récit une origine chiite ismaélienne remontant à l'époque fatimide (996-1171). En effet, les chiites ismaéliens accordent dans leur doctrine une large place à la philosophie. En outre, ils considèrent 'Umar Ibn al-Khattāb, un adversaire implacable de 'Alī, comme un personnage peu fréquentable, auquel ils attribuent toutes sortes de méfaits et de cruautés.

Quelle qu'en soit la source, nous sommes en présence d'une légende tardive, dont le témoin le plus ancien est légèrement antérieur à Ibn al-Qiftī. Il s'agit de 'Abd al-Latīf al-Baghdādī qui, dans son *Récit d'un voyage en Égypte* daté de 1203, décrit sommairement la colonne Pompée à Alexandrie :

Je vis autour de la colonne de Shawārā [*i.e.* la colonne Pompée] des vestiges importants de colonnes similaires, dont certaines étaient intactes, d'autres brisées. On

voyait encore qu'elles avaient été couvertes et que les colonnes avaient jadis porté un toit. Sur la colonne de Shawārā, il y avait une coupole, soutenue par elle. J'y reconnus le portique dans lequel Aristote et ses disciples après lui ont enseigné, ainsi que la « maison de la science » fondée par Alexandre le Grand au moment où il construisit la ville. Ici se trouvait la Bibliothèque que 'Amr ibn al-'Ās a fait brûler avec l'autorisation de 'Umar (trad. Daniel De Smet).

Cette description confuse du site de la colonne Pompée est probablement construite à partir d'informations que l'auteur a recueillies sur place. Elle atteste que la légende de l'incendie de la Bibliothèque circulait en Égypte au tout début du XIII^e siècle.

Qui a détruit la Bibliothèque ?

Copié à son tour par l'auteur chrétien Barhébrée, le récit d'Ibn al-Qiftī fut rendu accessible aux lecteurs occidentaux dès 1663, lorsque Pococke publia sa traduction latine de la *Chronique arabe* de Barhébrée. La légende de 'Umar ne tarda pas à éveiller l'intérêt des érudits.

En effet, depuis la Renaissance, la culture grecque avait été fortement idéalisée, promue au rang d'une civilisation idéale et parfaite, l'expression par excellence de l'*humanitas*. La Bibliothèque d'Alexandrie, réceptacle de la littérature, de la philosophie et des sciences de l'Antiquité, devint le symbole de cet idéal humaniste. Vouloir détruire la Bibliothèque était perçu comme un acte de barbarie, un crime contre l'humanité, inspiré par l'ignorance et le fanatisme.

Or, dans la traduction de Pococke on trouvait une réponse à la question maintes fois posée : « Qui a détruit la Bibliothèque d'Alexandrie ? » Le coupable n'était autre que 'Umar, le deuxième successeur du prophète de l'islam. Il en résulte une série interminable d'ouvrages, écrits par des historiens, des philologues classiques, des spécialistes de l'histoire de la philosophie et des sciences, des orientalistes ou des théologiens, qui répètent inlassablement le même scénario. La culture antique aurait survécu au Moyen-Orient jusqu'au début du VII^e siècle, lorsque les hordes arabes, constituées de bédouins rustres fanatisés par Muhammad, détruisirent en quelques années des siècles de civilisation. La conquête de l'Égypte, immédiatement suivie par la destruction de la Bibliothèque d'Alexandrie, donna le coup de grâce à la culture antique. Cette thèse, défendue par des auteurs aussi célèbres que Theodor Mommsen ou le cardinal Newman, continue à hanter certaines études sur l'Antiquité tardive.

Dans un même état d'esprit, mais selon une perspective inversée, l'acharnement de 'Umar contre la Bibliothèque d'Alexandrie fut loué par les philosophes des Lumières, tels Diderot, Voltaire et Rousseau. Selon eux, ce calife de l'islam a le mérite d'avoir libéré l'humanité du poids de livres désuets, devenus inutiles, et qui ne pouvaient que gêner le progrès des sciences et de la philosophie.

Toutefois, l'historicité du récit de Barhébrée a été mise en doute par des savants qui voulaient, souvent par anticléricalisme, charger les chrétiens de la responsabilité d'avoir détruit la civilisation païenne. Exploitant les sources grecques qui font état de persécutions contre les païens à Alexandrie, organisées par des membres du clergé, ils blanchissaient les Arabes de toute responsabilité en la matière. Le « martyr » d'Hypatie est souvent évoqué à ce propos, ainsi que la figure néfaste de l'évêque Théophile, un fanatique qui fit raser le Sérapeum en 391. Lors de la conquête arabe de l'Égypte, il n'y avait plus aucune bibliothèque païenne à détruire, les chrétiens ayant déjà fait le travail auparavant. Telle est notamment la thèse soutenue par Gibbon dans son célèbre ouvrage *Le Déclin et la chute de l'Empire romain* (1788).

Le débat lancé par Ernest Renan (*Averroès et l'averroïsme* [1852], *L'Islam et la science* [1883]), sur l'incompatibilité entre la religion musulmane et la rationalité scientifique, fut aussitôt mis en rapport avec la destruction de la Bibliothèque d'Alexandrie. Ceux qui en attribuaient la responsabilité aux Arabes, interprétaient l'ordre de 'Umar comme une preuve décisive que l'islam était incompatible avec la philosophie et les sciences, et donc avec le rationalisme, l'apport essentiel de l'héritage grec. Le camp adverse, « arabophile », présentait au contraire les Arabes comme les transmetteurs de la philosophie et des sciences antiques, alors que le christianisme était le véritable ennemi de la raison. Ce texte du médecin Le Fort exprime clairement l'enjeu de la polémique :

Sans les Arabes, il est probable que les œuvres médicales de l'Antiquité auraient été à jamais ensevelies dans le néant. Le fanatisme religieux des premiers chrétiens n'avait pas même fait grâce aux œuvres de l'Antiquité, et la destruction des bibliothèques avait mis le comble aux malheurs de la science. Il me faut ici rectifier une calomnie imaginée et propagée, pour des raisons faciles à comprendre, par les moines du Moyen Âge. Ce ne fut pas au VII^e siècle par Omar, mais au IV^e et à l'instigation de l'évêque Théophile, que fut brûlée la Bibliothèque d'Alexandrie placée dans le temple de Sérapis, en même temps que la populace excitée contre eux massacrait les savants qui y avaient cherché asile [...]. On ne peut nier que l'influence de la première période du christianisme n'ait eu comme résultat de plonger la science dans les ténèbres les plus profondes (CHASTEL, p. 484).

Certes, ces polémiques enracinées dans l'esprit « scientifique » du XIX^e siècle peuvent paraître bien dépassées de nos jours. Vouloir identifier le « coupable » de l'incendie de la Bibliothèque d'Alexandrie – qu'il s'agisse de Théophile ou de 'Umar, des chrétiens ou des musulmans – est une démarche vaine qui ne fait qu'exploiter à des fins idéologiques l'obscurité régnant autour de la fin du paganisme, notamment en Égypte. Cela n'empêche que l'on trouve encore dans des études récentes sur l'Antiquité tardive les traces de ces débats idéologiques, témoignant d'une hostilité envers le christianisme ou faisant preuve d'une islamophobie à peine déguisée.

1. Voir « [Culture et science dans le “Musée” d'Alexandrie](#) » de Stefano Micunco.

CINQUIÈME PARTIE

**LA « SOURCE DE TOUTES
LES SCIENCES »
OU LA RÉCEPTION DE L'ÉGYPTE
PAR L'OCCIDENT**

LE PRISME MÉDIÉVAL

L'ÉGYPTE SUR LE CHEMIN DE LA TERRE SAINTE

Nadine Guilhou

On a du mal à imaginer aujourd'hui le nombre de ceux qui faisaient le voyage en Terre sainte. Malgré la longueur du trajet et ses embûches, les dangers qui émaillent la route, nombreux sont ceux qui s'embarquent, à tous les sens du terme, pour une destination lointaine, Orient proche ou éloigné, terres de merveilles.

À côté des croisades, ambassades, expéditions commerciales, le pèlerinage en Terre sainte tient, dès le ^{iv}^e siècle, une bonne place. Avec la liberté désormais accordée à la religion chrétienne, on recherche et on inventorie les Lieux saints, ceux des récits de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais aussi ceux, plus récents, qui abritent les tombes ou reliques des martyrs, sanctuaires, ou encore monastères qui fleurissent alors en Égypte et au Proche-Orient.

La destination première est, bien sûr, Jérusalem, avec la Judée et la Palestine, aujourd'hui partagés entre Israël, Palestine et Jordanie. Mais l'Égypte y occupe également une bonne place : lieu du séjour forcé de Joseph, vendu par ses frères, lieu de naissance de Moïse, qui conduira l'Exode à travers le Sinaï, lieu de séjour de la Sainte Famille, s'y abritant du massacre des innocents. Alexandrie n'est pas en reste, avec l'église où reposait Marc l'évangéliste et de nombreux tombeaux de saints. Avec la

réorganisation des liaisons maritimes au XIV^e siècle, l'Égypte devient même un passage quasi obligé.

Des itinéraires dictés par les circonstances

Déjà auparavant, à côté de Constantinople ou des ports de la côte syro-palestinienne, Alexandrie est un port où l'on peut débarquer ou embarquer, selon le cas. Ainsi, Bernard le Moine, moine franc du IX^e siècle, sans doute originaire de Bretagne, se rend jusqu'à Bari. De là, il embarque pour Tarente, où il monte dans un navire chargé de captifs et, dit-il, « au bout de trente jours de navigation, nous avons été débarqués au port d'Alexandrie » (DELUZ). Le retour se fera depuis Jérusalem jusqu'aux côtes italiennes, entre Rome et Naples, en soixante jours d'une dure traversée. Félix Fabri, dominicain d'Ulm, accomplira le périple inverse en 1483. À l'occasion de son second voyage en Terre sainte, en effet, il arrive à Jérusalem pour repartir d'Égypte. D'autres, comme Guillaume de Boldensele, effectuant en 1334-1335 un pèlerinage de pénitence imposé par le cardinal de Talleyrand, empruntent un circuit fermé. Parti d'Allemagne, Guillaume de Boldensele embarque près de Gênes dans une galère. Il débarque à Tyr, fait d'abord le voyage en Égypte avant de se rendre à Jérusalem et sur les Lieux saints et de rentrer chez lui depuis le Liban.

Le sens du circuit, qui a varié selon les époques, dépend essentiellement de la saison, le choix des routes étant plutôt fonction de la situation politique, qui conditionne la sécurité. Durant la période romaine et les débuts de la période byzantine, les pèlerins bénéficiaient d'un réseau routier développé, jalonné d'hôtelleries et de monastères où ils pouvaient trouver le gîte et le couvert. En Orient même, avec la conquête arabe, puis les rivalités au sein du monde musulman et les guerres endémiques, les routes se font moins sûres, hormis une relative stabilité sous les premiers royaumes chrétiens. Dans le domaine maritime, les relations commerciales ne subissent guère de solution de continuité, malgré une régression à partir du VIII^e siècle. Au XIII^e siècle, les conditions de la traversée s'améliorent. À côté des bateaux de commerce, des galères sont désormais affectées au transport des passagers. Des lignes régulières sont établies dès le XIV^e siècle et, surtout, aux XV^e et XVI^e siècles, sous le monopole de Venise. Il reste que les rares sources évoquant les traversées par mer dépeignent de longs voyages, dans des conditions difficiles, comme en témoigne Ludolph de

Südheim, curé de Westphalie, qui détaille les escales et les dangers de la mer (v. 1340). La crainte des tempêtes est vive, à l'exception des pèlerins anglo-saxons ou irlandais, plus familiarisés avec la mer. À partir du XIV^e siècle, les récits font état de deux lignes saisonnières : le « voyage du printemps », après la Pâque, à destination de Beyrouth, et le « voyage d'automne », à destination d'Alexandrie. Dans tous les cas, les pèlerins passaient l'hiver en Égypte et visitaient le Proche-Orient, sachant que le voyage durait la plupart du temps plusieurs mois. La traversée est un premier contact, un premier regard sur un monde étranger.

Moines, laïcs, le statut des pèlerins n'est pas toujours indiqué, non plus que leur nom. Ainsi Égérie, qui fit le voyage en Terre sainte et en Égypte de Pâques 381 à Pâques 384, est très certainement, comme Paula, sa contemporaine, une dame de la haute société : elle bénéficie en effet d'une escorte militaire pour certaines étapes et est reçue aussitôt par ses différents interlocuteurs. Au XIV^e siècle, Jean de Mandeville, voyageur en chambre, est un chevalier anglais, Guillaume de Boldensele un pénitent. La plupart sont cependant des clercs, tels Bernard, moine breton ou normand du IX^e siècle, Thietmar, frère mineur du XIII^e siècle, Symon Semeonis, frère mineur irlandais, Niccolo da Poggibonsi, franciscain, Félix Fabri, dominicain. Même si les pèlerins s'imposent un renoncement, une vie humble, leur statut social conditionne lui aussi leur regard.

Un parcours... du combattant !

Les pèlerins voyagent rarement seuls. Égérie, outre une escorte militaire, est accompagnée de « saints », religieux qui l'accueillent, lui montrent les sites qu'elle veut visiter et lui en expliquent l'histoire ou les particularités. Paula se déplace avec sa fille et Jérôme, son directeur spirituel. Bernard part avec deux frères originaires d'autres monastères. Le pèlerin anonyme de Plaisance, à la fin du VI^e siècle, voyage avec quelques compagnons. L'un d'eux trouvera la mort au cours du voyage, de même que Hugues l'Enlumineur, parti avec Symon Semeonis, qui mourra au Caire. Félix Fabri et son bienfaiteur, à qui il servait de chapelain, sont accompagnés d'une douzaine de nobles allemands. En vue de gagner le Sinaï, puis Le Caire, notre dominicain s'adjoint à Jérusalem un groupe de dix-huit pèlerins allemands. L'ensemble de la caravane qui s'ébranle à Gaza comportera soixante hommes. En effet, les pèlerins se regroupent souvent

pour s'entraider dans leurs démarches administratives, rejoignent ou constituent une caravane. Ils se font accompagner d'interprètes, d'un chamelier pour la traversée du désert, de guides. Ce sont ces guides, détenteurs d'un savoir accumulé depuis des générations et bien au fait des pratiques locales, qui organisaient le voyage des pèlerins arrivés à pied d'œuvre, facilitant le contact avec ce monde inconnu.

En effet, à partir de la conquête arabe, les difficultés s'accumulent : il faut obtenir un sauf-conduit de la part du sultan. Encore cela ne suffit-il pas toujours. Les pèlerins se font parfois arrêter, voire jeter en prison, et doivent à chaque fois verser des pots de vin aux différentes autorités pour continuer leur route. Ainsi, le malheureux Bernard et ses compagnons ne peuvent débarquer à Alexandrie que moyennant une somme versée au chef des marins. Bien qu'ils aient pris soin d'obtenir à Bari, avant leur départ, une lettre du sultan local pour les princes d'Alexandrie et de Babylone d'Égypte (nom du Vieux Caire depuis l'Antiquité), le premier leur fait verser une somme afin d'obtenir une nouvelle lettre de recommandation pour son homologue de Babylone. Las ! Cela n'empêche pas ce dernier de faire jeter nos trois pèlerins en prison. Ils n'en sortiront qu'au bout de six jours, après avoir payé une fois de plus. Et malgré ce sauf-conduit, ils devront s'acquitter d'un droit de sortie dans chaque ville où ils se rendront. Selon Symon Semeonis, les chrétiens sont parqués toute la matinée, en attente de la venue de l'émir, en butte aux injures des passants, et ils doivent patienter cinq jours avant d'obtenir un permis pour partir. D'autres dangers guettent enfin les voyageurs dans leur traversée du Sinaï, où ils craignent les pillages des Bédouins, « brebis au milieu des loups », selon l'expression du même Symon. Thietmar, au début du XIII^e siècle, premier Occidental à franchir le Siq, à Pétra, sur la route du Sinaï, avait pris le départ à Acre « vêtu comme un moine géorgien » et portant « une longue barbe pour changer [son] apparence », afin de passer inaperçu.

Les premiers « carnets de voyage »

La plupart des documents qui sont parvenus jusqu'à nous sont des relations ou présentées comme telles, si l'on pense par exemple au voyage, très probablement fictif, de Jean de Mandeville, chevalier anglais du début du XIV^e siècle, en fait une compilation d'autres écrits. Mais il existe aussi des guides, avec indications topographiques, descriptions, conseils

pratiques. Ils sont généralement rédigés en latin, parfois en langue vernaculaire, en roman, comme Jean de Mandeville, « pour que chacun le comprenne ».

L'une des plus anciennes relations mentionnant l'Égypte est celle d'Égérie, qui effectua le voyage en Terre sainte de Pâques 381 à Pâques 384. En effet, l'« Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem et d'Héraclée à Milan, par Aulona et la ville de Rome », dit le *Burgalien*, qui lui est antérieur de cinquante ans (333), sous le règne de Constantin, ne concerne pas l'Égypte.

Dans le journal de voyage d'Égérie, le chapitre concernant l'Égypte est malheureusement presque entièrement perdu : il n'en reste que le Sinaï. Une partie de ses écrits a heureusement été reprise par Pierre Diacre au XII^e siècle, dans son traité *Sur les Lieux saints*. Sur les traces de Joseph et de Moïse, elle visite lors d'un premier voyage la région de Memphis, Babylone (Le Caire) et les plaines de Tanis, dans le delta oriental. Memphis est le siège du palais du pharaon « où saint Joseph se rendait fréquemment ». Au Caire sont les maisons de Putiphar et d'Aséneth, fille d'un prêtre d'Héliopolis, que Joseph épousa après sa conversion selon les pseudépigraphes de l'Ancien Testament. Entre Memphis et Babylone, les pyramides de Giza sont les greniers où il entassa le grain pendant les sept années grasses afin de pourvoir aux sept années de famine. Il faudra attendre Guillaume de Boldensele, au XIV^e siècle, pour une remise en question de cette fonction, rapportée par tous les pèlerins. Notant que ces monuments portent des inscriptions, il en conclut :

Ceci témoigne que ces colonnes, ces édifices, sont des tombes et mémoriaux des Anciens [...]. Cependant, les simples gens du pays disent que ce sont les granges et greniers de Pharaon où Joseph fit garder le blé au temps de la grande famine dont parle la Bible et ils les appellent les greniers de Pharaon. Mais ce ne peut être vrai, car on ne peut y trouver aucune place où mettre du blé ; il n'y a dans ces colonnes aucune place vide où l'on puisse mettre quoi que ce soit. De haut en bas elles sont fermées et maçonnées de grosses pierres très bien jointes (DELUZ).

L'autre centre d'intérêt d'Égérie, qui recherche les lieux mentionnés dans les Écritures, dont elle a une grande connaissance, est Moïse. Elle place à Daphnae / Taphnae (Tell Defenneh), sur la branche pélusiaque, le palais où il résidait auprès de pharaon, tandis que l'oppression des Hébreux est située, selon Pierre Diacre, dans la région de Memphis. La Tanis pharaonique et biblique (Qantir), est nommée Ramessès, référence au pharaon sous le règne duquel on situait l'Exode. De là, traversant les sables,

les fils d'Israël ont gagné Clyasma (Suez), avant de traverser la mer Rouge vers la péninsule du Sinaï. Égérie visite ces lieux à son retour du Sinaï, avant de reprendre la route de Palestine. « Cette ville de Ramessès est maintenant une campagne rase [...]. On voit néanmoins que son pourtour était considérable et qu'elle a eu de nombreux édifices, car ses vestiges, quoique écroulés, sont visibles à perte de vue encore aujourd'hui. » Malheureusement pour les archéologues contemporains, elle ne les décrit pas, se contentant de mentionner « deux immenses statues, celles, dit-on, de saints hommes, à savoir Moïse et Aaron » (MARAVAL), probablement des statues colossales du roi d'époque pharaonique.

Elle s'attarde sur le Sinaï, en décrivant l'accès, rapportant l'ascension du mont Moïse, les arrêts dans tous les Lieux sacrés : le buisson, l'endroit où attendaient les Hébreux, là où fut brûlé le veau d'or, bref, toutes les étapes de leur parcours, avant de repartir par l'oasis de Feiran et la fertile terre de Gessen, « entre des vignes qui donnent du vin et des vignes qui donnent du baume, entre des vergers, des champs bien cultivés et de magnifiques jardins » : l'opulence de l'Égypte a toujours été un sujet d'émerveillement depuis l'Antiquité. Nos pèlerins n'y dérogent pas.

Égérie avait enfin, au début de son voyage, visité Alexandrie, puis séjourné en Thébaïde, où « elle visita les glorieux monastères de ces communautés, ainsi que les saints cachots des anachorètes » (*Lettre sur la B^{se} Égérie*), selon la lettre de l'ascète et écrivain Valérius du Bierzo (v. 680), résumant une partie perdue du récit d'Égérie. Il faut entendre par là non point la région de Thèbes, mais la partie septentrionale de la Thébaïde, correspondant à la province romaine de Thébaïde inférieure, ayant pour chef-lieu Ptolémaïs. Dès les débuts du christianisme s'est développé en Égypte un fort mouvement érémitique. Anachorètes et cénobites, à la suite d'Antoine, s'installent en différents lieux : le désert oriental, d'abord, où les monastères de Saint-Paul et de Saint-Antoine sont toujours en usage ; puis le désert occidental et la Thébaïde.

Mélanie et Paula à leur tour se rendront à « la forteresse du Seigneur, Nitrie » ou « désert de Nitre ». Nitrie était au nord du Ouâdi Natroun, où se trouvent encore aujourd'hui cinq monastères, et c'est un peu au sud de cette ville que se développent, aux IV^e et V^e siècles, les *kellia*, « cellules », haut lieu monastique. Selon Jérôme, Paula y rencontre « d'innombrables troupes de moines », envisageant même de s'installer là, avant de s'établir finalement à Bethléem.

Nous avons insisté sur le journal d'Égérie car c'est l'un des plus anciens récits de pèlerinage concernant l'Égypte. En ces débuts du christianisme, ses choix et ses centres d'intérêt sont représentatifs d'un contexte politique et religieux. Les lieux visités sont d'abord ceux mentionnés par l'Ancien Testament : histoire de Joseph, histoire de Moïse, avec le point fort du voyage au Sinaï. Égérie fait cependant allusion au « village dans lequel sainte Marie vécut avec le Seigneur lorsqu'elle vint en Égypte » (MARAVAL), le situant « près de la rive du fleuve », sans grande précision. Par la suite, nombre de pèlerins s'attacheront aux traces de la Sainte Famille. Le deuxième intérêt d'Égérie, ce sont les « saints », selon ses termes, qu'elle rencontre et qui l'accompagnent : évêques, moines, ermites, en ce foyer monastique que constitue l'Égypte d'alors. Les pèlerinages ultérieurs s'intéresseront aux tombeaux de ces saints personnages, à côté de ceux des premiers saints ou évangélistes, comme Marc à Alexandrie. On notera, enfin, qu'elle n'a d'yeux pour les antiquités pharaoniques que dans la mesure où elles entrent dans le récit biblique : les pyramides sont les greniers de Joseph, Ramessès la ville origine de l'Exode. La seule mention d'anciens monuments ne sert que de repère pour situer les demeures d'Aséneth et Putiphar :

Héliopolis est distant de Babylone de douze milles. Au milieu de cette ville, il y a un immense espace où se trouve le temple du Soleil ; là se trouve la maison de Putiphar. Entre la maison de Putiphar et le temple se trouve la maison d'Aséneth. Le mur de la ville est très ancien et il est de pierre, de même que le temple, la maison d'Asennec et celle de Putiphar. Là se trouve le jardin du Soleil, avec une grande colonne appelée le Bomon, où le phénix a coutume de se poser tous les cinq cents ans (MARAVAL).

Ce terme grec de *Bomon* renvoie à la fois au promontoire (*benben* égyptien) où apparut le soleil et à l'autel où, selon la tradition, brûle le phénix. Il s'agit ici concrètement de l'obélisque du temple d'Héliopolis. Mais Égérie ne s'intéresse pas aux anciens dieux païens et le mythe du phénix n'est pas encore l'objet d'une exégèse chrétienne comme celle dont Jean de Mandeville se fait l'écho.

Des monastères du désert au Pharos d'Alexandrie

À la différence du journal d'Égérie, la *Topographie de la Terre sainte*, de Théodosius (VI^e siècle, apr. 518), est un guide. Malheureusement, il n'a pas été achevé et la partie consacrée à l'Égypte se résume à quelques notes.

Il est cependant intéressant de voir qu'il signale, près de Memphis, où fut emprisonné Joseph, deux monastères, appartenant à deux rites différents, fondés respectivement par les saints Jérémie et Appolonius l'Ermite. On voit encore aujourd'hui à Saqqarah les ruines du monastère *d'Apa Jérémie*, où il fut enterré, l'autre renvoyant peut-être au fondateur de Baouit. Depuis le passage d'Égérie, la géographie religieuse s'est donc enrichie.

Il en est de même avec l'*Itinéraire* du pèlerin de Plaisance (560-570). L'itinéraire choisi pour se rendre au Sinaï et en repartir est le même que celui d'Égérie. Le pèlerin est lui aussi impressionné par l'immensité du désert et les rudes conditions de vie. Il évoque ceux que l'on y rencontre, mais aussi les animaux qui y « paissent ensemble » : « le lion et le léopard, les onagres, les gazelles [qui sont des sortes de chèvres] et les mulets ». Il fait preuve de curiosité devant ce monde nouveau. Sur la route de Pharan à Clysma, il cueille les fruits d'un poivrier. A-t-il réellement vu, dans le golfe, les armes de pharaon « changées en marbre » ? Il est en tout cas le premier à mentionner « un onguent, qu'on appelle huile de roche » dans « une île de pierre vivante » qui se trouve au large.

Pour s'en tenir aux lieux de pèlerinage, il y a maintenant au Sinaï, au lieu des ermitages dispersés autour d'une église, point de rencontre des moines, « un monastère entouré de murs fortifiés ». C'est le monastère qui sera appelé plus tard Sainte-Catherine, construit par Justinien, que décrit de façon détaillée un récit anonyme de la fin du ^{xv}^e siècle (DANSETTE). Guillaume de Boldensele, huit siècles plus tard, en évoque les reliques, dont Maître Thietmar relate la découverte miraculeuse. Avant de rejoindre la vallée, le pèlerin de Plaisance fait halte à l'ermitage de Paul, dans le désert oriental. Dans la région de Memphis, aux sites habituels s'ajoute « un vêtement de lin sur lequel on voit l'image du Sauveur », que l'on ne peut bien regarder « à cause de son éclat ». Puis, c'est le pèlerinage à Saint-Ménas, sur la tombe du martyr, dont on rapportait des ampoules le représentant entre deux dromadaires – ce que le pèlerin ne dit pas. D'Alexandrie, terme du parcours en Égypte, où reposent beaucoup de saints, il retient que c'est « une ville splendide », sans autre précisions. Mais il mentionne, bien sûr, les crocodiles du lac Maréotis, tout comme Arculfe, un siècle plus tard !

C'est à Alexandrie que débarquent le moine Bernard et ses compagnons, dont nous avons déjà évoqué les déboires. De cette ville, ils ne retiennent, outre le fait qu'elle est l'embouchure du Géon, l'un des

quatre fleuves du paradis, généralement assimilé au Nil, que des monastères : celui de saint Marc l'évangéliste, dont le corps a été volé près de quarante ans auparavant par deux Vénitiens, et un second, à la porte occidentale. De même, Bernard évoque les populations chrétiennes à Babylone et sur la route qui le conduit vers Gaza. Tout au plus note-t-il au passage, dans la ville de Fara (près d'el-Arish), une église dédiée à Marie, sur le chemin suivi par la Sainte Famille.

Alexandrie fait pourtant l'objet de descriptions détaillées dans nombre de relations de voyage. On en retient son immensité, son port, avec le célèbre Phare, son animation. L'évêque gaulois Arculf, qui y vint vers 680, dont le récit est rapporté par Adomnan, note que « cette ville est placée comme une barrière entre l'Égypte et la grande mer, sans port naturel et difficile d'accès de l'extérieur ». Il décrit le fonctionnement du Phare et explique comment le port est bien protégé et très sûr. Combien il est vaste, aussi, car « y [sont] transbordées des marchandises au profit du monde entier [...] : cette région qui produit beaucoup de fruits et abonde en toute sorte de biens de la terre et en commerces alimente tout l'univers en blé et lui fournit les marchandises nécessaires » (MARAVAL). Il est frappé, enfin, par les dimensions de la ville, qui s'étend « du couchant au levant sur un espace très étroit [...] ». Entré dans la ville à la troisième heure, un jour d'octobre, et en la parcourant dans toute sa longueur, c'est à peine s'il a pu parvenir, avant le soir, à son extrémité » (*ibid.*). Il n'en oublie quand même pas de signaler la « grande église où est inhumé l'évangéliste Marc », dont on montre la tombe – que Bernard trouvera vide – et le mémorial.

La description du Caire : un témoignage

À partir du XIII^e siècle, les récits se font plus diserts. Le voyage de Thietmar se situe juste après le désastre de Hattin et la perte de Jérusalem. Son témoignage est donc important du point de vue historique. Esprit curieux, il s'intéresse à tout ce qu'il voit et aussi aux habitants, à leur religion, à leurs coutumes. Il regarde avec intérêt les coquillages et pierres des rivages de la mer Rouge, en trouve les poissons excellents. Il évoque le désert hostile avec tous ses dangers. Il consacre un long développement aux lieux bibliques du Sinaï, mentionnant le récit merveilleux de la découverte du corps de sainte Catherine et des miracles qu'elle accomplit, ainsi que l'intervention de la Vierge pour protéger la communauté des moines. De

l'Égypte même, il nomme les trois villes principales (Babylone, Alexandrie et Damiette), mais aucun des Lieux saints, s'attardant, au contraire, sur le régime de la crue du Nil et sur sa gestion. Il évoque en particulier les repères permettant de jauger la hauteur de la crue et de prévoir abondance ou disette : c'est le nilomètre de Roda, remontant à l'époque pharaonique, refait par les Arabes, et toujours visible de nos jours.

À peu près contemporain, Symon Semeonis consacre une grande partie de son récit à l'Égypte. Son arrivée difficile à Alexandrie est l'occasion d'un développement sur les pratiques religieuses des musulmans, en particulier le jeûne et les ablutions. Il note également le rite « jacobite », dans ses spécificités, « très différent de celui de l'Église romaine » et célébré « en égyptien, c'est-à-dire en copte, qui est pour eux comme le latin pour nous et dont les lettres ressemblent beaucoup aux lettres grecques » (DELUZ), et en arabe. Un peu plus loin, il observe la vie quotidienne dans cette ville « d'une beauté éclatante, mais [dont les] rues sont étroites, petites, tortueuses, obscures, pleines de poussière et de saletés et pas du tout pavées ». Il s'attarde à décrire les vêtements et l'apparence des hommes et des femmes. Partant pour Le Caire, il s'émerveille devant le Gyon, « l'un des quatre fleuves du Paradis aujourd'hui appelé Nil », les cultures et les vergers, et surtout les « pommes de paradis » – les bananes –, dont la saveur est « incomparable ». Il goûte moins, en revanche, les « figes du pharaon » – de sycomore –, dont il donne une description très précise. Il évoque longuement l'opulence et la richesse du pays, des cultures à l'élevage, dont il énumère les productions. Il est vrai que la traversée du delta du Nil est, de ce point de vue un enchantement. Il se montre plus réservé sur les « paysans d'Égypte, dégénérés, vils, plus semblables par leurs mœurs et leur conduite à des bêtes qu'à des personnes humaines » !

Arrivé au Caire, ville « au moins deux fois plus grande que Paris et quatre fois plus peuplée », il est frappé par la différence entre l'extérieur, sale et peuplé, et l'intérieur des bâtiments, « merveilleusement décorés ». La citadelle et les occupations du sultan et de sa cour l'intéressent tout autant. Des Turcs « aux yeux de belette » et des Sarrasins dont « le sultan mange assis par terre, de façon bestiale », il fait par contre un portrait peu flatteur. Au nord de la ville, il a vu Matarieh, étape de la Sainte Famille, où jaillit une source et où pousse « la célèbre vigne [...] d'où coule le baume ». Tout près « se trouvait un château du pharaon », où l'on voit deux « colonnes carrées ». Tels sont les pauvres restes du temple d'Héliopolis,

dont avait parlé Égérie. Plus au sud, à Babylone, ce sont les éléphants et la girafe du zoo qui l'étonnent, tout autant que les greniers de Joseph, que l'on aperçoit sur l'autre rive du fleuve. À Babylone, nombreuses sont les églises, parmi lesquelles Sainte-Barbe et Sainte-Marie-de-la-Scala, la célèbre Muallaqa (« la Suspendue »), deux des plus anciennes églises de Fostat, dans Le Caire actuel. Le séjour à Babylone se termine avec la description des couveuses, où l'on fait éclore les œufs en les conservant à une chaleur douce, œufs dont « les poussins sortent en telle quantité qu'on les vend non à l'unité, mais à la mesure, comme du blé ».

Quelques remarques sur les chrétiens captifs, pas si malheureux, selon le narrateur, permettent d'évoquer le marché des esclaves, où sont exposés et vendus « des gens de toute religion à l'exception des musulmans [...], particulièrement [...] les Nubiens des deux sexes qui sont de la couleur des corbeaux ou du charbon ». C'est enfin le départ vers la Terre sainte, « à travers le grand et vaste désert de sable », occasion de décrire les mœurs des Bédouins, vivant en famille dans des tentes et se déplaçant avec leurs chameaux. Ce qui frappe le plus, dans le long récit de Symon Semeonis, c'est son sens de l'observation, la précision de ses remarques et de ses descriptions, brossant le tableau d'un monde qui l'étonne, si différent du sien. Tableau si riche que les récits postérieurs n'enrichiront guère, si l'on excepte la longue relation de Félix Fabri, mentionnée ici pour mémoire car, se déroulant en 1483, son voyage n'appartient plus véritablement au Moyen Âge.

Guillaume de Boldensele verra au Caire, comme Symon Semeonis, la citadelle du sultan, les églises, le Nil, les couveuses, le marché aux esclaves. Il est plus encore interloqué que lui par l'éléphant, « avec de grandes dents qui sortent de sa bouche comme des dents de sanglier » et, « au-dessus de sa bouche, [...] un grand boyau rond, comme un sac rond, aminci en avant [...], plus dur que la chair, plus mou qu'un os et flexible en tous sens, [dont il se sert] comme d'une main pour prendre sa nourriture » (DELUZ). Parlant du baumier, il explique qu'il tient son parfum du corps même du Christ, car Marie y lava les langes de l'enfant, explication reprise par l'Anonyme de Jérusalem. Lui aussi, enfin, apprécie les pommes de paradis, retrouvant à l'intérieur, comme l'indiquait déjà Semeonis, le dessin d'un crucifix. Ces réflexions nouvelles deviennent des poncifs des récits de cette époque, repris dans la compilation de Jean de Mandeville. On notera, pour finir, l'intéressante relation qu'établit Boldensele entre les deux Babylone :

s'attachant à les distinguer, comme ses prédécesseurs, il les rapproche par le fait que « l'ancienne fut jadis l'ennemie des enfants d'Israël », comme la nouvelle « est notre ennemie à nous, chrétiens, vrais Israélites et vrai peuple de Dieu ».

Il faudrait mentionner également Ludolph de Sudheim, qui séjourna en Orient de 1336 à 1341, frappé par la majesté du Nil, dont le sultan a fait chercher en vain les sources et insistant, lui aussi, sur les ressources du pays. Ces richesses, de même que l'importance des villes du Caire et d'Alexandrie, sont détaillées par Emmanuel Piloti, qui rédigea son *Traité sur l'Égypte et les moyens de reconquérir la Terre sainte* après son retour définitif à Florence, en 1438. Il est vrai, on n'est plus là dans le cadre d'un pèlerinage. Mais ce traité témoigne, comme les autres relations des XIII^e-XV^e siècles, d'un sens aigu de l'observation et d'une grande attention portée à l'étranger.

Un déni de l'Égypte antique

Même s'il existait très tôt des guides de voyage, Égérie, Mélanie, Paula, partaient pour la Terre sainte avec pour seul viatique les Écritures, mettant leurs pas dans ceux des personnages bibliques. Leur seul désir était alors de voir ces Lieux saints, parfois accompagnées par des religieux établis là ou retirés dans le désert. Les moines qu'elles rencontrent alors en Égypte, leurs contemporains, seront les saints de demain, ceux dont les pèlerins du haut Moyen Âge verront les tombes, sur lesquelles ils iront se recueillir. Cette deuxième vague de pèlerins découvre là de nouveaux monuments, en particulier le monastère de Sainte-Catherine, au Sinaï, ou celui de Saint-Marc, à Alexandrie. Ils semblent plus attentifs, également, aux traces de la Sainte Famille.

Les fluctuations de l'histoire jouent aussi un rôle : avec la conquête arabe, particulièrement en Égypte celle des Fatimides, et les tribulations de l'Empire byzantin, puis des royaumes chrétiens d'Orient, on passe des routes sûres du Bas-Empire romain et des débuts de Byzance à des difficultés de circulation, voire à des dangers, dont les récits se font l'écho. Les relations maritimes se développent et se régularisent. Avec les croisades, puis les échanges commerciaux, on a en Occident une plus grande connaissance de ces pays, peut-être une curiosité nouvelle.

Cela transparaît, en tout cas, dans le dernier groupe de relations, à partir du XIII^e siècle. Le monde a changé. Après la *koinê* romano-byzantine, distante, mais dont on partageait peu ou prou la culture, c'est un monde différent, avec une autre religion, même s'il y a des passerelles, comme la dévotion à Marie, avec des mœurs différentes : tout est autre, depuis la façon de s'habiller jusqu'à celle de se comporter. Quand on entre dans une ville, à l'exception des palais, plus ou moins éclatants, tout est fait pour le dedans : l'extérieur, piètre, voire sale, contraste avec le luxe de la décoration intérieure. C'est une autre façon de se montrer ou de se dissimuler, d'exister en tout cas.

À cela s'ajoute, plus encore qu'au Proche-Orient, finalement pas si lointain, hormis les déserts du sud, l'exotisme des paysages, de la faune et de la flore, l'exubérance de la végétation. Certes, il s'agit là d'un caractère permanent, mais tout à leur quête, les premiers pèlerins semblaient ne pas les voir.

Le grand perdant, c'est le passé pharaonique, ptolémaïque et romain. On a oublié le passé de l'Égypte, on en ignore l'antiquité. D'Alexandrie même, si on admire toujours le Phare, on a oublié la Bibliothèque. Il s'est manifestement opéré une rupture, et on fait de tous les vestiges une relecture biblique, si on ne les intègre pas, tout simplement, au paysage. L'intérêt qui se manifeste est toujours dirigé vers la société contemporaine : les chrétiens d'Égypte, puis la société musulmane. En cela les récits des pèlerins médiévaux – et nous avons pris cette acception au sens large, puisque nous sommes partis d'Égérie pour finir avec le pèlerin anonyme de Jérusalem, sinon Félix de Fabri – nous donnent à voir sur eux-mêmes, d'abord, avec leurs curiosités, leurs naïvetés, leur savoir et leur ignorance, mais aussi sur une Égypte qui n'est pas celle qui nous fascine aujourd'hui, mais sur *des* Égyptes, tour à tour chrétienne puis arabe, toujours multiple et toujours autre.

VIERGES NOIRES ET DAMES EN MAJESTÉ : SUR LES TRACES D'ISIS

Sylvie Quentin-Bénard

« À mort l'Égyptienne ! » Lorsque, le 8 juin 1794, les sans-culottes arrachèrent de son socle, dans l'église du Puy-en-Velay, la statue de la vierge antique pour la jeter sur un bûcher en place publique, ils ne se doutaient pas qu'ils rendraient plus mystérieux encore à nos yeux d'hommes modernes le phénomène « vierges noires ».

Cette statue à l'allure barbare sur son trône faisait l'objet d'une vénération sans faille depuis huit siècles, un pouvoir que les révolutionnaires voulurent abolir. Ce culte reflétait pourtant la dévotion du peuple à cette Mère, en qui ils mettaient toute leur confiance.

Notre-Dame-la-Nègre, la Brune, la Sarrasine, Notre-Dame-de-Sous-Terre, de bien singulières épithètes pour désigner la très vénérée mère du Christ. Souveraines, hiératiques, aptes à transmuter la matière vile, matrices qui transforment le mort en vif, ces nobles dames sont ou ont été miraculeuses. Tout comme Isis, la magicienne, la déesse favorite des Égyptiens. Pourtant, quel lien, réel ou fantasmé, peut-il y avoir entre elles ?

Le substrat occidental

Les premières représentations de vierges à l'enfant « en majesté », assises, telle Isis trônant, son Horus sur le genou, datent du haut Moyen Âge. D'allure austère, elles sont représentées dans une attitude raide,

l'enfant dans le giron, comme directement issu de leur ventre. En témoignait cette statue de la Vierge du Puy, dont il nous reste une gravure et dont le culte est attesté dès le x^e siècle.

Avant elles, en Occident, seul un modèle de statuettes gallo-romaines très répandu représentait des mères à l'enfant. Après elles, viendront les remarquables vierges romanes. Leur posture et leurs attributions continueront à évoquer Isis. Comme elle, elles feront l'objet d'une extraordinaire vénération. Comme elle, qui « délivre ceux qui sont enchaînés » ou *Isis Pelagia* « maîtresse des mers », elles auront le pouvoir de « ranimer les enfants décédés », de « délivrer les captifs », de « mener les marins à bon port ».

En Gaule, avant la conquête romaine, les divinités féminines sont vénérées près de lieux à connotation féminine, rochers, grottes, lacs, rivières, creux d'arbres séculaires. Des particularités que l'on retrouvera dans les légendes de « découverte » de la plupart des statues médiévales, lorsque la christianisation battra son plein dans les campagnes. Dans ces espaces sacralisés, on fait des offrandes, on dépose (déjà) des ex-voto, on boit l'eau de sources réputées guérisseuses. Cependant, on ne trouve quasi aucune représentation, sauf succincte, de divinités gauloises, car c'est avant tout l'Esprit des lieux que l'on invoque ici. Les réceptacles de ces cultes, liés à la fécondité, sont souvent les sources, icônes d'une déesse génitrice de qui l'on vient et vers laquelle on retourne au moment du trépas.

Chtonienne associée à l'agriculture, cette déesse mère est parfois identifiée, selon un cycle saisonnier de pérégrinations et de métamorphoses, à la lune ou au feu. En tant que telle, elle est guérisseuse et invoquée, selon les lieux et les circonstances, sous des noms divers. Épona, Rigantona, Anna, aïeule des dieux et des hommes, reine du monde souterrain, des marais, de la nuit et de la mort, elle est encore Brigida, patronne de la médecine... Enfin, c'est sous l'appellation de « Vierge qui enfantera » que la connaissent les druides du collège de la forêt des Carnutes. Le terrain était prêt, on le voit pour accueillir cette femme, fût-elle venue d'Orient.

La piste des voyageurs

C'est à l'époque gallo-romaine que la déesse gauloise prendra forme, sous l'influence de l'art gréco-romain. L'homme occidental, en s'ancrant dans le matériel, aura besoin d'une représentation à vénérer, comme cela se

pratique depuis des millénaires en Égypte ou en Grèce. Sans doute trouve-t-il aussi de la beauté et de la magie dans ce support à sa supplique. On voit alors apparaître dans le peuple, dans les temples gallo-romains, des statuettes votives de terre cuite moulées, exécutées en grandes séries. Elles représentent des *matronae*, mères assises allaitant un ou deux enfants. Si elles préfigurent les « vierges à l'enfant » du Moyen Âge, on peut y voir aussi une parenté directe avec l'*Isis lactans* des Égyptiens, qui presse son sein pour nourrir l'enfant solaire Horus. Parallèlement aux cultes locaux, s'implantent en effet en Gaule les religions venues d'Orient, véhiculées par ces grands voyageurs que sont les soldats romains. Certains rapportent des pratiques des cultes à mystères (Mythra, Artémis, Déméter, Astarté, Tanit) auxquels ils ont été initiés. Et, parmi eux, non des moindres, celui d'Isis.

En Gaule, les archéologues ont retrouvé quantité de petits objets se rattachant à ces croyances importées. Au II^e siècle, Isis, grande déesse de vie et de résurrection, possède un autel à Rome même, au Capitole. Elle est bientôt adorée partout et son culte prend une importance considérable. Selon Tacite (*De la Germanie*, 9), « une partie des Suèves, peuple germanique, sacrifiaient à Isis [...] ». Ses autels auraient été largement vénérés en ce I^{er} siècle contemporain de l'historien romain, en Gaule : à Fréjus, Nîmes, Arles, Riez (Basses-Alpes), Parizet (Isère), Manduel (Gard), Boulogne (Haute-Garonne), Lyon, Besançon, Langres, Soissons, Melun... Un temple d'Isis aurait même existé à Paris. Le moine Abbon de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés assimile à la fin du IX^e siècle le nom de la capitale au culte de la déesse : « Lutèce, ainsi te nommait-on autrefois. Mais à présent ton nom vient de la ville d'Isia [...]. Ô Lutèce, ce nom nouveau que le monde te donne, c'est Paris, c'est-à-dire "pareille à Isia". »

Sont-ce déjà les prémices du mythe égyptien de la Vierge noire ? En cette abbaye, on trouvait, paraît-il, encore au XVIII^e siècle, une effigie de la déesse égyptienne. Selon un historien de l'époque, Jacques-Antoine Dulaure, « cette statue était maigre, haute, droite, noire pour son antiquité, presque nue avec quelque linge entassé autour de ses membres [...], on l'appelait l'idole de Saint-Germain-des-Prés ». Fantôme d'occultiste du siècle des Lumières ou réalité ? Toujours est-il que cette description se rapproche beaucoup des statues de nos vierges occidentales brunes de peau les plus anciennes, visibles aujourd'hui encore (Rocamadour ou Dorres en Cerdagne).

En France, c'est au IX^e siècle qu'apparaissent les premières mentions de cultes à la Vierge noire. Noire ? Il est probable qu'elle ne le fût pas à l'origine. Nous sommes à l'époque carolingienne. Comment le glissement des cultes aux déesses antiques vers les vierges chrétiennes s'est-il accompli ? Il faut replacer le phénomène dans son contexte, celui de moines évangélisateurs dont la mission est de convertir les païens dès le IV^e ou le V^e siècle. Les missions de ces prédicateurs isolés repoussent avec succès les limites politiques de la chrétienté. Car l'Église se heurte à de fortes résistances, surtout dans les campagnes : symptomatique, le mot « païen » – *paganus*, celui qui habite la campagne – désigne celui qui pratique l'ancienne religion polythéiste. Le respect de la morale chrétienne, en particulier, fait l'objet d'injonctions de conciles et de synodes, mérovingiens, puis carolingiens. Ils ne cessent de rappeler les interdits, notamment l'esclavage, de condamner les coutumes païennes et tentent de limiter la violence privée. Lentement, les missionnaires vont réussir à substituer aux cultes des déesses en vigueur des statuettes de Marie, assises, l'enfant sur le genou, très proches iconographiquement des *matronae* et des représentations isiaques. La nouvelle venue exaltera à son tour les vertus de celles à qui elle succède naturellement, cette Isis guérisseuse, par exemple, qui porte elle aussi un enfant mâle, Dieu et Sauveur...

La « querelle des images »

Un autre courant d'influence va donner élan et ampleur à l'art de la statuaire en Occident. À la fin du VIII^e siècle, on assiste aux premières rivalités entre l'Église de Constantinople et celle de Rome, chacune voulant obtenir la suprématie sur l'autre. Nous sommes sous le règne de Charlemagne. La « querelle des images » va alors déstabiliser l'Empire romain d'Orient. Certains théologiens grecs s'avisent du caractère envahissant pris par le culte des images pieuses et en prônant la destruction. C'est le camp des « iconoclastes ». Les « iconodules » – et surtout les moines qui vivent du culte des images – au contraire, résistent. Le second concile de Nicée résoudra la question. Il confirme en 787 la légitimité du culte des images sacrées, et notamment « celle de Notre-Dame immaculée, la Sainte Mère de Dieu ». Dès lors, la statuaire occidentale va pouvoir se développer, tandis que l'Orient conservera la tradition, en deux dimensions, des *icônes orthodoxes* que nous connaissons. Ces images peintes sont

d'importance. Elles représentent la Vierge et l'enfant, dont visages et mains sombres les rattachent directement à l'Isis égyptienne.

La plus ancienne connue, la *Vierge allaitant Jésus et le prophète Balaam*, est une peinture murale de la catacombe Sainte-Priscille à Rome, au II^e siècle. C'est ce type de madone « allaitante », en grec *galaktotrophousa*, qui va se répandre au VIII^e siècle chez les chrétiens d'Orient. Selon les Évangiles et le livre de l'Apocalypse de Jean, en effet « Joseph et Marie s'enfuient en Égypte, pour fuir les soldats d'Hérode, dans le désert, où l'Enfant Jésus fut allaité ». Cette Vierge, assise sur un trône dans une pose hiératique, donnant le sein à l'Enfant Jésus sur ses genoux est d'une étonnante proximité avec les *Isis lactans* égyptiennes d'époque ptolémaïque. La plus ancienne icône de ce type chez les Coptes d'Égypte daterait même du VI^e siècle (monastère Saint-Jérémie à Saqqarah)...

Transposée en Occident, cette vierge en majesté orientale, ayant comme fusionné avec Isis, prendra forme en trois dimensions. Seul le sein offert disparaîtra en cette période austère du haut Moyen Âge pour ne refaire surface que rarement dans l'art roman (et en peinture seulement, comme pour la *Vierge allaitant* de l'église de Pritz, à Laval).

Mère, mais vierge

Les vierges héritières d'Isis se rattachent à la déesse par un autre aspect de leur divinité. Celui de vierge-mère. Selon Hérodote, c'est un rayon de soleil qui féconde la vache Hathor, un des aspects de la déesse Isis, mère du taureau Apis (à noter que la légende des « découvertes miraculeuses » des statues de vierges romanes les rattache souvent à l'ancien culte du taureau). La plus grande déesse d'Égypte n'inscrit-elle pas fièrement sur ses temples : « Je suis la mère du roi Horus et personne n'a relevé ma robe » ?

Pour la chrétienté, ce dogme de « maternité divine » attribué à Marie, mère du Christ, n'a pas coulé de source. Il a été longuement discuté, puis officiellement proclamé lors du concile d'Éphèse en 431. Dès lors, la Vierge, en tant qu'humaine donnant naissance à un Dieu, sans l'intervention de la semence d'un homme, se substituera à des cultes antiques, somme toute, assez proches. Plus qu'un syncrétisme, nous sommes dans une démarche de superposition. La notion de « vierge devant enfanter » (la *virgo paritura* qu'attendait la religion druidique) n'est pas en effet l'apanage de la doctrine chrétienne. Le concept de vierge-mère existe

depuis les débuts de l'humanité, toutes ces femmes « choisies » donnant, sans exception, naissance à des enfants mâles. Les dieux manifestés, messies, sauveurs providentiels, apportent lumière et rédemption. Ils sont d'essence « solaire », comme le faucon Horus, enfant chéri d'Isis, « déterminé, défini et parfait ». Tout comme le sera le dieu de la nouvelle religion, Jésus, le Christ.

Mais la Vierge Mère est plus que cela. Elle incarne, depuis la préhistoire, la Grande Déesse créatrice de vie, la toute-puissance régénératrice. Après Isis, la Vierge Marie, sacralisée, va endosser ce rôle. Et, tout naturellement, soigner et guérir les maux physiques et spirituels. Les statues médiévales vont donc s'installer durablement à la croisée des chemins, entre l'omnipotente déesse venue d'Orient, par divers canaux, et les déesses « locales », associées aux eaux et sources sacrées. Si elles adoptent la forme et les fonctions isiaques de la grande magicienne, elles puisent aussi dans le fonds de la sombre « Terre-Mère » occidentale.

Vierges noires, vierges blanches, un fascinant « damier »

C'est au retour des croisades, entre 1100 et 1300, que la statuaire mariale va exploser. Ces campagnes guerrières sont un semi-échec pour la chrétienté. Certes, les rois chrétiens récupèrent le tombeau du Christ à Jérusalem, mais au prix de négociations politiques plus que de victoires militaires. Des milliers de pèlerins et de soldats mourront de fièvres, de la peste, du climat implacable, du manque de vivres. Dans ces conditions terrifiantes, où garder la foi est une gageure, la Croix et la Sainte Mère de Dieu sont les seuls recours des âmes en péril. Il est beaucoup question de « vierges des croisades », rapportées par Saint Louis ou d'autres croisés. Sans doute ces statues ont-elles été réalisées par des artistes présents dans ces énormes populations chrétiennes déplacées. Certaines de ces vierges sont en bois sombre (cèdre, genévrier), beaucoup seront des statues reliquaires. Certaines sont – déjà – des copies de vierges antérieures, dont l'image figure, dès le ^x^e siècle, parfois noire, sur les bannières des hommes de guerre. Pour cette raison, il est possible qu'elles aient été des figurations d'icônes plutôt que de statues. Car, au risque de décevoir, tous les historiens de l'art s'accordent aujourd'hui à ce sujet, aucune vierge romane n'a été conçue noire. Toutes celles que l'on appelle « vierges noires » ont eu visages et mains noircis par la suite. Sans doute parce qu'elles généraient

une ferveur plus intense de la part des fidèles, attirés par ce noir, profond de mystères. Ou qu'une Vierge brune venue de Terre sainte, reconquise sur les Sarrasins, paraissait plus intensément mère d'un Christ d'origine orientale ? Dans un grand élan de foi, la France et l'Europe se couvrent d'églises. Le culte aux « Notre-Dame » se répand, promu par Bernard de Clairvaux. On voit alors fleurir partout en Europe ces sublimes vierges en majesté, conçues sur le même modèle, hiératiques, polychromes et... à la carnation claire !

En parallèle, les imagiers du Moyen Âge créent les arcanes du tarot, où figure en bonne place l'archétype de cette Vierge trônant (lames 2, 3 et 8), qui porte les mêmes couleurs « alchimiques » que les statues des églises, bleu-vert, rouge, blanc et noir. La science hermétique fait en effet de nombreux adeptes en cette époque de ferveur mystique et religieuse. Le mot alchimie ne vient-il pas, d'ailleurs, de *al kemia*, la « terre noire », Kemit étant le nom donné à l'Égypte limoneuse et fertile, supposé berceau de cette science ? Quant à la *nigredo*, la première phase « au noir » de la tradition alchimique, elle veut que les métaux divers soient, dans le sein de la terre, en lente maturation pour aller vers l'état idéal, l'or. Notre vierge médiévale en est une belle illustration.

En tant que terre matricielle, elle présente le lumineux Sauveur, celui à qui les Rois mages – les magiciens – apportent « l'or, l'encens et la myrrhe ». Les vierges en majesté, ces objets « alchimiques » – qu'elles soient ou non noires –, seront longtemps préservées, car elles sont adulées, et « opératives ». Comme Isis, elles guérissent et régénèrent dans leurs sanctuaires. Comme elle, ce sont des mères auprès de qui l'on vient chercher refuge dans la pénombre des cryptes. Lorsque le futur saint Bernard, créateur de l'ordre cistercien, impose au monde le culte de ces vierges salvatrices, quel message lance-t-il à la chrétienté, sinon celui de la nécessité d'une transformation intérieure pour renaître ?

L'Église l'a sûrement compris lorsqu'elle donna son assentiment, du ^{XVI^e} au ^{XIX^e} siècle, pour badigeonner de noir maintes statues médiévales, créées « blanches », comme la réputée « Vierge noire » du Puy (ou Notre-Dame de Montvianeix, récemment décapée).

Cette curieuse opération était-elle destinée à réaffirmer symboliquement leur vocation de déesses médiatrices depuis la plus haute antiquité, issues de la terre pour mieux ouvrir les « portes du Ciel » ?

Marie, l'Orientale Meriem à l'austère beauté, s'appuyant sur le substrat occidental, s'affirme bien comme l'une des métamorphoses de l'antique Isis. Tout à la fois consolatrice et rédemptrice.

HERMÈS À LA RENAISSANCE

THÉOLOGIE ET MAGIE HERMÉTIQUES CHEZ MARSILE FICIN DE LA REFONDATION DU CHRISTIANISME À LA RENAISSANCE DE L'INDIVIDU

Julie Reynaud

Comment trouver son Orient ? Comment l'âme humaine, divertie par le corps, peut-elle découvrir puis réaliser sa destination ? Comment rétablir l'unité dans l'être divisé ? Au seuil de la mort, en 1463, le maître de Florence Cosme de Médicis espère en Platon pour l'éclairer et demande au fils de son médecin personnel, Marsile Ficin, de traduire le manuscrit complet des œuvres platoniciennes qu'il vient d'acquérir. Pourtant Ficin raconte, dans le proème de sa traduction des *Ennéades* de Plotin, qu'il fut interrompu dans son travail par Cosme en personne, lui commandant la traduction préalable de quatorze des dix-huit traités du *Corpus hermeticum*, qu'il acheva en avril de la même année : « Cosme fit le nécessaire pour que j'aie non seulement les livres grecs de Platon, mais aussi ceux de Plotin. Après cela, l'an 1463, alors que j'étais dans ma trentième année, il me demanda de traduire tout d'abord Mercure, le trois fois grand » (*Opera*, II, 1537). Le texte dont il dispose est connu puisque, des trois manuscrits du *Pimandre* antérieurs au xv^e siècle qui nous soient parvenus, un seul correspond à la traduction qu'en donne le Florentin. Il en a acheté le

manuscrit (le *Laurentianus grec. Plut.* 71, 33), puis il le revendit, comme il l'a écrit sur le folio 209V dudit texte, à son ami poète Ange Politien, pour la somme de deux deniers d'or. Ce texte fut apporté de Macédoine en Italie par le « cultivé et honnête » Léonard, un moine de Pistoie (*Opera*, II, 1836) : il s'agit d'un codex comprenant aussi les écrits de Proclus et d'Alexandre d'Aphrodise. Le concile de Ferrare, dès 1438, puis celui de Florence en 1439, réunissant les deux Églises orientale et occidentale, avaient été l'occasion pour les dignitaires orientaux d'offrir à leurs hôtes des textes grecs, les préservant ainsi du péril turc grandissant. C'était d'ailleurs la rencontre en ce lieu de Cosme avec le platonicien Pléthon qui avait donné au maître de Florence l'idée de ressusciter l'antique Académie platonicienne dans une de ses propriétés de la banlieue de Florence, Careggi, et de trouver un traducteur et disciple du divin philosophe grec pour ce faire. Ficin, à qui cette lourde mission de « rénovation » fut confiée, traduisit donc Mercure et commença également à traduire Platon du vivant de Cosme pour satisfaire au vœu de son prince (*Opera*, II, 1537). La version latine fut très rapidement mise en italien par Tommaso Benci, « compagnon philosophe » de Ficin, et les deux versions circulèrent immédiatement.

Par cet acte apparemment anodin, Cosme l'Ancien éveille le jeune Marsile à une sagesse qu'il ne connaissait que de seconde main, comme en témoigne un *De voluptate (Du plaisir)*, opuscule de jeunesse datant de 1457, qui cite l'*Asclépius* latin sous l'autorité de Lactance. Or cette initiation à l'hermétisme est essentielle à la compréhension de la philosophie de Ficin ainsi que du climat culturel régnant à Florence durant le Quattrocento. Les *prisci theologi*, les théologiens anciens, les premiers de l'histoire, devaient introduire le jeune homme au platonisme, mais l'effet durable qu'ils eurent sur l'esprit de Marsile peut laisser supposer qu'il ne vit point là une simple lecture préparatoire, propédeutique, au sage grec. Jusqu'à la toute fin de sa vie, Ficin s'intéresse à l'hermétisme et les ouvrages publiés tardivement, de 1489 à 1492, témoignent encore de cette fascination : de la traduction du *Corpus hermeticum* initiée par Cosme de Médicis, à celle du *De mysteriis* de Jamblique, de sa *Vita Pythagorae*, du *De abstinentia* de Porphyre et du *De sacrificiis et magia* de Proclus, en passant par l'écriture du *De triplici vita (Les Trois Livres de la vie)*, des *Opuscles de Sole et de Lumine (Du soleil, de la lumière)*, la carrière du maître de Careggi est, d'un bout à l'autre, marquée par l'hermétisme.

Le *Pimandre*, publié pour la première fois en 1471 sous le titre *Mercurii Trismegisti Liber de potestate et sapientia Dei* (« Livre de Mercure Trismégiste traitant de la puissance et de la sagesse de Dieu »), qui constitue donc le recueil des quatorze textes hermétiques offerts par Cosme, est la première des traductions nombreuses de Ficin et c'est cette découverte, étayée par celle plus tardive du néoplatonisme et de l'hermétisme alexandrins, qui va, ainsi que le défend Paul Oskar Kristeller, grand commentateur de Ficin, révéler le Florentin à lui-même, plus encore que la lecture de Platon.

En effet, Ficin ne s'en tient pas à ce seul travail de traductions, mais élabore à partir d'elles une pensée de la concordance des sagesse, décelant l'existence de liens secrets unissant au christianisme les sagesse platoniciennes, néoplatoniciennes et hermétiques. Il a, et toute âme humaine a d'après lui, le souvenir d'une religion première, source de toutes les religions païennes de l'Antiquité, mais aussi du judaïsme et du christianisme, une sorte de fonds universel de religion et de sagesse, dont l'origine se perd dans les sources des cultures les plus anciennes, en Orient. Si Mercure était pour les Égyptiens le Dieu conducteur, celui qui assurait la médiation, l'initiation, le passage d'une forme à une autre, alors Ficin a bel et bien produit une philosophie mercuriale. La vocation d'Hermès fut aussi celle de Marsile Ficin, sorte de philosophe-mage : restaurer le lien entre les sagesse les plus antiques, parfois les plus manifestement disparates, qui n'eurent qu'une seule vérité à dire, chacune à leur façon, relier les divers étagements de la réalité en dévoilant leur principe commun, voir dans le monde un miroir dont chaque parcelle reflète le divin. On comprend que Ficin se soit attaché à l'étude de ce corpus : il a trouvé en Hermès une figure du lien, lien entre les sages païens et les chrétiens, entre les sages d'Orient et d'Occident, entre les savoirs eux-mêmes qui ne sont jamais, chez Ficin comme dans la sagesse hermétique, morcelés en champs rivaux puisque philosophie, théologie, magie, médecine, musique, poésie ne font qu'un. Ficin ne pouvait qu'être sensible à cette sagesse, puisque son éclectisme, ainsi que le rappelle Arthur D. Nock, préfacier de la traduction du *Pimandre* par André-Jean Festugière aux Belles lettres, tenait à des emprunts au platonisme, à l'aristotélisme, au stoïcisme, voire au judaïsme et à la littérature religieuse perse. S'il l'ignorait, convaincu de lire un texte plus ancien que ces sagesse, cette coïncidence des pensées du *Corpus*

hermeticum avec celle des philosophes, dont il connaissait la doctrine, n'a pas manqué de l'intéresser.

Ficin ressuscite Athènes en lui rendant sa part d'Orient, certain de l'antériorité de la sagesse hermétique. Certes, il n'a pas la rigueur d'un philologue et, à la différence d'un Laurent Valla qui développa cette science des sources au milieu du Quattrocento, et plus tard d'un Casaubon, ce théologien calviniste qu'on nommait le « phénix des érudits », établissant au début du XVII^e siècle que les *Hermetica* avaient été écrits après la naissance du Christ, Ficin admet l'authenticité des textes hermétiques sans hésitation. Cette mosaïque d'idées anciennes que constitue le *Corpus hermeticum* a dû flatter son propre goût du syncrétisme. S'il est acquis que ces textes furent écrits aux alentours du II^e siècle apr. J.-C., il les considère, ainsi que la plupart de ses contemporains, comme remontant aux sources mêmes du savoir, bien avant la philosophie des Grecs, peut-être contemporains, ou légèrement postérieurs à la Révélation faite par Dieu à Moïse. Cette lente procession des sages païens, des Gentils, par qui la vérité se donne à entendre dans un langage poétique, philosophique, théologique abscons, Hermès la conduit, comme Moïse conduisit au même moment le peuple de Dieu. Le caractère fondateur de la sagesse d'Hermès est indiqué par la place que le philosophe, prêtre et roi, occupe dans l'histoire de la révélation de la vérité. Ficin envisage en effet, reprenant l'image homérique de la chaîne d'or, que le savoir vrai se révèle au cours des âges à des êtres exceptionnels qui relient ainsi le monde des hommes au monde divin. Plus le sage est antique, plus près il est de Dieu et de Sa Vérité, or Hermès occupe à ce niveau une position tout à fait première.

Le premier des théologiens

Hermès est Grand Pontife d'Égypte, *Pontifex maximus Egyptiae*, il apparaît comme le fondateur d'une Église, il est le maître des prêtres d'Égypte et s'inscrit donc dans une longue histoire d'initiés et de serviteurs de Dieu. Le prestige du prêtre égyptien s'explique du fait de son rapport étroit avec Dieu, et ressortit à la divinité même de sa tâche : révéler par l'intermédiaire de l'écriture les vérités divines cachées, être le médiateur de l'invisible. Mercure Trismégiste fut ainsi l'un des premiers théologiens, des *prisci theologi*, si l'on entend par théologien celui qui s'adonne à la contemplation du divin. Ficin désigne en effet par théologie, non seulement

la science des choses divines telle que les théologiens du christianisme l'ont enseignée, mais aussi les philosophies païennes qui, au sommet de leur édifice physique et moral, ont placé la méditation et le culte de Dieu : « Mercure Trismégiste [...] fut le premier des philosophes à passer de la physique et des mathématiques à la contemplation du divin, le premier à traiter de la majesté de Dieu, de la hiérarchie des démons, des métamorphoses de l'âme. Il est donc le premier théologien ; après lui, Orphée eut la seconde place dans la théologie antique [...], le théologien suivant fut Pythagore, dont le disciple fut Philolaüs, maître de notre divin Platon » (*Opera*, II, 1386). Ainsi qu'il s'en explique lui-même dans la préface de la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, l'œuvre de Ficin est à comprendre comme un projet apologétique, un éloge du christianisme visant à rétablir la foi en ses dogmes chez des êtres qui seraient plus sensibles aux arguments des philosophes qu'aux évidences de la foi. Et Platon, sous l'autorité d'Augustin, est le philosophe le plus capable d'introduire aux vérités chrétiennes : dès lors, comment Ficin intègre-t-il Hermès à sa pensée ? En valorisant d'abord deux des quatorze traités traduits, les plus susceptibles de s'accorder avec le christianisme : « Deux surtout étaient divins, l'un sur la volonté, l'autre sur la puissance et la sagesse de Dieu. Le premier s'intitule *Asclépius* et le second *Pimandre* » (*Prologue de la traduction du Pimandre*). Le *Pimandre*, « resté chez les Grecs jusqu'à aujourd'hui » (*ibid.*) fait le récit de la Création, et Ficin n'hésite pas à le comparer à celui de la Genèse ; quant à l'*Asclépius*, connu tout au long du Moyen Âge (et que Ficin croit traduit par Apulée), il donne à voir la créature humaine dans ce qu'elle a de divin. Ces deux traités hermétiques sont isolés du *Corpus hermeticum*, car leur étude est des plus légitimes si l'on reconnaît leur contenu théologique. Par les mystères divins de la théologie, l'homme purifie son âme, la partie la plus divine en lui et entrevoit la nature paradoxale de Dieu : dans son court texte *De Deo et anima*, « De Dieu et de l'âme » (KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, II, 138-139), Ficin attribue à Hermès Trismégiste cette célèbre définition de Dieu en des termes assez semblables à ceux que propose Nicolas de Cues dans *De la docte ignorance* (I, 12) : « un cercle spirituel dont le centre est partout, la circonférence nulle part » (*Théologie platonicienne*, XVIII, 3, p. 191). Cette définition n'est pas non plus sans rappeler les énoncés de la théologie négative, que Ficin étudie en traduisant Denys l'Aréopagite.

La légitimité d'Hermès est, en outre, celle que lui concédèrent les Pères chrétiens, et notamment au début du v^e siècle apr. J.-C., saint Cyrille assimilant dans les *Hermetica* le terme de *logos*, fréquemment employé, entendu comme parole ou discours, au *Logos* chrétien, c'est-à-dire au Fils de Dieu, au Verbe ; il cite encore dans son *Contre Julien* (I, 30) le *Pimandre* et identifie un lien de pensée entre Hermès et Moïse : « cet Égyptien eut en partie au moins et dans une certaine mesure, les mêmes idées que Moïse », notamment une défense semblable du monothéisme. Point qui était déjà présent un siècle plus tôt chez Lactance en ses *Institutions divines* (I, 6) qui engage Hermès à ses côtés pour attaquer le paganisme sous tous ses aspects : « Il [...] proclame la majesté du Dieu suprême et unique. » Ignorant encore, lors de la composition du *De voluptate*, la langue grecque, le Florentin avait découvert Hermès dans ce Père de l'Église ainsi que dans l'œuvre d'Augustin, et ce sage de l'Égypte ancienne avait, d'après Lactance, prophétisé la ruine des polythéismes et la naissance d'une religion nouvelle. Ficin envisagea plus tard, ainsi qu'il le suggère dans un passage de sa *Théologie platonicienne* (XVIII, 1) que, comme l'historien Arpatanus l'avait démontré rigoureusement, « Hermès et Moïse étaient le même homme ». Mais il convient de retenir plutôt le tableau qu'il place en tête de sa traduction du *Pimandre* pour avoir une idée de la façon dont Ficin se représentait cette parenté : « À l'époque où naquit Moïse brilla Atlas l'Astrologue, frère de Prométhée le Physicien, aïeul maternel de Mercure l'Ancien, dont le petit-fils fut Mercure Trismégiste. » Hermès Trismégiste est donc bien postérieur à Moïse, mais articule les révélations mosaïque et christique : ce qui est certain, c'est que l'un des traits de la littérature hermétique est de volontiers parler de Dieu, mais sans s'opposer jamais au polythéisme. Certes l'Hermès qui croit en l'idée d'un Dieu Un que transmet Lactance au début du iv^e siècle apr. J.-C. s'articule avec le christianisme, cependant l'*Asclépius*, s'il évoque bien un rejeton du Dieu unique, lequel est inengendré ou « né de lui-même et par lui-même » (*Asclépius*, 14), désigne par cette expression le monde matériel, sorte de second Dieu créé par son père. Le texte hermétique renvoie au pouvoir démiurgique de Dieu et n'évoque point le Christ. Comme Lactance avant lui, Ficin passe souvent outre la lettre du texte pour en saisir l'esprit, l'implicite : les Évangiles, notamment celui de Jean, disent volontiers du monde qu'il est le fils de Dieu et, à la relecture de Platon, il n'a pas échappé au platonicien Florentin que le monde, en particulier le Soleil, était le

rejeton de Dieu, le « fils visible du Bien en soi » (*République*, VI, 508-509). Il a encore remarqué que le *Timée* évoquait une constitution du soleil en deux fois, suggérant qu'au Père succédait le Fils (*Timée*, 38 d) et Ficin de consacrer à cette formule de Socrate un commentaire nourri dans son opuscule de 1492 sur le soleil *De sole (Du soleil)*, au chapitre 9. Ce dernier texte convoque tour à tour deux autorités égyptiennes que sont Plotin et Jamblique, le premier rappelant que « ce soleil, les Anciens [...] et Platon lui-même le vénéraient comme un Dieu » et le second que « chez les païens, c'est dans le soleil que les anciens théologiens établirent toutes les divinités païennes ». La théologie solaire païenne vient confirmer paradoxalement un dogme du christianisme. Le chapitre s'achève sur la comparaison de l'attente de la résurrection du Christ à celle du retour du soleil au printemps qui rend à la vie, « les semences des choses qui étaient comme mortes dans la terre » et se réfère à Mercure qui « de son caducée [...] réveille les dormeurs comme l'Achate du Soleil ». Cette allusion à Mercure, assimilé à l'Hermès des Grecs auquel Apollon offrit le caducée, évoque sa charge de psychopompe, de conducteur des âmes : il les guide en enfer, puis les ramène au jour une fois terminée leur période d'expiation. Ficin n'hésite pas à voir en Hermès un Dieu de la résurrection, et comme l'Apollon médecin avec lequel il avait échangé sa lyre contre le caducée, il soigne les hommes, il est un Dieu de salut. Mercure apparaît alors comme une préfiguration du Christ. La chaîne d'or est une « *translatio theologia* », elle relie les figures des sages les plus anciens et les amène à annoncer la venue du Christ, de façon plus ou moins explicite : « Mercure [...] parle non seulement comme un philosophe mais souvent même comme un prophète qui chante le futur. Ce fut lui qui prédit la fin de la *prisca theologia*, la naissance d'une nouvelle foi, l'avènement du Christ, le Jugement dernier, la résurrection de la chair, la gloire des saints, le supplice des pécheurs » (*Opera*, II, 1386). Le *De christiana religione (De la religion chrétienne)*, de Ficin analyse, ainsi que ce passage de l'introduction à la traduction du Trismégiste, les figures annonciatrices de la venue du Christ, parmi lesquelles, Hermès, Orphée, ou encore les Sibylles... C'est Dieu qui a voulu qu'une grande diversité de religions existe dans le monde, comme un « ornement de l'univers ». Ces prophéties christologiques d'Hermès sont déjà invoquées dans l'Afrique du III^e siècle apr. J.-C., notamment dans la religion éclectique de Mani dont les messagers étaient Hermès d'Égypte, Platon le Grec et Jésus de Judée, ainsi que le rappelle Éphrem le Syrien,

dans son *Contre Mani* (208-210). Ficin préfère citer Lactance, car Mani fut unanimement considéré comme hérétique, cependant la référence à ce Père de l'Église ne va pas de soi. Comme Lactance avant lui, Ficin est apologiste et a dû opérer une sélection dans les textes, prendre une certaine liberté : mais alors que la chose se concevait aisément pour Lactance dans un contexte où le dogme ecclésiastique était encore en formation, il est à noter que le fait de privilégier cette source hermétique et de se revendiquer de Lactance est un choix très singulier de la part de Ficin, car de nombreux théologiens du christianisme naissant se sont au contraire méfiés du païen que représentait le Trois fois grand, en particulier Augustin, et n'ont pas toujours reconnu l'autorité de Lactance sur le plan doctrinal. Marcellus d'Ancyre, lors du concile de Nicée, considérait que toutes les hérésies étaient inspirées d'Hermès et de Platon et s'opposait farouchement à Lactance, en particulier à son interprétation d'un *Asclépius* prophétisant la venue du Christ. Augustin, de même, condamna fermement l'approche de Lactance au livre VIII de *La Cité de Dieu* et Hermès lui parut une figure ambiguë du point de vue chrétien, ayant « beaucoup d'affirmations conformes à la vérité », mais en en défendant également de fausses. Il est assez surprenant et significatif que Ficin suive Lactance plutôt qu'Augustin sur ce point. Son désir de réconcilier les sagesse pour régénérer le savoir, pour le « réorienter », conditionne sa lecture des autorités. Dans la préface de son importante somme *La Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, le Florentin faisait pourtant d'Augustin son guide. En effet, l'évêque d'Hippone avait su défendre le platonisme et avait affirmé, notamment dans le *De la vraie religion*, IV, 7 qu'« en changeant peu de choses, les platoniciens seraient chrétiens ». Si, par conséquent, Ficin n'a pu trouver chez Augustin une suffisante défense d'Hermès, c'est vers Lactance qu'il s'est tourné pour soutenir la *pia philosophia*, cette philosophie pieuse qui donne à voir l'éternelle révélation du Verbe. Le Florentin était, à n'en pas douter, extrêmement sensible au pouvoir fédérateur du texte d'Hermès Trismégiste, qui confirmait sa propre tendance au syncrétisme, à ses annonces prophétiques, inséparable à ses yeux d'un véritable « retour de Platon » ainsi que d'une renaissance chrétienne.

Dieu est l'obscur clarté, la coïncidence des contraires

Ficin était d'ailleurs convaincu que l'autorité théologique d'Hermès était soutenue par le divin Platon en personne, ce « Moïse parlant en langue attique » (*Théologie platonicienne*, XVII, 4, p. 169). Pour le maître de l'école platonicienne de Florence, lire Hermès avant Platon se justifiait dans la mesure où Platon lui-même avait puisé à cette source, comme un passage de *Phèdre* (274 d-275 c) l'attestait, faisant allusion à Theuth, le Dieu-scribe inventeur de la géométrie, mais aussi de l'astronomie et de l'écriture. Certes, dans ce passage, il s'agit pour Socrate de critiquer la fixité de l'écriture, cette mémorisation « du dehors » et de lui opposer la vie de la parole, les vertus du dialogue, de la mémorisation « du dedans », celle qui engage les âmes à se ressouvenir par elles-mêmes d'un savoir très ancien ; pour autant Platon a subi la fascination de l'Égypte en raison même de son antiquité : ce pays de l'écriture est aussi pays de la mémoire, du temps conservé, et aux côtés des Égyptiens, les Grecs ignorants de leur passé, semblent dans un état d'enfance (*Timée*, 22 b et e). En outre, la tradition du néoplatonisme alexandrin, à laquelle Ficin consacre de nombreux travaux, assurait que Platon, comme avant lui Pythagore, s'était rendu en Égypte, y scrutant les stèles antiques pour constituer sa philosophie (Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, I, 2) et Ficin n'hésite pas, dans sa *Vie de Platon*, à rappeler cet épisode mythique puisqu'il lui semble évident que « l'esprit de Mercure est passé dans le cœur de Platon » (*De Deo et anima*). Cette parenté spirituelle, cette sorte d'hérédité symbolique s'appuie sur une thèse hermétique « c'est ce que Zoroastre appelle palingénésie, c'est-à-dire : seconde naissance, sur laquelle Hermès discute longuement avec son fils Tat » (*Théologie platonicienne*, XVII, 3) : allusion au *Pimandre* X et XIV, dans lequel Ficin croit trouver une preuve de l'immortalité de l'âme.

L'âme peut migrer, pour des raisons qu'elle seule connaît, dans plusieurs corps : « C'est ce que révèle Hermès, grand-prêtre des Égyptiens qui, après avoir décrit d'une manière poétique une telle migration, ajouta que la loi divine interdit les migrations de nos âmes dans des corps sans raison » (*Théologie platonicienne*, XVII, 4). Ainsi, une même âme unit la longue procession des initiés, des *prisci theologi*. Et la « raison » de cette migration est la volonté divine de délivrer à quelques hommes d'exception un savoir divin. Faire donc précéder une traduction des œuvres de Platon par celle du *Corpus hermétique* revenait à considérer l'Égypte comme le lieu d'une sagesse originaire, très précieusement conservée puisque l'âme se souvient de toutes ses pérégrinations, et à partir de laquelle la sagesse des

Greco eux-mêmes se déployait. C'était placer en Orient un sage plus antique que Platon, à la philosophie duquel il introduirait : « la *prisca theologia* des Gentils, dans laquelle se rejoignent Zoroastre, Mercure, Orphée, Aglaophème et Pythagore, est entièrement rassemblée dans les livres de Platon. Et dans ses lettres, Platon annonce qu'à la fin, après de nombreux siècles, ces mystères pourront être révélés aux hommes » (*De christiana religione*). On peut noter que ce texte ainsi que certains passages de la *Théologie platonicienne*, notamment en XVII, 1, introduisent une nuance de taille dans l'ordre des maillons de la *catena aurea*, de la chaîne d'or homérique décrite dans la lettre à Cosme préfaçant la traduction du *Pimandre* : car c'est la pensée du Perse Zoroastre qui devient la sagesse fondatrice, primitive, et l'Égypte hermétique est placée en second : « le premier théologien fut, d'après la tradition, Zoroastre, chef des mages ; le second, Mercure Trismégiste, maître des prêtres d'Égypte ; Orphée lui succéda ». Ce détail a son importance puisque Zoroastre est mage, fonde une religion astrale, et Ficin ne cache point son attachement à ce nom et à ce qu'il symbolise. Les *Oracles magiques* de Zoroastre, confondus avec les *Oracles chaldéens*, redécouverts au même moment que les *Hermetica*, ouvrent à Ficin, de même que la lecture du *Picatrix*, tout un champ d'applications merveilleuses du savoir. Chaldée et Égypte convergent pour que la philosophie ficinienne des signes s'élabore.

Le rénovateur du platonisme et l'apologiste du christianisme trouvaient en Hermès, le premier l'origine de la philosophie pérenne dont l'apogée était le platonisme, le second un prophète annonçant l'épiphanie divine ultime, mais l'œuvre de Ficin ne saurait se réduire à ces deux missions, si grandes et belles soient-elles. Il y a en Ficin du mage, et si ce mot paraissait encore scandaleux à certains de ses contemporains, comme le rappelle Chastel évoquant Matteo Palmieri, qui voyaient dans la magie un office diabolique, le Florentin ne s'offusque point d'employer un terme que les Évangiles citent avec ferveur. Le mage sait ce que le visible dissimule, perce les secrets de la nature, mais plus encore les mystères divins. Ainsi, l'on constate que l'attrait qu'exerce cette sagesse égyptienne sur le Florentin est plus ambigu que ne laissait entendre sa volonté de faire coïncider hermétisme, platonisme et christianisme. Il y a chez Ficin un retour en force de l'occultisme : ce dernier est légitimé par la nature même de Dieu. Pour Ficin, l'hermétisme est sensible à l'obscurité des réalités divines qui, par leur caractère impénétrable, laissent l'esprit des hommes

démuni. La Révélation appartient au registre des « arcanes » chrétiennes, et la religion du Verbe est celle d'un Verbe mystérieux : c'est ainsi que Dieu préserve les vérités supérieures et en interdit l'accès aux hommes impurs, indignes. Les ésotérismes pythagoricien et hermétique apprennent, d'après le Florentin, et ce bien avant l'âge chrétien, que la divinité n'est pas donnée. Dieu est l'obscur clarté, la coïncidence des contraires, aussi, pour l'approcher, le sage est-il contraint de se faire maître du silence. Pic de la Mirandole, très intime du cercle de Careggi qui accueille les platoniciens florentins, apparente cet art du silence au mutisme du sphinx qui veille devant le temple divin, au début de l'*Heptaplus* : « ne pas écrire des choses divines ou seulement d'une façon voilée [...] c'est ce qu'avaient compris les Égyptiens et ce que signifiaient les sphinges devant les temples ». Mercure détient le don d'interprétation (*Théologie platonicienne*, XVIII, 5, p. 197), Hermès est celui qui initie au sacré intouchable, à la vérité « hermétiquement » close, impénétrable, si l'on ne sait déchiffrer ses énigmes. Les choses divines ne peuvent être exprimées dans un langage commun : elles nécessitent, pour être comprises, des interprétations multiples, c'est-à-dire une herméneutique, à laquelle Ficin se livre avec un évident plaisir. La philosophie telle que la conçoit le maître de Careggi se doit d'étudier les modes de dissimulation de Dieu dans un effort constant de dévoilement. Philosophier, c'est, à partir du visible, remonter jusqu'à sa cause invisible, et pour cela, il faut déceler ce que cache la nature, par exemple découvrir dans le soleil, la lumière et toutes les réalités lumineuses une présence discrète de Dieu. La lumière, croit Ficin, est instantanée, sans vitesse, et révèle un des modes d'êtres divins. La même idée explique la fascination de Ficin pour l'écriture hiéroglyphique, qui saisit, sur le mode immédiat de l'évidence, la forme simple des réalités divines et de Dieu : « Les prêtres égyptiens, pour signifier les objets divins, n'employaient pas de lettres, mais des figures complètes » (*Opera*, II, p. 1768). Ficin trouve dans le hiéroglyphe la forme, la figure la plus en accord avec la nature une et simple de Dieu. Alors que la pensée discursive est prise dans le multiple, le temporel, le discontinu, les images hiéroglyphiques sont des « idées platoniciennes rendues visibles » ainsi que le pensait Plotin (*Ennéades*, 8, 6, 1), référence privilégiée de Ficin qui ne doute pas de son égyptomanie et le croit dépositaire du « savoir sacerdotal » de Chaldée et de l'Égypte (*Opera*, p. 871-872). L'écriture idéographique dont Hermès est, pour Ficin, l'inventeur, accède à l'être comme intuitivement, à l'essence même de la

chose, et ce immédiatement. Un hiéroglyphe en particulier frappe par la simplicité de sa forme, par son unité, le Florentin : il s'agit du second hiéroglyphe d'Horapollon, que Ficin attribue au Horus, auteur supposé des *Hieroglyphica* : le serpent qui se mord la queue. Le philosophe y voit un symbole de l'éternité, de l'unité qui sont les attributs mêmes de Dieu, et il loue cette image capable de dire plus que tous les discours : « Les Égyptiens embrassent tout ce discours en une seule image, où était représenté un serpent ailé, qui tient sa queue dans sa gueule » (*Opera*, II, p. 1768). C'est le constat de la pureté et de la simplicité des figures qui nourrit l'engouement de l'Académie platonicienne de Florence pour les symboles, lequel eut sans doute un lien avec la vogue des emblèmes au siècle suivant. Instruments de contemplation des réalités supérieures, les images hermétiques sont investies d'un pouvoir supérieur à celui de l'entendement, ce qui justifie le goût qu'ont pour elles les membres de l'Académie. Laurent le Magnifique composa des *Hymnes sacrés*, inspirés des chapitres hermétiques traduits par Ficin, et le climat hermético-magique de l'Académie marque toutes les productions de l'école platonicienne de Florence. Politien était un grand pourvoyeur d'images hermétiques, créant des emblèmes inspirés des *signa ægyptiaca* : il s'agit de cacher derrière un symbole peu compréhensible par les non-initiés une signification complexe, subtile, le plus souvent allégorique. Toute réalité devient, chez les néoplatoniciens florentins, matière à interprétation, à exégèse, tout fait sens puisque tout est signe, tout dans l'univers se fonde sur une structure allégorique. De même que le monde, partout, porte la trace de son créateur pour qui sait en déceler les vestiges, l'homme est ce microcosme fait à l'image de Dieu, en sympathie avec le reste de la Création, qui possède comme lui une âme.

L'homme, un « quasi deus »

Si Hermès entre dans l'Église, représenté, sur le pavement d'un lieu chrétien, la cathédrale de Sienne, auprès des Sibylles, il trouve aussi une place de choix dans le climat humaniste qui revalorise « cette grande merveille » qu'est l'être humain. Ficin découvrit dans l'*Asclépius* une célébration de la magie, cet art par lequel microcosme et macrocosme coïncident, art par lequel l'homme devient plus qu'homme, un mage, un « *deus quatenus* », une sorte de dieu. L'âge médiéval avait retenu de

l'homme sa peccabilité, sa nature pécheresse, son indignité à l'endroit de son Créateur, mais Ficin, dans la lignée de Manetti, lequel mêlait références à la *Genèse* et citations d'Hermès Trismégiste dans son *De dignitate et excellentia hominis* (« De la dignité et de l'excellence de l'homme ») voit en lui un créateur, un spectateur privilégié de la divine beauté du monde, capable de sculpter sa propre statue et d'informer artistiquement la matière : « La puissance humaine est à peu près semblable à la nature divine ; ce que Dieu crée, dans le monde par sa pensée, l'esprit le conçoit en lui-même par l'acte intellectuel, l'exprime par le langage, l'écrit dans ses livres, le figure par ce qu'il construit dans la matière du monde » (*Théologie platonicienne*, XIII, 3). L'éloge de l'homme, « *quasi deus* », est un des grands thèmes du *Pimandre* : l'homme créé par le demiurge hérite du pouvoir demiurgique de son Père, a le désir de l'égaliser : « Lorsqu'il eut remarqué la création que le demiurge avait façonnée [...], il voulut lui aussi produire une œuvre, et permission lui en fut donnée par le Père. » Le maître de Careggi voit en cet homme hermétique décrit dans le *Pimandre* un être capable de reconquérir sa dignité, sa divinité, par la pensée ainsi que par la manière toute divine qu'il a d'être au monde, de connaître et de maîtriser les forces de la nature : « Dans son admiration, Hermès Trismégiste dit : "L'homme est une grande merveille, un être digne de vénération et d'adoration, lui qui connaît la race des démons, comme s'il était leur parent par nature, ou qui se change en un dieu, comme si lui-même était un dieu." » Dans ce passage de la *Théologie platonicienne* (XIV, 3) paraphrasant l'*Asclépius* (VI, 1-5 et 14-15) Ficin tend à prouver que l'âme a le pouvoir de devenir toutes choses, qu'elle peut occuper chaque niveau de l'échelle des êtres, qu'elle cherche à être partout, comme Dieu, qu'elle peut se hausser par exemple jusqu'à Dieu, en négligeant le corps ou les sens qui la font vivre comme la plante ou l'animal. Hermès Trismégiste, en délaissant les mathématiques pour s'adonner à la théologie, ouvre l'âme à la vie des anges, puisque l'âme « mène [...] la vie des démons en étudiant les mathématiques, la vie des anges en approfondissant les mystères divins, la vie de Dieu en accomplissant tout par la grâce de Dieu » (*ibid.*).

S'émerveiller devant cette créature protéiforme, ainsi que le fait Asclépius que cite à nouveau Pic de la Mirandole au début de son *De la dignité de l'homme*, revient à célébrer la science, la philosophie, l'art : l'homme est un artiste universel qui règne sur le monde physique comme Dieu règne sur les réalités métaphysiques. La nouvelle célébration de l'art,

l'éloge des arts mécaniques conçus durant le Quattrocento comme des « choses mentales », des arts libéraux, la conception du génie, de l'artiste « polytechnes », maîtrisant des arts nombreux, doivent sans doute beaucoup, ainsi que le défend André Chastel dans son ouvrage *Marsile Ficin et l'art*, à la tradition hermétique, au rôle qu'accorde Ficin à cette sagesse qui a su voir en l'homme un *deus in terris*, un « dieu sur la terre ». Hermès n'affirmait-il pas que l'un des privilèges de l'homme était de pouvoir insuffler la vie à ses œuvres, de fabriquer des statues animées ? « Les Égyptiens, rapporte Hermès, construisaient des statues de dieux qui parlaient et marchaient » (*Théologie platonicienne*, XIII, 3) et Ficin de conclure que les hommes ne sont pas les esclaves de la nature mais ses « émules ». Michel-Ange, qui reçut une partie de son éducation à l'Académie platonicienne florentine et suivit les cours d'Ange Politien, composa des poèmes évoquant la lutte de cette âme contre le corps qui constitue un frein à son élévation vers Dieu, *Esclave rebelle* en donne une belle traduction plastique, ainsi que l'a su démontrer l'historien de l'art Erwin Panofsky dans *Essai d'iconologie*. Il existe une unité foncière dans toute activité humaine, de la poésie à la sculpture, puisque l'homme y témoigne de ce *magnum miraculum* (« grand miracle ») dont parlait Asclépius.

Plus encore que l'artiste, c'est l'homme-mage qui est loué, ce maître dans l'art d'attirer les forces terrestres, mais aussi et surtout célestes : c'est toute la relation de l'homme au cosmos qui en sort transformée, relation qui est le « préalable nécessaire à l'essor de la science », d'après l'historienne Frances A. Yates, à partir du xvi^e et du xvi^e siècle (in *Science et tradition hermétique*). Traités d'astrologie, traités occultes concernant les vertus secrètes des plantes et des pierres, art des talismans, recettes magiques, voilà ce que Ficin trouva dans la tradition hermétique. En effet, la représentation ficinienne du cosmos comme réseau de forces magiques pouvant être maîtrisées par l'être humain est d'origine hermétique : d'après le *Pimandre*, les Sept Gouverneurs du ciel, c'est-à-dire les sept planètes « s'éprirent de <l'homme>, et chacun lui donna part à sa propre magistrature ». L'homme est bien un microcosme relié au macrocosme, idée que la tradition pythagoricienne, reprise dans le *Timée* de Platon, confirmait en dégagant la commune structure harmonique les composant. À la lecture de l'*Asclépius*, Ficin est frappé par le pouvoir des Égyptiens d'attirer les « âmes des démons ou des anges » dans les idoles auxquelles ils sacrifient.

L'homme détiendrait donc le pouvoir d'attirer sur lui-même ou sur des objets les influx célestes, de se rendre « réceptif » à ce « quelque chose de vital de l'âme du monde et des âmes des sphères et des étoiles », ainsi qu'il l'explique dans la troisième partie de son ouvrage *De triplici vita* (*Les Trois Livres de la vie*). Ces enseignements, Ficin les associa dans ce texte singulier, à ceux du *Picatrix*. Ce texte latin, traduction d'un ouvrage arabe compilant des thèses ésotériques intitulé *Ghâyat al-Hakîm* et datant du XI^e siècle, que Ficin compte manifestement au nombre des traités hermétiques, expose les connaissances indispensables à qui veut agir sur le monde. L'homme-microcosme est à l'image du macrocosme, et qui connaît les figures du ciel et leurs secrets, l'organisation des choses naturelles, peut agir sur l'être humain. La magie est conçue, dans le *Picatrix*, comme l'aboutissement de la réflexion, de la philosophie, elle sert un projet moral puisque l'usage que fera le philosophe de cet art visera à accroître sa sagesse, à le rendre meilleur en lui apportant la « science du caché ». Au confluent de la magie blanche et de la philosophie, de l'Orient et de l'Occident, le *Picatrix* donne à Ficin de nombreux enseignements en accord avec le cadre spéculatif du néoplatonisme. Dans le *De triplici vita*, Ficin propose un recueil de conseils avisés adressés aux hommes studieux qui empruntent une voie difficile, tant pour le corps que pour l'esprit, celle conduisant à la vérité. Aux médecines terrestres s'ajoutent les célestes pour conjurer les effets nocifs du penchant de l'homme d'étude à la mélancolie, à la tension spirituelle excessive. Commentant Plotin, notamment l'*Ennéade* IV, 3, Ficin envisage de rendre l'esprit des *studiosi* sensible aux influx célestes, de « conquérir la vie du ciel », d'user sur le malade de procédés s'insérant dans un réseau de correspondances astrales. Il existe entre le monde céleste et le monde terrestre une sympathie et chaque corps céleste, chaque conjonction, opposition d'astres est une sorte d'allégorie des états de l'âme. Tout est lié à tout dans des rapports d'analogie : idée que véhicule la littérature hermétique, notamment l'*Asclépius* qui se propose de décrire la religion des Égyptiens et d'expliquer par quelles opérations magiques ils attiraient les puissances cosmiques. Tout concorde pour soigner l'âme et le corps, et « chez les Égyptiens et chez les Perses, les prêtres étaient aussi médecins » (*Éloge de la médecine*), mieux, « jadis les prêtres antiques furent médecins et pareillement astronomes. Ce dont certainement témoignent les histoires des Chaldéens, des Perses, et des Égyptiens » (*Apologie*).

« *Le soleil est né, fruit que j'ai moi-même fait naître* »

L'astrologie que pratique assidûment Ficin en calculant par exemple son thème de naissance, son horoscope, mais aussi ceux de Pic de la Mirandole ou de Laurent le Magnifique, est un instrument de lecture des vocations individuelles, ainsi que les Égyptiens l'en ont instruit : « Dans la naissance de chaque homme, la position même de la Lune indique le Seigneur de l'horoscope et le moment de la conception. Et la conjonction – ou l'opposition – de la Lune avec le Soleil précédant la naissance d'un homme dévoile la vérité de sa naissance et de son sort. Et, dans cette présente figure, la portion du ciel en laquelle coïncide une part de fortune appelée “démon de la nativité” par les Anciens, lequel présage ou, comme il plaît aux Égyptiens “dirige” le cours ininterrompu de la vie entière » (*Du soleil*, V, in *Métaphysique de la Lumière*). C'est en Hermès et en Zoroastre que Ficin trouve une autorité légitimant le recours à l'astrologie et à la magie, mais le prêtre qu'il est n'oublie pas de faire s'accorder astrologie ancestrale et religion chrétienne, en combattant tout fatalisme, toute astrologie judiciaire, celle qui est négatrice du libre arbitre, qui « dirige » au lieu de présager. Et Ficin de citer un autre Égyptien, Ptolémée, pour soutenir une astrologie conjecturale puisque les astres inclinent, mais ne décident pas : « Ptolémée lui-même admet que les effets particuliers d'ordre matériel ne découlent pas d'une manière absolue des phénomènes célestes, qui sont des causes universelles et éloignées, mais dans la mesure où interviennent des causes intermédiaires » (*Théologie platonicienne*, IX, 4). Ficin répugne à adhérer sans limites à la magie et à l'astrologie égyptiennes, lesquelles, contrairement à Zoroastre (qui, à cause de cela sans doute, détrôna Hermès dans la chaîne d'or des anciens théologiens), acceptent l'existence de démons, vénérés comme des dieux, ce qui est inacceptable pour les chrétiens : il les sait « illicites », puisque relevant de l'idolâtrie ou d'un déterminisme en désaccord avec la doctrine chrétienne ; mais l'attire pour tout ce qui fait sens, pour tout ce qui recèle une signification cachée est si fort que la plupart de ses traités de maturité regorgent de références astrologiques, magiques, iatromathématiques (c'est-à-dire renvoyant à une médecine s'inspirant des figures astrales et donc s'appuyant sur la connaissance du zodiaque). L'horoscope est important pour celui qui voit dans le soleil un « signe » de Dieu. Toute voie menant à Dieu est bonne à emprunter, et le mouvement anagogique, ascendant, par lequel un homme tente de s'élever jusqu'à son créateur, conduit vers le soleil. Les pratiques

magiques, incantatoires, espèrent attirer ses rayons et influx. Ainsi, note Ficin au chapitre VI du traité *Du soleil*, « chez les Égyptiens, on lisait sur le temple de Minerve cette inscription en or : “Je suis ce qui est, ce qui sera, ce qui a été. Personne n’a soulevé mon voile. Le soleil est né, fruit que j’ai moi-même fait naître.” » De même que Thot, dieu lunaire, régulateur des destinées individuelles, tient son autorité du dieu solaire, de même l’hermétisme vient-il nourrir une philosophie qui ne perd jamais de vue l’autorité du Dieu des chrétiens.

C’est cet hermétisme qui fit la postérité de Ficin, plus que son entreprise apologétique : les partisans de la magie naturelle et de l’astrologie, Lazarelli, Pomponazzi, Aggripa de Netteshein, mais aussi leurs détracteurs, Symphorien Champier, Johan Wier, Jean Bodin, tous considérèrent que le ficinisme tenait essentiellement dans cet apport du Florentin à la magie spirituelle. Les détracteurs de Ficin, Pulci par exemple dans *Morgante*, moquèrent ces ambitions hermétiques, ce goût du mystère, de l’obscurité, des énigmes poétiques de l’académicien florentin. Mais l’académie florentine ne produisit pas qu’une « ivresse ésotérique », selon le mot de Chastel, qu’un engouement enthousiaste, qu’une mode hermétique, elle créa une véritable philosophie herméneutique fondant toute pratique humaine (philosophique, artistique, technique, politique, morale, médicale...) sur l’interprétation des signes du monde : c’est l’essence du ficinisme, tentative de rénover le platonisme, le christianisme, mais encore et surtout notre regard sur le monde, pour y concevoir de l’unité par-delà la diversité des doctrines et des temps.

GIORDANO BRUNO L'ÉGYPTIEN HERMÉTISME, THÉURGIE ET HIÉROGLYPHE

Sébastien Galland

À la Renaissance, les cercles de la rénovation tournent autour d'un centre immobile, dont ils restituent l'origine mythique, parce qu'il est source de toutes les sagesse et des plus antiques traditions : l'Égypte. N'était-ce pas en Égypte que Platon s'était initié auprès des prêtres à la sagesse sacerdotale, imitant Solon qui traversa la mer pour se rendre à Saïs, ou Pythagore qui gagna Memphis puis Thèbes à la recherche de nouveaux savoirs ? Orphée, le chanteur thrace élevé à la dignité de prêtre dionysiaque, n'était-il pas le dépositaire des Mystères égyptiens, comme après lui Homère qui visita le pays selon Diodore de Sicile ? De même, Thalès de Milet, Cénopide, Démocrite, ou Eudoxe firent le voyage ; sans compter Hippocrate ou Galien qui s'inspirèrent plus ou moins directement des livres médicaux conservés dans le temple d'Imhotep à Memphis. Pour les Grecs, l'Égypte est la terre des dieux ; elle est l'image vivante de l'éternité, de l'immutabilité et de la stabilité, notamment à cause de sa tradition écrite, dont les archives sacrées recélaient les paroles qui avaient présidé à la production de l'univers – et le vieux prêtre de Saïs de renvoyer Solon, et à travers lui le monde gréco-romain encore à venir, à son anamnèse, à sa mémoire : « Rien ne s'est fait de beau, de grand, de remarquable en quoi que ce soit, chez vous ou ici, ou dans tout autre pays connu de nous, qui n'ait été depuis longtemps consigné par écrit et ne soit conservé dans nos

temples. » Par là l'Égypte, qui ne connut pas d'historien (exception faite du prêtre hellénisé Manéthon), était bien propre à donner du temps l'image d'un perpétuel recommencement, l'éternel retour qui, comme le cycle des crues et des décrues du Nil, appelait les événements à se répéter circulairement. Dans ce cercle où toute dégénérescence implique nécessairement une régénérescence, c'est l'esprit de la Renaissance, de toute renaissance, qui apparaît.

Cet esprit consiste à se tourner vers le passé préchrétien pour le poser projectivement tel un idéal à atteindre, l'idéal que symbolisent les antiques théologiens dont Marsile Ficin dans la Florence médicéenne s'est fait le traducteur et le commentateur avisé. Pour le maître de l'Académie platonicienne, une sagesse éternelle se dispense dans l'histoire sous des représentations distinctes et inscrit en un même circuit Zoroastre, Hermès, Orphée, Aglaophème, Pythagore, Philolaos, Platon, Moïse et le Christ. « Moïse attique », Platon annonce les principes du judéo-christianisme, notamment le monothéisme, dont Ficin retrouve l'intuition dans la pensée hermétique qui se développa à Alexandrie. En 1471 paraît à Trévise la traduction latine de Ficin du *Pimandre* d'Hermès Trismégiste, traduction qui circule en Europe avec non moins de vingt-quatre éditions entre 1471 et 1641. L'œuvre ficinienne s'applique à révéler une concorde entre les sagesse, celle qui rassemble les âges, les prophètes, les théologiens, les philosophes et les poètes en une même « chaîne d'or », assurant un transfert du savoir et du pouvoir qui fait de Florence des Médicis la nouvelle Athènes, la nouvelle Rome et une autre Alexandrie. Les visages de la sagesse varient, mais cette variation suppose un invariant dont les racines sont égyptiennes. En 1498, le dominicain Giovanni Anniius, dit Nanni, propose de voir dans Trévise, le lieu de publication du *Pimandre* latin de Ficin, une déformation de *Taurisium* qui renvoie à *Taurus*, l'Apis égyptien qui aurait traversé les Apennins pour aider les Italiens à combattre les géants ; Osiris, selon l'humaniste qui se fie à Bérose, aurait été de l'expédition et, après avoir dominé toute l'Italie, il y aurait régné durant dix années, installant sa capitale à Viterbe, la ville de naissance de Nanni. Ficin, qui ne croyait pas en la présence physique d'Osiris sur le sol italien, était d'avis déjà que les mystères et symboles égyptiens avaient été transférés vers la péninsule italienne par l'intermédiaire d'alliés substantiels. La théologie égyptienne, dont Hermès livre la synthèse, se propagea d'abord dans les hymnes d'Orphée, les vers dorés de Pythagore et les oracles

chaldaïques, puis elle se développa dans les philosophies de Platon, Plotin, Porphyre, Proclus et Jamblique. Pour une large part, le néoplatonisme grec s'est inventé en terre égyptienne, à l'instar de Plotin qui, né à Lycopolis en Haute-Égypte, suivit les leçons d'Ammonius Sakkas à Alexandrie, avant de rallier Rome pour y enseigner sa propre philosophie, bientôt christianisée par Denys l'Aréopagite, Marinus Victorinus, Augustin et plus tard Jean Scot Érigène, Eckhart, Tauler, Suso, Nicolas de Cues et Marsile Ficin.

Giordano Bruno, qui boucle le mouvement de rénovation initié par Ficin au Quattrocento, est suffisamment imprégné de cette sagesse orientale pour ne pas céder à l'égyptomanie qui étreint la Renaissance au moment où souverains, princes et pontifes trouvent dans le mythe égyptien matière à une généalogie fantastique, comme c'est le cas d'Alexandre VI Borgia dont l'ascendance fabuleuse (qui fait remonter la famille du pape à l'Hercule égyptien, fils d'Isis et d'Osiris, cependant que le taureau du blason des Borgia est identifié à Apis), est peinte entre 1492 et 1494 par Pinturicchio dans les appartements Borgia du Vatican. Hermétique, panthéiste et théurgique, l'Égypte brunienne se concentre dans une conception de l'écriture sacrée, où l'imagination magique est la reine des facultés. Mais la puissance magique du verbe s'inscrit dans un projet spécifique, qui vise à souligner l'antériorité de la religion égyptienne sur la religion hébraïque, afin de renverser les dogmes chrétiens. L'Égypte brunienne confine à l'utopie, moins lieu géographique qu'espace de pensée critique, à partir duquel le Nolain dissimule ses arguments les plus novateurs sous un voile qui leur confère l'autorité et le prestige d'une sagesse millénaire. Devant l'Inquisition romaine qui l'accuse de magie, c'est l'Égypte que Bruno invoque, pour arguer que si Moïse était « le plus grand magicien », c'est parce qu'il avait été instruit par les Égyptiens.

Ainsi dans *L'Expulsion de la bête triomphante* (1584) Bruno reprend-il les Lamentations d'Hermès Trismégiste traduites par Ficin pour les adapter à un sens antichrétien qui contraste avec les précautions du traducteur à l'endroit de la religion naturelle : « Ne sais-tu pas, ô Asclépios, que l'Égypte est l'image du ciel, et pour mieux dire, le refuge de tout ce qui se décide et s'effectue dans le ciel ? En vérité, notre terre est le temple du monde. » Nourrice du monde, la terre égyptienne est un temple où s'effectuent les échanges avec le ciel. La « voie d'Hermès » ouvre à Bruno un réseau de correspondances, d'analogies et de transmutations par où les niveaux supérieurs de l'univers communiquent avec les niveaux inférieurs,

pour former une chaîne de sympathie généralisée. De genre à genre, d'espèce à espèce, d'être à être et d'élément à élément, toutes choses sont connexes les unes aux autres, conformément aux lois de la procession et de la conversion qui veulent que tout provienne de la monade originaire, et que tout y retourne comme à son principe éternel. Alpha et oméga, le Dieu néoplatonicien ramène toutes choses à lui, aussi inexorablement que toutes choses procèdent de lui ; il est figuré tel un point géométrique autour duquel tourne le cercle des mondes. Ce système de sympathies par quoi le semblable s'unit au semblable rend possible une circulation de toutes choses en soi, de soi en toutes choses et de toutes choses en Dieu, lequel embrasse la totalité de la vie, puisque la nature est le déploiement infini de la plénitude divine, sans que rien ne puisse la limiter, la retenir. Dieu absolument infini ne pouvant échapper à la nécessité de produire, il se prodigue dans les réalités les plus hautes comme dans les réalités les plus humbles, « les crocodiles, les lézards, les serpents, les oignons et non pas seulement la terre, la lune, le soleil et les autres astres du ciel » : « Pense de même au Soleil dans le crocus, dans le narcisse, dans l'héliotrope, dans le coq, dans le lion ; pense qu'il en est ainsi de chacun des dieux, dans chacune des espèces, sous les différents genres de l'être, parce que, tout comme la divinité descend d'une certaine manière, dans la mesure où elle se communique à la nature, ainsi, par la nature, l'on s'élève vers la divinité, ainsi, par la vie qui resplendit dans les choses de la nature, l'on s'élève vers la vie qui trône au-dessus d'elles. » Le monisme se complète d'un panthéisme. Éclairé par la lumière de l'Intellect, chaque lieu de l'univers est un point où se condense et se réfléchit l'Un qui est le Tout. Entre le ciel et la terre, le soleil est un principe d'équilibre, d'ordre et de mesure comme Bruno a pu le lire dans le *Pimandre*, XVI, 7 ; et la nécessité de ce foyer régulateur est d'autant plus grande que l'univers brunien est infini, peuplé d'une infinité de mondes, d'une infinité de soleils. La lumière diffuse réveille, rassemble et unifie. L'héliocentrisme brunien avance masqué sous les rayons de l'héliolâtrie d'Hermès Trismégiste. Dans son traité *Sur l'intellect commun*, XII, 1, Hermès le Trois fois Grand explique le déploiement de l'Intellect à partir du Dieu invisible sur le modèle de la lumière qui se diffuse depuis le Soleil, Œil du monde. Comme dans la tradition néoplatonicienne, le Soleil est une image du Bien métaphysique. Il est au monde sensible ce que le Bien est à un niveau supérieur au monde intelligible : un principe d'ordre, d'équilibre, d'orientation. Et de même que

le Soleil est source de toute vie et vision ; de même le Bien est cause de toute pensée et intellection. À l'image du disque solaire est liée l'idée de centre, non seulement parce que le Soleil est au milieu des planètes qui font cercle autour de lui, mais encore parce que Dieu est une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Là est l'origine de ces théologies solaires qui adorent la divinité dans le Soleil.

Le christianisme, avatar de la théologie égyptienne

La religion héliopolitaine qui révéra Rê, dont la puissance se régénère en apparaissant et disparaissant à l'horizon, la fascination d'Aménophis IV qui fit consacrer exclusivement les sanctuaires au disque rayonnant de mille bras se retrouvent inchangées dans les hymnes de Proclus, le discours sur Hélios-Roi de Julien l'Apostat, ou le culte du Soleil invincible, lequel accueille les empereurs après leur mort et devient l'objet d'une religion officielle sous Aurélien. De mettre le Soleil en un centre métaphysique, Hermès a l'intuition poétique de l'héliocentrisme, tout en restant tributaire d'une astronomie ptoléméenne. Or le Trois fois Grand ne l'est pour Bruno qu'en tant qu'il justifie par anticipation les thèses de Copernic ; aussi sûr que l'astronome permet rétroactivement à Bruno de trouver des ferments de modernité dans l'hermétisme ancien. Le Soleil brunien trace un cercle où avancer et revenir sont identiques. Aussi Bruno s'autorise-t-il à son tour à prophétiser un retour des dieux, suite logique de leur retrait, qui revêt la forme d'un rajeunissement du monde : « Ce sera la vieillesse, le désordre et l'irréligion du monde. Mais n'aie crainte, Asclépios, parce que après que ces choses auront eu lieu, alors Dieu, seigneur et père, gouverneur du monde, pourvoyeur omnipotent, par un déluge d'eau et de feu, de maladies et de fléaux, ou d'autres instruments de sa justice miséricordieuse, mettra fin sans nul doute à pareille souillure et rendra au monde son antique visage. » Le cycle qui emporte toutes choses dans une ascension et une descente est inscrit dans la structure même du cosmos. Bruno ne manque pas de rappeler ce qui unit les cultes chrétiens aux cultes égyptiens : « pour quelle raison reprochent-ils aux Égyptiens ce en quoi eux-mêmes sont toujours impliqués ? » Le Veau d'or, le Serpent d'airain, le « Pélican ensanglanté », le « Passereau solitaire », l'« Agneau sacrifié »... – autant de symboles animaliers qui prouvent que le christianisme n'est qu'un avatar de la théologie égyptienne.

De là, l'éloge brunien de cette religion cosmique caractéristique de l'ancienne Égypte qu'il met dans la bouche de Sofia : « Les bêtes insensées et les vraies brutes se moquent de nous autres dieux parce que nous étions adorés sous la forme d'animaux, de plantes et de pierres, comme ils se moquent de nos chers Égyptiens qui nous reconnaissent sous cette forme. Ils ne considèrent pas que la divinité se montre en toutes choses ; [...] cette dernière se déploie et se communique jusqu'aux plus petits êtres, selon leur capacité. » En interpolant dans son texte des passages de l'*Ennéade*, II, 2 de Plotin, Bruno rétablit dans ses privilèges une religion naturelle qui se distingue du christianisme par son refus du dualisme. D'Hermès, « Égyptien très savant », Bruno retient la définition de la science telle « l'interprétation et la manifestation divines ». La théologie égyptienne est pour lui une herméneutique, un mode de déchiffrement, qui suppose que les divinités éternelles se manifestent sous des noms temporels, « divers selon les époques et les peuples » : « [...] ce n'étaient jamais les crocodiles, les coqs, l'oignon et les radis que l'on adorait, mais des dieux et la divinité dans les crocodiles, les coqs et autres êtres ». Bruno propose une vision compréhensive de l'univers où le dévoilement et l'occultation du divin s'avèrent indissociables. L'esprit doit découvrir les signes, vestiges et symboles par le canal desquels la divinité se montre sur le mode de la dérivation, de l'ombre et de l'image. Médiatrice, la nature est l'une des faces de Dieu ; infinie, elle maintient l'articulation entre l'immanence et la transcendance, et elle englobe les antagonismes dans un mouvement de dépassement où ils touchent un point de nécessaire coïncidence. Dieu est ce point suprême où les réalités naturelles se contractent. Ombre de Dieu, la nature brunienne est traversée par une puissance qui l'ouvre à sa propre transcendance. La nature se dépasse continûment par et dans le divin qui l'éclaire pour la porter plus haut, exactement comme le divin est déjà présent dans la nature sous l'aspect de signatures. Inversement, le christianisme est accusé d'introduire dans la nature scission, drame et pessimisme. Le Christ causa par exemple la division du temporel et du spirituel, en commandant de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Dénoncer l'imposture christique revient à réunir le temporel et le spirituel dans la personne du souverain, comme Bruno croit le discerner à son époque dans la figure d'Elizabeth I^{re}, la reine vierge souveraine de l'Angleterre et chef de l'Église anglicane, lointain écho des monarchies pharaoniques. Et comme c'est un même pharaon qui, tel le

Soleil, se réincarne dans la théologie égyptienne ; ainsi Bruno adopte le motif païen de la métempsycose, au nom de l'unité du devenir. Les différentes enveloppes de l'âme attestent que tous les êtres proviennent d'une même substance. L'âme humaine est pareille à celle des mouches, des huîtres et des plantes. Le panthéisme se double d'un panpsychisme ; Dieu est en tout, et tout est plein d'âmes qui sont comme des parcelles de l'Âme du monde. L'animation de l'univers résulte d'un même principe vital, source de toutes les mutations. Les métamorphoses du vivant révèlent le souffle des âmes qui les sous-tend ; et la conciliation des contraires opère aussi à cet échelon, disposant l'âme à s'incarner et la matière à se spiritualiser. L'immatériel et le matériel embrassés par et dans la nature sont mis en tension par la puissance divine, de sorte que celle-ci préside à la fois au déploiement multiforme des espèces et à leur reploiement dans l'Un. Et Bruno de conclure que « toutes choses sont dans toutes choses », reprenant la formule d'Anaxagore de Clazomènes qui se rendit en Égypte.

La magie embrasse tous les niveaux de l'être

De l'hermétisme égyptien, Bruno retient encore sa composante magique sous la forme de la théurgie, qui fait correspondre à chaque dieu un représentant sympathique dans le règne minéral, végétal ou animal. Chaque correspondant est un *symbolon*, un symbole, de la cause divine qu'il représente parmi les cercles de la nature. La fabrication de statues, d'images mémorielles et de talismans participe des *symbola*, ils sont des nœuds de confluences sympathiques censés capter les influx célestes : « et je vois en effet comment les sages, par ce moyen, étaient capables de rendre familiers, bienveillants et serviables les dieux qui, par les paroles que prononçaient leurs statues, transmettaient des conseils, des savoirs, des oracles et des instructions surhumaines ; à l'aide de rites magiques et divins, ils montaient ensuite jusqu'au sommet de la divinité sur la même échelle naturelle par laquelle la divinité descend jusqu'aux toutes petites choses en se communiquant elle-même ». Dans *De la magie* et *Des liens*, Bruno développe une série de pratiques qui consistent à agir sur les démons et les dieux. Proclus constitue l'une de ses sources privilégiées. En effet, le successeur de Plotin – lequel méprisait les magiciens gnostiques – cultiva à côté des vertus politiques, morales, cathartiques (purificatrices) et théorétiques (contemplatives), des vertus hiératiques (sacrées), comme le

rapporte Marinus son biographe. Embrassant divination, initiation et possession, la théurgie est un mode de libération à la faveur duquel l'âme, descendue dans le sensible, s'élève vers la divinité. Bruno mobilise les rites et les pratiques composés de sorts, d'invocations, de fascinations et d'anneaux, réactivant la magie égyptienne dont l'hermétisme s'était saisi, et que Marsile Ficin, Henri Corneille Agrippa et Paracelse avaient rendu familière aux esprits de la Renaissance. La théorie brunienne des liens et des vertus opératives repose sur la doctrine proclusienne des *sunthêmata*, les empreintes divines qui se trouvent en toutes choses, les fameux bouts de chaîne qui unissent les dieux et le monde. Issu du foyer alexandrin, Proclus avait été influencé par l'hermétisme, dont il avait cherché les liens avec le zoroastrisme. La nécessaire régénération des mondes conduit Bruno à accomplir au niveau des sagesse antiques un retour comparable à celui de l'âme hermétiste qui remonte jusqu'au Plérôme, plénitude dont émanent les êtres spirituels. « Rebrousser chemin vers les choses anciennes et primordiales » oblige l'âme à se dénuder, et cette dénudation consiste à épurer la sagesse éternelle de la gangue temporelle qui la recouvre. La réforme brunienne ne tend pas, comme chez Lactance et Ficin, à dégager dans l'hermétisme un monothéisme et une trinité annonciateurs du message christique ; Bruno inverse le sens de la philosophie pieuse ficinienne pour faire retour au paganisme, il exploite les textes polémiques de Tertullien et Augustin dirigés contre l'hermétisme, afin de retourner l'accusation d'idolâtrie contre les chrétiens, catholiques ou protestants. Aussi n'est-il pas étonnant que Bruno dans son *Expulsion de la bête triomphante* invoque l'Égypte en faisant parler Isis, la magicienne : « les idolâtres stupides et insensés n'avaient aucune raison de se moquer du culte magique et divin des Égyptiens qui contemplaient la divinité en toutes les choses et en tous les effets selon les raisons propres à chacun d'eux, et qui savaient, par l'intermédiaire des espèces qui existaient au sein de la nature, recevoir les bienfaits qu'ils espéraient d'elle ; et comme la nature tire des mers et des fleuves les poissons, des lieux déserts les animaux sauvages, des mines les métaux, des arbres les fruits, ainsi, de certaines parties, de certains vivants, de certaines bêtes, de certaines plantes, les Égyptiens tiraient certains sorts, certaines vertus, certaines chances, certaines impressions. » La magie est divine, dans la mesure où « elle s'occupe des principes surnaturels » ; elle est naturelle quand elle porte sur la nature et ses éléments ; elle est « intermédiaire ou mathématique lorsqu'elle s'attache aux raisons et aux

actions de l'âme, à la limite du corporel et du spirituel, du spirituel et de l'intellectel ». Une et triple, la magie embrasse tous les niveaux de l'être, elle est analogue à la triade du Principe, de l'Intellect et de l'Âme que Bruno présente aussi comme celle du Père, du Fils et de l'Esprit. Signes, sceaux, figures, caractères et rites par où un objet est désigné à soi-même ou à la divinité sont autant de médiations qui dévoilent la concaténation des choses, les rapports plus ou moins occultes qui les enchaînent en un même esprit, ou respiration. L'exploitation de ces liaisons intrinsèques permet au magicien d'embrasser successivement ou simultanément les différentes dimensions du réel, comme le rapporte Bruno dans *De la magie* : on remonte « par l'animus jusqu'aux sens, par les sens jusqu'aux corps composés, par les corps composés aux éléments, par ceux-ci aux démons, par les démons aux éléments, par les éléments aux astres, par les astres aux dieux incorporels, de substance ou de corporéité éthérée, par ceux-ci à l'âme du monde ou esprit de l'univers, et par ce dernier à la contemplation de l'Un, du Très-Simple, du Très-Bon, du Très-Grand, incorporel, absolu, Suffisant à Soi ». Dans la descente comme dans la remontée, l'âme est le *Nexus*, le Nœud entre le terrestre et le céleste : ses devoirs envers le corps la tourne vers le bas, son immortalité l'oriente vers les hauteurs. Animé, le lien opère une coïncidence des opposés ; il est un influx sensitif, analogue au *spiritus phantasticus*, la cheville de l'âme et du corps, qui conjoint tout ce qui est dominé par l'attrait du même pour le même. Dieu, Démon, Esprit, Être, Nature, Sort, Fortune et Destin sont des liens universels pour Bruno. Mais le lien des liens est l'Amour, n'en déplaise aux « encapuchonnés » qui dévoyèrent sa magie.

Mariage du ciel et de la terre, la théurgie s'avère incontournable dans l'art de la mémoire brunien, l'animation des statues et l'intériorisation des images, comme l'ont montré les travaux de Frances A. Yates. Dans l'*Asclépius*, XIII, 7, Hermès évoquait « l'art de découvrir la nature des dieux et de la reproduire » dans des statues que le magicien dotait d'une âme démonique, l'air, l'eau, la terre et le feu étant peuplés de démons. La puissance divine infuse à toutes choses comprend les statues, les figures et les simulacres ; il appartient au mage d'en recharger l'énergie à l'aide de rites incantatoires. Abrégé du monde, l'homme est lui-même composé de ces quatre éléments à partir desquels il peut se diviniser. Ces dieux terrestres éclairent le statut de l'image brunienne. Méditant le pouvoir du verbe, lequel « met en branle de certaines forces qu'aucune éloquence, nulle

harangue bien mûrie, nul discours bien écrit n'auraient pu mouvoir », Bruno se tourne vers les « hiéroglyphes ou caractères sacrés », qui « servaient aux Égyptiens à entrer en conversation avec les dieux pour l'accomplissement d'effets merveilleux ». Inventées par Thot, ces lettres ressortissent à la langue des dieux, « qui toujours reste la même, alors que toutes les autres changent chaque jour des milliers de fois », et elles désignent un mode de connaissance intuitif, un accès direct et silencieux aux vérités supérieures sur le mode de l'illumination : l'épopée. L'écriture sacrée dessine un cercle qui contient le monde intérieur, le monde extérieur et le monde supérieur. L'extase et l'intase, la sortie hors de soi et l'entrée en soi, sont deux visages d'un seul processus. L'originalité de Bruno transparaît en ce point : les hiéroglyphes ne sont pas seulement des alphabets visuels, comme c'est le cas dans *Le Songe de Poliphile* de Francesco Colonna. Retrouvant Plotin et Jamblique, Bruno voit dans ces lettres sacrées le signe mystique de la transcendance. Remis au goût du jour avec la découverte, en 1419, des *Mystères de l'alphabet égyptien* d'Horapollon, bientôt illustrés par Dürer dans la traduction allemande de 1512, les hiéroglyphes passent à la Renaissance pour les caractères de Morphée ; ils relèvent du songe visionnaire et renvoient à l'imagination, libre pouvoir de liaison entre les espèces, les genres et les règnes. L'imagination brunienne noue et dénoue, combine, altère et modifie les formes. La magie de l'imagination consiste à exploiter les rapports de contiguïté, en produisant des jeux de contamination, de substitution et de transformation. Par ces jeux, l'image hiéroglyphique révèle les parentés profondes entre les formes terrestres, végétales, aquatiques et aériennes. Contenant en son creux une grandeur qui le dépasse, le hiéroglyphe brunien s'avère lui-même une synthèse des contraires qui lie le représentable et l'irreprésentable. Le hiéroglyphe incarne le point d'un accord privilégié entre l'Un, l'Intellect et l'Âme, puisqu'il assure la remontée de l'âme à travers ces trois plans, mais aussi entre le monde archétypal, mathématique et physique, puisqu'il rassemble sur fond de division la lumière et les ténèbres, le feu et l'eau. Telle unité multiple atteste qu'au-delà des vicissitudes la source sapientale reste unique, monade dont le hiéroglyphe est le trait éternel, verbe tout-puissant dont l'énergie continue de rayonner, car incluse dans le secret.

HIÉROGLYPHES, SIGNES MYSTÉRIEUX

HORAPOLLON, ATHANASE KIRCHER, WARBURTON OU LA GESTE DES HIÉROGLYPHES

Nadine Guilhou

Les premiers, les Égyptiens en utilisant des figures d'animaux représentaient les pensées de l'esprit – car les plus anciens monuments de l'histoire humaine se voient encore là, gravés dans la pierre – et ils s'attribuent l'invention de l'écriture (Tacite, *Annales*, XI, 14).

Les Égyptiens, en effet, possèdent des modes particuliers d'écriture : l'un, nommé vulgaire, est appris par tout le monde, et l'autre, appelé sacré, est, chez les Égyptiens, connu par les prêtres seuls, qui l'ont appris de leurs pères comme une chose dont on ne doit pas parler [...].

Il se trouve donc que leurs signes d'écriture ressemblent à des animaux de toutes sortes, à des membres du corps humain et encore à des outils, spécialement à ceux du charpentier ; ce n'est pas, en effet, l'agencement des syllabes qui, dans leur écriture, rend l'idée à exprimer, mais une signification symbolique attachée aux objets qui sont copiés et une transposition imprimée dans la mémoire par un long exercice (Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, III, III-IV).

Ces écrits, contemporains des grands temples ptolémaïques et romains d'Égypte, montrent la méconnaissance et l'incompréhension qu'ont les

auteurs classiques de l'écriture égyptienne. Ils distinguent à juste titre une écriture populaire (démotique), que, quoi qu'ils en disent, tous ne maîtrisaient pas, tant s'en faut, et une écriture savante, réservée aux écrits religieux et aux monuments. Il vaudrait mieux d'ailleurs, avec Clément d'Alexandrie (*Stromates*, V, 4), distinguer en outre, dans l'écriture sacrée, entre écriture hiératique et hiéroglyphique. Clément reconnaît à cette dernière deux valeurs, l'une purement phonétique, l'autre symbolique. Ces réflexions renferment déjà en germe le regard qui sera porté sur l'écriture égyptienne, dont au premier chef les hiéroglyphes, qui ont toujours fasciné, puis la lente redécouverte qui va suivre.

En effet, entre la dernière inscription hiéroglyphique connue, à Philae, et le déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion se sont écoulés près de mille cinq cents ans durant lesquels l'écriture égyptienne est tombée dans l'oubli. Après l'interprétation symbolique de Kircher, qui conduit à une impasse, se fait jour peu à peu l'idée que les hiéroglyphes sont des signes servant à écrire des mots et non des idées. Mais leur nature diverse en rend la lecture difficile, et seules une bonne connaissance des langues orientales et l'apparition d'un document trilingue, la fameuse pierre de Rosette, en fourniront la clé.

Comment une réalité devient chimère

Quand, le 24 août 394, sur le portique d'Hadrien, à Philae, Akhom fils de Nesmet, prêtre d'Isis, gravait d'une main maladroite l'introduction du discours du dieu Mandoulis devant son image, savait-il qu'il était l'un des derniers dépositaires de cette connaissance de l'écriture sacrée ? Il a en tout cas inscrit ses nom et qualité, ce qui est exceptionnel. Les paroles gravées sur la pierre ou inscrites à l'encre sur les papyrus sont devenues muettes. Ainsi s'est réalisée la prédiction d'Asclépios, selon le deuxième recueil du *Corpus* hermétique d'Hermès Trismégiste :

Ô Égypte, Égypte, il ne restera de tes cultes que des fables et tes enfants, plus tard, n'y croiront même pas ; rien ne survivra que des mots gravés sur les pierres qui racontent tes pieux exploits [...]. Quant à celui qui aura survécu, ce n'est qu'à son langage qu'on le reconnaîtra pour Égyptien (p. 327, 328).

Ce qu'Hermès ne savait pas, c'est que même ce langage serait perdu et incompris. Si les hiéroglyphes restent emblématiques de l'antique civilisation, nul ne sait plus les lire. Ils en acquièrent une aura de mystère.

Ils ne révèlent plus, mais dissimulent une pensée et un savoir que l'on devine très anciens. Les hiéroglyphes ne sont plus seulement vecteurs d'une écriture mais possèdent une valeur intrinsèque, idée rejoignant paradoxalement la conception égyptienne, qui fait d'eux des « paroles divines », selon la désignation égyptienne même de l'écriture sacrée, sans leur conférer pour autant un caractère ésotérique : les graphies recherchées des temples ptolémaïques et romains n'ont pas en effet pour volonté de dissimuler la pensée mais, au contraire, de l'enrichir. Cependant, c'est peut-être dans la multiplicité de lectures complémentaires des textes religieux de cette époque que prennent racine les interprétations ultérieures. Nous y reviendrons.

Le nom même de hiéroglyphe, par ailleurs, du grec « gravure sacrée », implique un usage spécifique, limité au monumental et au religieux et réservé à des spécialistes, sinon des initiés, conformément au regard des auteurs grecs et latins.

Le caractère imagé de cette écriture, enfin, implique que le signe représente matériellement, au moins à l'origine, une réalité, qu'elle soit de l'ordre du concret ou du domaine de l'abstraction. Il existe bien dans l'écriture égyptienne des signes idéographiques, et sans doute étaient-ils, au départ, des pictogrammes. Mais tous ne le sont pas, ou plus, et ils peuvent aussi avoir d'autres fonctions, d'ordre phonétique, de lecture ou de classement. C'est cette complexité qui rendra si long le chemin de la redécouverte. La croyance en la seule valeur sémantique d'un signe qui serait porteur de sens découle directement de la manière dont ces signes sont présentés dans les *Hieroglyphica* d'Horapollon l'Égyptien, et tient sans doute à la nature même de ses connaissances et / ou à ce que lui ont rapporté ses informateurs.

Entre connaissance et oubli : les Hieroglyphica d'Horapollon et le souvenir de l'écriture égyptienne dans l'Antiquité

Les Hieroglyphica d'Horapollon

Cet ouvrage fascinant aurait été rédigé par un philosophe alexandrin au ^v^e siècle de notre ère, cent ans après la dernière inscription hiéroglyphique connue, à une époque où se côtoient le vieux fonds de croyances égyptiennes mâtiné d'hellénisme et la nouvelle foi chrétienne. A-t-il eu

recours à des informateurs, ou transcrit-il ici ses propres connaissances ? Issu d'un milieu de lettrés, au carrefour du pluriculturalisme caractéristique de cette époque, comme l'exprime son nom, peut-être rapporte-t-il ici un savoir personnel. Il est certain qu'il ne possède pas lui-même la science de l'écriture hiéroglyphique, mais il a une connaissance indéniable de la pensée religieuse égyptienne. En d'autres termes, il ne connaît pas une écriture que seuls maîtrisaient certains prêtres, formés dans les temples, mais il sait ce qu'elle servait à exprimer.

En quelle langue s'exprimait-il lui-même, démotique, grec, voire copte ? La première version connue de son recueil, postérieure de deux siècles, est en grec, présentée comme la traduction d'un certain Philippe, ce qui laisse entendre qu'il ne s'agit pas de la langue d'origine. L'ouvrage comporte deux livres, comprenant respectivement soixante-dix et cent dix-neuf rubriques. Les notices du second, bien que plus nombreuses, sont plus succinctes. Dans le texte grec, la plupart se présentent de la façon suivante : « Quand ils veulent signifier..., ils écrivent... » ; ou encore : « Comment ils révèlent... » ; plus rarement, à l'inverse : « Ce qu'ils montrent en écrivant... ». Les termes employés, assez variés, renvoient à la compréhension, voire à la révélation, ce qui ouvre bien sûr la porte à une lecture interprétative, voire symbolique, de l'écriture hiéroglyphique – mais cette formulation même ne rappelle-t-elle pas l'expression égyptienne « ouvrir la vue », « ouvrir le visage », c'est-à-dire « révéler » ?

Les égyptologues, depuis Champollion, se sont montrés assez sévères vis-à-vis d'Horapollon, soulignant les approximations et le caractère fantaisiste de certaines rubriques, dus à des interprétations erronées et à des extrapolations, que l'on retrouve pour la plupart chez des auteurs classiques comme Élien, par exemple, à propos du comportement des animaux. Mais d'autres sont d'une justesse étonnante. Ainsi, « l'image d'un hippopotame représente [une division de] temps » (livre II, 20), conformément au signe, qui, doté du déterminatif adéquat, signifie « moment, instant » (, tête d'hippopotame + déterminatif du disque solaire). De même, « voulant signifier l'ouverture, ils peignent un lièvre » (livre I, 26). Là encore, il s'agit bien du signe utilisé pour écrire le verbe « ouvrir » (, lièvre + vantail de porte), non point cependant « parce que cet animal a toujours les yeux ouverts », mais en raison de sa seule valeur phonétique. Un exemple particulièrement remarquable est celui de l'horoscope, prêtre déterminant l'heure juste du rituel. Selon la notice 42 du livre I : « Quand ils veulent

représenter l'horoscope, ils peignent un homme qui mange les heures, non point que l'homme mange les heures, ce qui est impossible, mais parce que ce sont les heures qui procurent les aliments [litt. : livrent le passage des] aux hommes. » Lorsqu'on sait que les mots « heure » et « manger » ont une prononciation voisine, et que, par ailleurs, l'horoscope est responsable du rituel d'offrandes, on comprend le pourquoi du commentaire. Tous ces exemples vont dans le sens d'une pratique de la langue égyptienne, sinon d'une connaissance de l'écriture hiéroglyphique.

En fait, c'est souvent le commentaire qui est faux, ou du moins abusif, alors que le signe hiéroglyphique incriminé est exact et, plus le commentaire est abondant, plus il s'éloigne de la réalité.

Ainsi, en égyptien, pour le vautour (livre I, 11) : le signe  est utilisé pour écrire le mot « mère » mais aussi, pour des raisons phonétiques, il désigne le nom de la déesse Mout (cet oiseau servant par ailleurs de coiffe aux reines et aux déesses). Le vautour est également susceptible de représenter le ciel. Enfin, à l'époque ptolémaïque et romaine, ce signe hiéroglyphique peut faire office de graphie pour le mot « année ». Toutefois, Horapollon étend considérablement l'utilisation de ce signe. Selon lui, « lorsqu'ils [*i.e.* les Égyptiens] veulent écrire la mère, la vue, la limite, la prescience, l'année, la voûte céleste, le miséricordieux, Athéna, Héra ou deux drachmes, ils peignent un vautour ». « La mère parce qu'il n'existe pas de mâle dans cette espèce d'oiseau [...]. Lorsque le vautour (femelle) désire concevoir, il ouvre sa vulve dans la direction du vent du nord et se laisse féconder par celui-ci pendant cinq jours ». Le philosophe alexandrin a donc correctement retenu la première valeur, mais donne des raisons fantaisistes de l'emploi de ce signe. Il note également avec justesse que « les Égyptiens placent sur la tête de tout personnage féminin un vautour en guise d'attribut royal ». En revanche, la plupart des autres acceptions sont imaginaires et les explications des plus saugrenues.

Ainsi pour l'étoile (livre I, 13), utilisée, à l'époque ptolémaïque et romaine, comme idéogramme pour « dieu » – car les âmes *ba* des dieux sont dans le ciel – mais également pour écrire le nombre 5 – car c'est une étoile à cinq branches. Horapollon mentionne très justement ces deux emplois : « Voulant désigner le dieu de l'univers [...] ou le nombre 5, ils peignent une étoile. » Mais il explique : « Dieu, parce que la providence divine décerne la victoire, par laquelle s'accomplit le mouvement des astres et du monde entier [...]. Le nombre 5, parce que, malgré le fait qu'il y a

foison [d'étoiles] dans le ciel, cinq d'entre elles seulement réalisent par leur mouvement l'ordonnance de l'univers. »

D'autres références, enfin, sont de l'ordre de la culture religieuse d'un lettré, comme l'association du lion gardien au verrou, ou du cynocéphale à la lune et à l'écrit, *via* Thot-Hermès.

C'est là une strate évidente dans les souvenirs de l'écriture sacrée : le signe est le bon, mais on ne sait plus très bien pourquoi. Il reste une capacité de lecture des scènes religieuses, peut-être même de certains mots, toutes choses qui témoignent de connaissances réelles, mais imprécises. Comme l'a justement souligné Champollion, les *hieroglyphica* se réfèrent plus volontiers à des anaglyphes qu'à des hiéroglyphes, c'est-à-dire à des représentations sacrées, telles que les offrent au regard les bas-reliefs des temples, autrefois ouverts aux seuls prêtres, mais dont on peut penser qu'Horapollon les a vus.

Horapollon se situe ainsi à la charnière entre connaissance et oubli. Il cherche à expliquer, à révéler, à montrer toute la richesse d'un signe, d'un mot. Par là il se situe bien dans la lignée de la pensée religieuse de tradition égyptienne de son temps. Mais, du fait qu'il veut expliciter le plus de choses possible et, surtout, qu'il ne se réfère qu'à un signe, une image, comme représentant un mot ou une idée, la voie est ouverte à l'herméneutique. L'écriture hiéroglyphique ne se lit pas : elle s'interprète. Un signe ne représente pas un phonème, ni même un phonogramme, ni même, la plupart du temps, un mot, mais une idée. On va bien au-delà de l'idéogramme. Et lorsque, plusieurs siècles après, on découvrira Horapollon, quand toute trace de l'antique langage sera perdue, quand tout passera, désormais, à travers le filtre du grec ou du latin, tout rapport avec le jeu des sonorités, qui sous-tendaient nombre d'explications, aura disparu. Ne restera plus que des commentaires, la longueur même de certains d'entre eux confirmant que cette écriture étrangère, inconnue, est secrète : le pas vers l'ésotérisme est franchi.

La traduction d'Hermapion

Il existait pourtant dans l'Antiquité, à côté des écrits d'Horapollon, d'autres sources qui faisaient de l'égyptien une langue et des hiéroglyphes la transcription de cette langue, une écriture. Nous avons déjà évoqué Clément d'Alexandrie. Un peu plus tard, Ammien Marcellin, qui vécut au

IV^e siècle de notre ère, commence par déclarer dans son *Histoire* (livre XVII, IV, 10) :

Car ce n'est pas comme aujourd'hui, où un nombre déterminé et commode de lettres exprime tout ce que l'esprit humain peut concevoir, qu'écrivaient les anciens Égyptiens ; mais les caractères servaient à exprimer un nom ou un verbe particulier ; quelquefois même ils signifiaient des phrases complètes.

Il se fait ainsi l'écho d'autres auteurs classiques, préfigurant Horapollon par les exemples qu'il donne à la suite de cette affirmation. Cependant, un peu plus loin (IV, 18-23), il rapporte la traduction grecque d'Hermapion, qui serait un interprète de l'époque d'Auguste, des inscriptions de l'un des deux obélisques rapportés à Rome et installés dans le Cirque. Cette traduction partielle, dont on ne sait avec certitude à quel obélisque elle se rapporte – on a pensé à l'obélisque dit *Flaminius* – est relativement exacte. Elle montre en tout cas nettement que l'obélisque est gravé de formules de dédicaces et d'eulogie (souhais envers la personne du roi), attribuant le monument au « roi Ramestès » (Ramsès).

Symboles et occultisme :

l'Œdipus ægyptiacus d'Athanase Kircher

Il faudra attendre le XVII^e siècle pour que commence à naître un intérêt pour l'Égypte, à travers les voyageurs, qui la parcourent dès le XVI^e siècle, puis les collectionneurs et amateurs de curiosités. Les objets qui circulent alors ou les monuments que l'on a sous les yeux vont conduire à s'interroger sur la nature et le sens des signes qu'ils portent. Le dernier des quatre volumes de l'*Œdipus ægyptiacus* du jésuite Athanase Kircher (1602-1680), publiés à Rome de 1652 à 1654, est en effet essentiellement consacré à la « traduction » des inscriptions des obélisques alors visibles à Rome. Kircher connaît Horapollon, dont plusieurs éditions, certaines superbement illustrées, sont parues au XVI^e siècle. Il le cite fréquemment et l'utilise largement pour ses interprétations. Il s'agit en effet d'interprétations et non de véritables traductions, les signes et reliefs étant supposés symboliser des idées et une pensée religieuse. Et ce malgré le fait que Kircher a d'abord travaillé sur une *scala*, c'est-à-dire un lexique arabo-copte, publiée sous le titre *Lingua ægyptiaca restituta* et qu'il a pressenti la parenté entre l'égyptien ancien et le copte.

Ainsi, considérant le nom d'Horus du roi sur la face sud de l'obélisque dit *Flaminius* (piazza del Popolo), qui comporte trois colonnes de textes sur chacune de ses faces, il isole le faucon de l'élément (dit « façade de palais ») qu'il surmonte (p. 237-238). Il y voit « trois éperviers par lesquels il n'est indiqué rien d'autre que les mondes astraux de l'intelligence solaire, préfigurant les régions tripartites du Sud » et constituant trois formes d'Osiris, considéré tour à tour comme puissance suprême, puissance du monde de l'intellect et puissance céleste. Le « premier rectangle » comporte « un bœuf, un bras tendu tenant un instrument, avec un signe de l'eau, un A – il s'agit en fait d'une houe en position verticale  – et deux plumes, dont le sens est : l'intelligence de la matière qui est le propre d'Osiris, généreux et bienveillant, le soutien de la vie humaine, le bon génie de la volonté suprême ». Il faut lire en réalité « Taureau victorieux aimé de Maât », nom d'Horus de Ramsès II, transcrit de façon erronée. La « traduction » des deux autres « rectangles » est à l'avenant. Kircher n'a d'ailleurs pas davantage compris la signification du cartouche qui entoure deux des noms royaux, les considérant comme des « tables sacrées » renfermant de profonds mystères. Ainsi, le nom d'Apriès, Ouahibrê, sur l'obélisque de la Minerve, devient-il : « Les bienfaits du divin Osiris doivent être procurés par le moyen des cérémonies sacrées et de la chaîne des Génies, afin que les bienfaits du Nil soient obtenus » (traduction Drioton). Il rejette ainsi totalement la traduction rapportée par Ammien Marcellin et la notion même de traduction.

Il place par ailleurs sur le même plan textes et représentations, les analysant de la même façon. Par exemple, le disque avec uraeus (le cobra) auquel est accroché un signe de vie, souvent utilisé comme encadrement d'une scène, est « Aspis émergeant du globe et s'insinuant dans la croix ansée », autant d'éléments évoquant tout à la fois divinité, éternité, vie, fécondité et prudence. On conçoit aisément que de telles lectures aient abouti à une impasse. Il n'y a aucune réflexion sur l'organisation des signes, leur caractère récurrent, aucune tentative pour isoler des mots, à plus forte raison pour les ordonner et les articuler. Kircher avait bien dressé une liste fantaisiste de caractères égyptiens auxquels il attribuait une valeur alphabétique mais, même là, il ne peut se départir de la symbolique : la tête de bélier, avec ses cornes contournées, est dite β d'Amon, « c'est-à-dire Fécondité ». Certes il est exact que les dieux béliers sont l'expression de la fécondité et de la puissance génésique, mais nous ne sommes pas là dans le

domaine de l'écrit, du texte et de la lecture. Et, faut-il le préciser, ce prétendu signe n'a rien à voir avec le β.

Premiers pas vers une véritable lecture : des signes phonétiques

Kircher meurt en 1680. Il faudra attendre près d'un demi-siècle pour avoir des avancées décisives dans la compréhension des hiéroglyphes.

William Warburton (1698-1779) a reçu une formation juridique puis a suivi des études de lettres avant de devenir évêque anglican. Il s'intéresse aux écritures hiéroglyphiques, mexicaine, chinoise et égyptiennes, comme Kircher avant lui. Cette réflexion constitue la dernière partie de son ouvrage *The Legation of Moise*, paru en 1738, seule partie traduite en français, en 1744, par Marc Antoine Léonard de Malpeines, sous le titre *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*.

S'appuyant essentiellement sur les commentaires des auteurs classiques, comme Hérodote (II, 36) ou Clément d'Alexandrie pour l'écriture ou Ammien Marcellin pour le contenu des inscriptions gravées sur les obélisques, Warburton mène une réflexion sur les écritures égyptiennes, dans le temps et à travers leur fonction. Selon lui, plusieurs sortes de hiéroglyphes se succèdent : plus concrets à l'origine, élaborés à partir de l'observation, ils acquièrent ensuite un caractère plus symbolique et plus secret, induit par leur utilisation par des prêtres. Il distingue ainsi « trois espèces d'écriture sacrée : l'Hiéroglyphique, la Symbolique et l'Hiérogrammatique », toutes pouvant cependant être employées sur un même monument. Ces écritures s'adresseraient à des utilisateurs différents, certaines, secrètes, étant réservées aux prêtres. Il conçoit par ailleurs différents degrés d'écriture, dans une perspective de progrès, depuis les origines jusqu'à un état de parachèvement. Il voit un exemple de cette évolution dans le passage – qu'il définit comme la « troisième époque » – des hiéroglyphes (les signes) aux « lettres » (définies à partir du hiératique). Ce faisant, il distingue « alphabet », c'est-à-dire, selon la définition de l'époque, valeur phonétique, qu'il s'agisse d'une lettre ou d'une syllabe, et idée.

Il existe effectivement des niveaux de langue et de graphie, synchroniques et / ou diachroniques, comme l'écriture démotique, qui transcrit la langue parlée à partir du VIII^e siècle avant notre ère, qui a évolué à partir du hiératique, tandis que les écritures hiéroglyphiques et hiératiques

sont contemporaines, n'étant guère distinguées que par leur support. Il est également sûr que tous les scribes ne maîtrisaient pas l'écriture hiéroglyphique. Tandis que certains se bornaient à rédiger des documents comptables ou administratifs, d'autres élaboraient des jeux graphiques savants, particulièrement à l'époque ptolémaïque et romaine. Mais il ne s'agit en aucun cas d'une écriture secrète. Il reste que Warburton propose certaines approches nouvelles, qui marqueront les chercheurs contemporains, même s'il ne suggère aucune traduction.

Un nouveau regard

Un pas décisif est franchi un peu plus tard par **Jean-Jacques Barthélemy** (1716-1795). Provençal, pétri de culture classique, formé chez les Jésuites, ayant en outre étudié l'hébreu et l'arabe, il est nommé au cabinet des Médailles, avant d'entrer à l'Académie. On lui doit le déchiffrement du palmyrénien et du phénicien. Sa communication devant l'Académie, « Réflexions sur l'alphabet et sur la langue dont on se servait autrefois à Palmyre », en 1754, expose ses méthodes et ses résultats. Il a en particulier identifié les noms propres à partir d'une inscription grecque correspondante. Même si Barthélemy n'a guère travaillé sur l'écriture égyptienne, il a « taillé une pierre pour l'édifice », selon sa propre expression dans un mémoire de l'Académie (XXXVI, 17). Il a montré, d'une part, l'importance de la connaissance des langues orientales, en particulier le recours à d'autres langues sémitiques comme l'hébreu et l'arabe, s'interrogeant également sur un possible rapport entre « lettres » égyptiennes et lettres phéniciennes. Il a souligné, d'autre part, la nécessité d'un examen attentif des noms propres qui seront, comme on le sait, à la base de la découverte de Champollion. Ce dernier lui rend d'ailleurs hommage dans son *Précis du système hiéroglyphique* (2^e éd., 1828, p. 22) :

Il y a longtemps que des savants du premier ordre [il cite en note l'abbé Barthélemy et Zoëga] avaient signalé ces encadrements elliptiques ou cartouches, comme constituant des noms propres.

En cette période d'effervescence, un autre savant, le Danois **Jörgen Zoëga** (1755-1809), va lui aussi faire des avancées capitales. Champollion le qualifiera, dans *L'Égypte sous les pharaons*, de « savant estimable, dont les Lettres regrettent la perte récente », et considère comme un « excellent ouvrage » son *De origine et usu obeliscorum*, paru à Rome en 1797. Il y

reprend l'ensemble du corpus des obélisques, le complétant par d'autres monuments, essentiellement des stèles. Après une description approfondie (nom, matière, taille, emplacement, finalité), il s'intéresse aux signes et représentations. Faisant le bilan des études de ses prédécesseurs, il s'oppose à la lecture symbolique de Kircher, y voyant plutôt des inscriptions se référant aux différents règnes, rejoignant par là la traduction de Hermapion et le regard porté par Barthélemy sur les inscriptions orientales. Il procède, enfin, à une confrontation des obélisques entre eux, comparant les inscriptions et évaluant le nombre des signes, répartis en « classes ». Comme Warburton, il imagine une succession d'écritures, certaines étant de type alphabétique. Comme Barthélemy, il s'intéresse aux noms royaux, qu'il identifie grâce au cartouche. Il termine par une classification des monuments étudiés, attribuant à chacun une date dans un règne donné. Une mort prématurée met malheureusement un terme à des recherches prometteuses.

Une émulation fructueuse

Mais l'Égypte attend encore le document bilingue qui permettra le déchiffrement. La découverte, en 1799, de la pierre de Rosette va changer la donne et permettre de transformer des intuitions en certitudes.

Silvestre de Sacy (1758-1838), orientaliste, spécialiste d'arabe et de persan, fut le premier à l'étudier. Il aura pour élève un certain Jean-François Champollion. De Sacy s'intéresse à la partie en démotique, mieux conservée, langue jusqu'ici inconnue : « Entre ces deux inscriptions [*i.e.* grecque et hiéroglyphique], il y en a une troisième contenant trente-deux lignes, que je nommerai *Égyptienne*, sans cependant affirmer positivement que le caractère dans lequel elle est écrite ait été universellement adopté dans toute l'Égypte », écrit-il en 1802 dans sa *Lettre au citoyen Chaptal, ministre de l'Intérieur, membre de l'Institut national des sciences et arts &c au sujet de l'inscription égyptienne du monument trouvé à Rosette*, Paris, Imprimerie de la République, an X. Il s'agit en fait de démotique. Il y fait un bilan quelque peu désabusé de ses recherches :

Ce n'est pas sans quelque raison [...] qu'il vous paraît surprenant que l'espérance que j'avais d'abord conçue, sinon de déchiffrer entièrement l'inscription égyptienne du précieux monument trouvé à Rosette, du moins d'en lire assez de mots pour connaître avec certitude la langue dans laquelle elle est écrite, ne se soit point réalisé. J'en suis moi-même étonné quand je considère le nombre de mots dont je crois avoir obtenu la lecture, et qui

me donnent la forme de plus de quinze lettres. Ces mots, il est vrai, ne sont que des noms propres, et par conséquent n'offrent par eux-mêmes aucune lumière sur la langue de l'inscription ; mais à l'aide des lettres qui entrent dans ces noms propres, et dont la valeur m'est connue, je me flattais de pouvoir, en procédant du connu à l'inconnu, fixer la lecture de quelques-uns des mots qui doivent revenir le plus fréquemment dans cette inscription, tels que ceux qui répondent aux mots grecs [...] *dieu, roi, fils*. [...] Aujourd'hui que vous désirez [...] connaître les résultats de mon travail, je suis obligé de vous avouer franchement qu'ils se réduisent à bien peu de chose.

Il énumère les mots qu'il a réussi à déchiffrer – essentiellement des noms propres – et le détail de ses lectures : Alexandre, Alexandrie, Ptolémée, Arsinoë, épiphane, peut-être (sans certitude) Isis et Osiris. Il a échoué à retrouver le nom même de l'Égypte, qui revient pourtant plusieurs fois dans l'inscription en grec. Nous savons depuis qu'il y a, surtout à cette époque, diverses façons de la nommer, c'est donc d'autant plus malaisé à repérer.

L'échec de Silvestre de Sacy tient au fait qu'il n'a pas reconnu la nature multiple des signes égyptiens, les considérant comme alphabétiques et cherchant une équivalence lettre à lettre entre l'inscription inconnue et le grec ou entre elle et le copte, tout en utilisant l'hébreu et le syriaque, deux langues qui s'écrivent à l'aide d'un alphabet au sens contemporain du terme. Il ne retrouve pas le nombre de vingt-cinq lettres donné par Plutarque (« Propos de table », in *Œuvres morales* IX, livre VI, questions 2 et 3). Il émet à ce sujet diverses hypothèses. Comparant les caractères de la pierre de Rosette aux monuments publiés en hiératique, en particulier une bandelette de momie étudiée par Barthélemy dans le *Recueil* du comte de Caylus, il en conclut que ceux-ci offrent des exemples d'écriture hiératique et qu'il aurait peut-être ici un exemple de l'écriture « épistolographique » de Clément, c'est-à-dire le degré le plus élémentaire, le premier appris par les scribes.

Pour finir, il passe la main, déléguant à d'autres le soin de poursuivre la recherche. Il reviendra plus tard sur ce document, considérant cette fois le texte hiéroglyphique.

Exactement au même moment, **Johan David Åkerblad** (1763-1819), diplomate suédois qui, à l'instar de Silvestre de Sacy, possède une bonne connaissance des langues orientales, avait également reçu une copie du document. Dans une *Lettre sur l'Inscription égyptienne de Rosette, adressée au citoyen Silvestre de Sacy*, Paris, Imprimerie de la République française, et Strasbourg, an X, il établit une liste de vingt-neuf signes alphabétiques

démotiques avec leurs correspondants coptes. En fait, seule un peu plus de la moitié est exacte. Convaincu comme de Sacy qu'il s'agit d'une écriture alphabétique, Åkerblad s'est lui aussi retrouvé dans une impasse. Il a cependant sensiblement accru le nombre de mots déchiffrés. Mais il ne poursuit pas plus avant.

De tous ceux qui travaillent alors sur la pierre de Rosette, le plus connu est sans doute **Thomas Young** (1773-1829), celui qui était le plus proche de la solution. Le célèbre physicien et médecin anglais est passé très près de la découverte. Comme de Sacy et Champollion, il connaît un grand nombre de langues, dont plusieurs langues orientales. Avant de s'intéresser à la pierre de Rosette, il travaille sur un papyrus démotique et, à ce titre, bénéficie des recherches d'Åkerblad, avec qui il était entré en communication. Young est en effet particulièrement attaché au fait d'échanger avec les autres savants et correspondra également avec Champollion, jusqu'à ce que leur rivalité les oppose. Rétrospectivement, on se dit que si toutes ces recherches avaient été menées de concert, on serait parvenu plus vite à la solution. Young améliore rapidement les résultats obtenus : il reconnaît le rapport de filiation entre écritures cursives (hiératique et démotique) et les hiéroglyphes ; il confirme la valeur phonétique des signes, tout en reconnaissant que certains, qu'il qualifie de « superflus », ne sont pas alphabétiques – ce sont peu ou prou ceux qu'on qualifie aujourd'hui de « compléments phonétiques » ou de groupes de signes – ; il propose une traduction pour quelque deux cents mots, en sus des noms royaux. Même si certaines d'entre elles sont erronées, c'est un progrès indéniable.

Il donne un résumé de ses découvertes dans l'article « Egypt » rédigé pour l'*Encyclopaedia britannica*, édition de 1818, dont les sections VI et VII sont respectivement consacrées à « l'analyse de la triple inscription de la pierre de Rosette » et aux « rudiments d'un vocabulaire hiéroglyphique ». Pris de vitesse par Champollion, il n'a pas mené à son terme une recherche rationnelle et cohérente, d'un scientifique plus que d'un linguiste, qui portait déjà un certain nombre de fruits.

N'oublions pas, enfin, parmi les Français, décidément bien représentés, **Edme François Jomard** (1777-1862), ingénieur géographe, membre de l'expédition en Égypte. Même si ses travaux ont été essentiellement consacrés à la géographie, il s'est intéressé aux objets ethnographiques, jouant un rôle pionnier dans ce domaine, et au système métrique. En 1819, il présente devant l'Académie une communication sur les signes

numériques, qu'il a définis jusqu'à 1000. La publication s'inscrit dans le cadre d'un projet plus ambitieux de catalogue des hiéroglyphes, comme l'indique le titre de son traité (*Description de l'Égypte*, vol. IX, p. 75 dans la 2^e éd.) : *Remarques sur les signes numériques des anciens Égyptiens, fragment d'un ouvrage ayant pour titre : Observations et recherches nouvelles sur les hiéroglyphes, accompagnées d'un tableau méthodique des signes*. Il en donne l'organisation : composition et distribution (sens de l'écriture et des signes), classification et tableau des hiéroglyphes (classés d'après les objets représentés), conjectures sur la valeur de plusieurs signes. Cet ouvrage ne verra jamais le jour. Le tableau méthodique des hiéroglyphes consiste en deux planches. Achievées en 1822, au moment de la fameuse « Lettre à Monsieur Dacier », elles ne paraîtront qu'en 1826. Jomard, en butte à l'inimitié de Champollion, se tournera vers d'autres travaux. L'originalité de sa démarche réside dans le fait qu'il s'est intéressé à la version hiéroglyphique, tandis que de Sacy, Åkerblad et Young avaient surtout travaillé sur la version démotique, plus complète.

Suscitant enthousiasme, critiques ou amertume selon le cas, la découverte de Champollion met fin à cette effervescence. Avec elle prend fin le mystère des hiéroglyphes. Une langue est née. Il reste à la structurer, à forger les outils – grammaire, dictionnaire – indispensables à son étude, à accéder enfin, grâce à elle, à un monde jusqu'ici fermé. D'autres chemins s'ouvrent, que nous parcourons encore.

Et aujourd'hui...

Aujourd'hui, on fait à rebours le long chemin qui a conduit au déchiffrement d'une langue oubliée en comprenant que chacun a eu une part de vérité et pourquoi il en a été ainsi. En mesurant, aussi, le poids de l'histoire et combien il est difficile de se départir de schémas de pensée forgés par le temps pour porter un autre regard. Nous laisserons le mot de la fin à Jomard :

Si l'on réfléchit un moment que ceux qui ont cherché à interpréter les hiéroglyphes, ignoraient, pour la plus grande partie, leurs véritables formes ; qu'ils se trompaient de moitié sur leur nombre ; qu'ils confondaient les figures dissemblables, ou distinguaient des figures identiques ; qu'ils n'avaient pas distingué les hiéroglyphes simples et les hiéroglyphes complexes ; enfin qu'ils ne les ont jamais classés d'une manière quelconque, même arbitraire : on ne sera pas surpris que tant d'écrivains, livrés à cette étude, aient échoué complètement ; que les uns se soient perdus dans des abstractions purement métaphysiques, et que les autres se soient livrés au délire de leur imagination, qui leur

montrait, non le sens exprimé dans les inscriptions hiéroglyphiques, mais celui qu'ils cherchaient à y voir. En effet, les signes, pour ainsi dire flexibles selon le caprice des interprètes, se prêtaient à toutes les formes qu'on voulait leur attribuer, semblables à une cire molle qui reçoit docilement toutes les empreintes. En un mot, on prétendait expliquer une écriture dont les signes mêmes restaient inconnus, et l'on commençait par où il fallait finir (p. 75-76).

L'ÉGYPTE ET L'ART DES EMBLÈMES

Michel Cazenave

On sait peut-être que la Renaissance puis le début du XVII^e siècle virent la prolifération de ce qu'on appela les « emblèmes », c'est-à-dire des images qui contenaient un sens symbolique très fort, et dont le spectateur, lorsqu'il s'agissait de peinture comme dans la bibliothèque du couvent d'obédience bénédictine de San Giovanni Evangelista à Parme, ou le lecteur, quand on était confronté à un livre, devait se faire l'interprète d'après les quelques indications qui, dans le cas de l'imprimé, lui étaient fournies sous la forme de vers plus que sibyllins (il suffit de se reporter dans ce cas à l'édition complète et illustrée du *Songe de Poliphile* de Francesco Colonna, l'*Hypnerotomachia Poliphili* qui vit le jour à Venise la toute dernière année du Quattrocento : et, même si ses emblèmes sont beaucoup plus linéaires que ceux qui prétendent s'inspirer de l'Égypte, il n'en reste pas moins que nous nous trouvons là devant une transcription « néohiéroglyphique »).

Comme s'en explique très clairement Jean Seznec : « L'“emblème” est une image qui cache une moralité ; un commentaire explicatif permet de retrouver celle-ci sous celle-là. »

Or, cet art si particulier des emblèmes vit le jour et se développa après la découverte du texte traduit en grec des *Hieroglyphica* d'Horapollon, en 1419, sur l'île d'Andros, dans l'archipel des Cyclades – déjà Leone-Battista Alberti s'en inspirait, ayant vraisemblablement pu le consulter, dans un chapitre du huitième livre de son *Architecture*.

Horapollon, un écrivain que l'on date généralement du ^v^e siècle après Jésus-Christ, qui avait rédigé son livre en copte, et que le nom (composé d'Horus et d'Apollon), ajouté du surnom « *Niliacus* » (au sens évident), rattache directement à l'Égypte – même s'il s'agit en l'occurrence d'une Égypte plus que tardive : comme souvent en ces temps, le « mixte » est quasiment parfait entre la vieille mythologie d'origine grecque et celle qui a vu le jour dans le pays des deux couronnes.

Dans ces *Hieroglyphica*, et comme le titre le laisse entendre, notre auteur essaie de fournir le sens des hiéroglyphes égyptiens – en faisant preuve, « quand il le faut », d'une imagination débordante, et en jouant constamment sur les deux facettes du Nil immémorial et de l'Hellade alors très bien connue...

Document précieux, toutefois, en ce qu'il nous renseigne sur la symbolique de ce temps et sur la façon dont les contemporains d'Horapollon concevaient tout un certain nombre de mythes, d'idées fondamentales ou d'ensembles symboliques...

Le problème est que, au-delà des copies privées, cet ouvrage fut édité en 1505 à Venise, puis peu après en version latine, et que, comme Marsile Ficin s'était enthousiasmé à Florence pour le *Corpus herméticum* et avait même écrit dans son *In Plotinum* que « pour signifier les mystères divins, les prêtres égyptiens n'employaient pas de minuscules caractères d'écriture, mais utilisaient des figures entières d'herbes, d'arbres et d'animaux, car Dieu possède la connaissance des choses, non pas à travers une réflexion complexe, mais comme une forme simple et définie » des phénomènes, on tint incontinent ce livre pour un ensemble indubitable de clés afin de comprendre l'Égypte antique : cette manière de voir devait avoir la vie dure, jusqu'à l'*Œdipus ægyptiacus* d'Athanase Kircher au moins, et se trouva à la source de beaucoup des phantasmes ésotériques qui ont fleuri ici ou là depuis les « songes éveillés » du ^{xviii}^e siècle.

Toujours est-il que, dès la toute fin du Moyen Âge et durant plus d'un siècle, ces *Hieroglyphica* firent fureur quant à leur contenu, et que, encouragés par les princes italiens, beaucoup d'artistes s'en inspirèrent pour leurs compositions.

D'où la mode des emblèmes et des leçons morales, et souvent franchement métaphysiques, que, en suivant leur source, ils entendaient délivrer sous le sceau du secret que garantissaient des dessins à première vue abscons.

Non qu'il s'agisse de dévaluer Horapollon. Mais ne faut-il faire la différence entre une lecture littérale de ce qui était éminemment symbolique (et même si Horapollon lui-même croyait sans doute « dur comme fer » à la vérité de ce qu'il avançait : il relevait d'évidence de son *Zeitgeist*, ce qu'il est convenu de désigner comme « l'esprit de son temps ») et la reconnaissance d'une *imagination créatrice* qui se donnait à elle-même le monde, et les éléments du monde où elle se développait ?

Sinon, comment entendre par exemple ce passage où, parlant de l'*Ouroboros* alchimique et hermétique, l'auteur écrit, s'inspirant de traditions mêlées qui donnent cet *ouroboros* comme l'emblème de la totalité de la Nature procédant de l'éternel – et pourtant soumise aux cycles du temps –, que, « souhaitant représenter le cosmos, [les Égyptiens] dessinent un serpent qui dévore sa propre queue et aux écailles multicolores. Ces écailles symbolisent les étoiles du ciel. [...] Il représente le grand âge parce que, chaque année, il perd sa peau [le même mot *geras*, en grec, signifie “le grand âge” et “la mue du serpent”...]. Mais grâce à la succession immuable des saisons de l'année, il redevient jeune. Le fait qu'il se nourrit de son propre corps signifie que, quelles que soient les choses engendrées en ce monde par la providence divine, elles retournent en lui sous une forme réduite » ?

Ne confondons pas, comme l'ont souvent fait nos Anciens, l'Égypte historique et réelle, à laquelle nous donne accès la connaissance objective, et ce que nous en bâtissons comme image lorsque, précisément, nous oublions que c'est une image – totalement légitime du moment que nous avons conscience de son statut...

LES SARCOPHAGES DE NICOLAS FOUQUET

Florence Quentin

Destin singulier que celui de ces deux sarcophages égyptiens qui, de leur Thébaïde originelle, parvinrent en France en 1632, après avoir transité par Le Caire, puis Alexandrie, avant d'être achetés par un marchand français qui les fit acheminer jusqu'à Marseille. Mais plutôt que de parler de pièces intégralement conservées, il est plus juste de dire que seuls les couvercles – mais quels couvercles ! : deux mètres de haut, environ 300 kg chacun, l'un en basalte noir, l'autre en calcaire blanc, couverts d'inscriptions et tous deux de très belle facture – parvinrent à destination. Et pas des moindres : c'est à Saint-Mandé, dans la propriété du surintendant des Finances de Louis XIV, Nicolas Fouquet (1615-1680), dispendieux mécène, amateur de « curiosités » et l'un des premiers propriétaires français d'antiquités égyptiennes, qu'ils sont pour la première fois exposés, venant rejoindre un ensemble de pièces décoratives fastueuses et autres statues, serres et orangeries qui décorent les jardins aménagés.

Leur taille impressionnante, les inscriptions mystérieuses qui courent sur leur corps suscitent d'abord l'intérêt du père Athanase Kircher (1602-1680), qui les évoque dans son grand-œuvre (il lui prendra vingt ans de sa vie), *l'Édipe égyptien*, trois in-folio richement illustrés où ce « polygraphe universel » affirme avoir trouvé la clé des hiéroglyphes et où il soutient que cette écriture exprime les plus anciennes vérités divines léguées par Cham, l'un des trois fils de Noé – celui-ci aurait transmis ses connaissances aux

premiers prêtres de l'ancienne Égypte, parmi lesquels Zoroastre et Hermès Trismégiste, savoir qui se serait ensuite dénaturé progressivement.

[...] étant à Marseille en 1632, il y vit deux grandes statues qu'un marchand de cette ville avait rapportées d'Égypte ; qu'il les fit dessiner, et que le père jésuite L. Brusset lui fit parvenir quelque temps après à Avignon ce dessin accompagné d'une relation historique. [...] Elles avaient été trouvées dans la province de Saïd [Haute-Égypte], non loin de la mer Rouge, dans une pyramide, dont un des côtés s'était ouvert, transportées au Caire, malgré les difficultés d'un voyage de soixante jours, et, de cette ville, à Alexandrie par le Nil ; que le vaisseau qui les conduisait à Marseille, ayant fait relâche à Gênes, le prince Doria les avait visitées, et en avait offert une somme considérable.

Kircher y voit des représentations de Sarapis, le dieu du syncrétisme alexandrin. Il se penche aussi sur les inscriptions hiéroglyphiques, dont il fait une interprétation très personnelle, selon l'idée que cette écriture ne représente qu'une série de symboles et d'emblèmes renfermant la doctrine secrète des théosophes égyptiens (en dépit de l'intuition très juste selon laquelle la langue copte dérive de l'égyptien pharaonique), l'ouvrage du jésuite est un tissu d'approximations déraisonnables. Ainsi écrit-il :

Les hiéroglyphes sont bien une écriture, mais non l'écriture composée de lettres, mots, noms et parties du discours déterminées dont nous usons en général : ils sont une écriture beaucoup plus excellente, plus sublime et plus proche des abstractions qui, par tel enchaînement ingénieux des symboles, ou son équivalent, propose d'un seul coup à l'intelligence du sage un raisonnement complexe, des notions élevées ou quelque mystère insigne caché dans le sein de la nature ou de la divinité.

Le grand voyageur Jean de Thévenot (1633-1667), quant à lui, raconte, dans ses *Voyages* (1674), avoir vu les deux pièces égyptiennes à Saint-Mandé et qu'elles ont suscité son admiration.

Nicolas Fouquet fait ensuite transporter ces sarcophages dans son château de Vaux-le-Vicomte où Mlle de Scudéry écrit qu'ils auraient été abrités par deux petites pyramides spécialement construites pour eux dans le parc.

L'un des protégés du mécène le plus puissant de France, qui s'entoure d'une cour d'écrivains, n'est autre que Jean de La Fontaine, qu'il a « pensionné » pour lui écrire des vers. Qu'à cela ne tienne : les couvercles monumentaux auront leur *Ode au sarcophage*, avec tous les poncifs et autres interprétations de l'égyptomanie de l'époque, mais non sans musicalité et talent dans la rime :

J'attendrai fort paisiblement

En ce superbe appartement
Où l'on a fait d'étrange terre
Depuis peu, venir à grand'erre
(Non sans travail et quelques frais)
Des rois Céphrim et Kiopès
Le cercueil, la tombe ou la bière :
Pour les rois, ils sont en poussière.
C'est là que j'en voulois venir.
Il me fallut entretenir
Avec ces monuments antiques,
Pendant qu'aux affaires publiques
Vous donniez tout votre loisir.
Certes j'y pris un grand plaisir.
Vous semble-t-il pas que l'image
D'un assez galant personnage
Sert à ces tombeaux d'ornement ?
Pour vous en parler franchement,
Je ne puis m'empêcher d'en rire.
Messire Orus, me mis-je à dire,
Vous nous rendez tous ébahis :
Les enfants de votre pays
Ont, ce me semble, des bavettes
Que je trouve plaisamment faites.
On m'eût expliqué tout cela ;
Mais il fallut partir de là
Sans entendre l'allégorie.
Je quittai donc la galerie,
Fort content, parmi mon chagrin,
De Kiopès et de Céphrim,
D'Orus et de tout son lignage,
Et de maint autre personnage.
Puissent ceux d'Égypte en ces lieux,
Fussent-ils rois, fussent-ils dieux,
Sans violence et sans contrainte,
Se reposer dessus leur plinthe
Jusques au bout du genre humain !
Ils ont fait assez de chemin
Pour des personnes de leur taille.
Et vous, seigneur, pour qui travaille
Le temps qui peut tout consumer,
Vous, que s'efforce de charmer
L'antiquité qu'on idolâtre,
Pour qui le dieu de Cléopâtre,
Sous nos murs enfin abordé,
Vient de Memphis à Saint-Mandé,
Puissiez-vous voir ces belles choses
Pendant mille moissons de roses !
Mille moissons, c'est un peu trop ;
Car nos ans s'en vont au galop,

Jamais à petites journées.
Hélas ! les belles destinées
Ne devraient aller que le pas.
Mais quoi ! Le ciel ne le veut pas.
Toute âme illustre s'en console,
Et pendant que l'âge s'envole
Tâche d'acquérir un renom
Qui fait encore vivre le nom
Quand le héros n'est plus que cendre.
Témoin celui qu'eut Alexandre,
Et celui du fils d'Osiris,
Qui va revivre dans Paris.
(« Épître IV, à M. Fouquet », 1659, t. V, p. 9-14).

En 1661, après l'arrestation du surintendant sur ordre de Louis XIV et son bannissement du royaume, ses biens sont confisqués et dispersés.

Les précieuses reliques égyptiennes passent dans la collection de Le Nôtre, un proche de Fouquet – il avait dessiné les jardins du château de Vaux. Celui-ci finit par les offrir à Louis Bernin de Valentinay, contrôleur général de la Maison du roi qui les fait placer dans une niche aménagée, sur la terrasse de son château d'Ussé, en Indre-et-Loire. Félix Le Royer de La Sauvagère (1707-1782) qui les a vus à Ussé, en donne alors une description détaillée dans son *Recueil d'antiquités dans les Gaules* (Paris, 1770) où il consacre un chapitre aux sarcophages. Il y mentionne les indications précédentes dues à Athanase Kircher et au père Brusset. Et note que Thévenot, qui avait observé les couvercles de pierre chez Fouquet à Saint-Mandé, les avaient trouvés admirables. Plus intéressant, ce *Recueil* conserve quelques planches gravées figurant ces sarcophages, avec un relevé des hiéroglyphes, mais également une lettre de Court de Gébelin à leur sujet.

Il semble que les sarcophages restèrent à Ussé jusqu'en 1807 puis ils furent transportés à Paris. Certaines sources les signalent alors à l'ancienne abbaye de Longchamp. Ils sont mis en vente à Paris le 19 décembre 1844, comme en témoigne la longue description qui leur est consacrée – ainsi que le récit de leurs nombreuses et singulières pérégrinations – dans la revue *L'Artiste. Beaux-arts et belles lettres* (Paris, 1844.) Un dernier hommage à ces œuvres monumentales, dont on distingue encore les inscriptions, et que l'on conseille encore à cette époque « de visiter ».

L'ÉGYPTE DES LUMIÈRES

L'ÉGYPTE ET LA NAISSANCE DES ÉTATS-UNIS D'AMÉRIQUE

Michel Cazenave

Il semble que les États-Unis doivent beaucoup à l'Égypte.

Est-ce par le biais de la franc-maçonnerie et de tant de ses rêves « égyptianisants » tout au long du XVIII^e siècle ? C'est fort probable (rappelons-nous, en effet, que nombre des Pères fondateurs étaient affiliés à cet ordre) – mais nous ne pouvons l'affirmer avec certitude, faute de témoignages qui documenteraient cette hypothèse.

Pourtant, les traces que nous avons sont, quant à elles, parfaitement formelles. Si l'on examine le *Great Seal of the United States of America* (le « Grand Sceau » des États-Unis), qui fit son apparition publique dès l'année 1782, on est frappé de constater que, sur son revers, nous distinguons tout de suite une pyramide inachevée que surmonte, disjoint d'elle, son sommet qui semble flotter dans l'air, et où s'impose la vision de l'œil divin « qui voit tout et sait tout ».

Cet œil, surtout au-dessus d'une pyramide, n'a-t-il à voir avec le fameux œil d'Horus, l'œil *oujdat* des anciens Égyptiens, de la même façon que la pyramide renvoie à l'idée d'une construction qui défiera la coulée du temps et, d'une certaine manière, promet les États-Unis à une sorte d'éternité – au moins dans ce monde-ci... ?

Si la pyramide n'est pas terminée, c'est que, comme le précisera sans ambages le département du Trésor en 1935, au moment où, sous la conduite de Roosevelt, le pays pensait enfin sortir des cataclysmes de la Grande Dépression, « si elle est le symbole de la puissance », cela signifie aussi « qu'il demeure encore du travail à accomplir ».

Et comment, en effet, accéder pour le moins à l'immortalité, même sous la garde de l'œil divin, sans une somme d'efforts renouvelés, dans un processus qui n'aura peut-être aucune fin ?

Et cette pyramide et cet œil ont beau être surmontés de la devise latine *Annuit coeptis* (« Il – qui ou quoi ? – a donné son accord à ce qui a été entrepris »), il n'en reste pas moins que, en 1782, lorsque le Congrès des États-Unis donna son accord à la conception globale de ce sceau, il restait beaucoup de choses à accomplir – la fondation officielle de l'État américain datât-elle alors de six années déjà...

La prégnance de ces images, nous la relevons immédiatement en considérant la monnaie actuelle du pays. Sur le billet de un dollar, le Grand Sceau est reproduit comme s'il allait de soi, témoignant de fait d'une pérennité du « rêve américain » et des racines mythologiques qu'il s'attribue sans barguigner.

De la même manière que, en pleine capitale fédérale, c'est-à-dire à Washington, pour le monument qui porte le nom du « fondateur » de la nation, c'est un obélisque qui s'élève fièrement vers le ciel...

Bien sûr, on pourrait alléguer que c'était alors la mode en Europe – et que c'est d'une façon identique que Louis-Philippe avait fait dresser en plein cœur de Paris, place de la Concorde, l'obélisque que nous connaissons toujours... On ne peut le nier, mais on peut se demander aussi quel est l'écho lointain de la Concorde à Washington, et quel besoin avaient les gouvernants d'un pays aussi jeune de se placer ainsi sous la « bénédiction » de ce qu'on tenait alors pour le plus vieux pays du monde – si ce n'est, à nouveau, pour réaffirmer ce songe d'immortalité qui les tenaillait, et qu'ils croyaient mettre en œuvre sous l'œil bienveillant d'une « déité » dont ils se réclamaient tous peu ou prou.

**SAVARY, VOLNEY, CHATEAUBRIAND
HORREURS ET DÉLICES DE LA BASSE-
ÉGYPTE
À LA FIN DU XVIII^E ET AU DÉBUT
DU XIX^e SIÈCLE**

Sarga Moussa

Claude-Étienne Savary (1749-1788) se situe dans une longue tradition de voyageurs qui se sont rendus en Égypte. Il cite d'ailleurs souvent, dans ses *Lettres sur l'Égypte* (1785-1786), ceux qui l'ont précédé : le père Sicard, le consul Maillet, Niebuhr, sans parler des auteurs anciens (Hérodote, Platon, Diodore de Sicile...). Mais Savary est certainement l'un des tout premiers orientalistes, au sens académique du terme, à avoir séjourné assez longuement en Égypte, entre 1776 et 1779 – encore faut-il préciser qu'il ne semble pas être allé au bord de la mer Rouge, malgré ses dires, et que sa connaissance du pays des Pharaons se limite à la Basse-Égypte : Alexandrie, Le Caire et, surtout, le delta du Nil, qu'il parcourt en naviguant dans de petites embarcations. Il demeure longtemps à Damiette et donne une image souvent idéalisée de la vie de certains notables – Volney, dans son *Voyage en Syrie et en Égypte* (1787), ne cessera de critiquer son prédécesseur, lui reprochant de ne voir son objet qu'à travers le prisme des *Mille et Une Nuits*. De son côté, sous prétexte de porter un regard objectif sur l'Égypte, Volney en donnera une image très sombre, faisant de cette

province ottomane une pure victime du « despotisme » turco-mamelouk. Il se pourrait toutefois que l'opposition entre Savary et Volney ait été quelque peu exagérée.

Rééditées à de nombreuses reprises, les *Lettres sur l'Égypte* de Savary sont traduites dès la fin du XVIII^e siècle en anglais, allemand, hollandais, suédois. Ce récit de voyage sous forme épistolaire a été beaucoup lu, jusque dans la première moitié du XIX^e siècle. Son titre complet mérite d'être cité, car il indique les ambitions scientifiques de l'auteur, bien dans l'esprit des Lumières : *Lettres sur l'Égypte, où l'on offre un parallèle des mœurs anciennes et modernes de ses habitants, où l'on décrit l'état, le commerce, l'agriculture, le gouvernement, l'ancienne Religion du pays et la descente de S. Louis à Damiette, tirée de Joinville et des auteurs Arabes, avec des Cartes Géographiques*. Traducteur du Coran (1783), Savary a accès à des sources arabes, qu'il cite à plusieurs reprises dans ses *Lettres sur l'Égypte*. Si son point de vue reste bien entendu européen, il est aussi capable de porter un regard critique sur sa propre culture, à l'instar de Rousseau dont on sent très nettement l'influence chez lui, que ce soit à travers son goût prononcé pour la nature ou encore par l'éloge qu'il fait du voyage comme école de vie et comme possible mise en cause des valeurs du voyageur lui-même. Savary écrit ainsi dans la préface de ses *Lettres sur l'Égypte* : « Environné des préjugés de l'éducation, soumis à la loi de l'habitude, tant qu'il [le voyageur] ne quittera pas sa terre natale, il ne verra les autres nations qu'à travers un verre opaque, qui changeant à ses yeux leurs formes et leurs couleurs, lui en fera porter des jugements faux » (t. I, p. 7).

La leçon de relativisme culturel est importante, surtout au regard de la légende noire que Volney s'apprête à présenter comme la vérité vraie sur l'Égypte. Pourtant, Savary est loin de l'appliquer systématiquement. En réalité, ses *Lettres sur l'Égypte* oscillent entre deux postures interprétatives : le pays des Pharaons y apparaît soit comme le conservatoire des mœurs antiques (respect de l'autorité paternelle, sens de l'hospitalité, simplicité de vie...), qui auraient elles-mêmes disparu en Europe, soit comme un pays retombé dans la barbarie et l'ignorance depuis qu'il fait partie de l'Empire ottoman, alors qu'il aurait été une source de sagesse pour les Grecs. Cette seconde image, pourtant bien présente dans les *Lettres sur l'Égypte*, a été souvent éclipsée au profit de la première, si bien qu'on ne perçoit plus, aujourd'hui, ce que Savary et Volney partagent, à savoir une commune détestation du « despotisme oriental », dont Montesquieu avait

largement contribué à fixer les caractéristiques dans l'*Esprit des lois* (1748), en associant à l'Asie les gouvernements autocratiques, cruels et arbitraires, à l'opposé des valeurs prônées par la raison des Lumières. Savary écrit donc, dès la première de ses *Lettres sur l'Égypte* :

[...] je vous parlerai de la ville d'Alexandrie, de l'Alexandrie des Arabes, et des masures auxquelles les Turcs osent donner ce nom pompeux. Les Barbares ! ils ont étouffé dans leur vaste Empire, les arts, les sciences, les royaumes. Il ne reste que le nom de tant d'ouvrages fameux, que leur ignorance a laissé périr, ou que leur aveugle fanatisme a détruits (t. I, p. 18-19).

Ce ton n'est pas isolé, et on le retrouve, par exemple, lorsque Savary visite la citadelle du Caire, où le regard surplombant qu'il porte sur la ville le conduit à une réflexion sur la chute des empires qui semble anticiper la figure volneyenne du Génie sur les ruines de Palmyre :

Assis sur ce riant belvédère, on se livre à d'agréables méditations ; mais bientôt la mélancolie vient en troubler la douceur ; on se dit à soi-même : ces riches contrées où florissaient autrefois les arts et les sciences, sont occupées par un peuple ignorant et barbare qui les foule aux pieds ; le despotisme écrase de son sceptre le plus beau pays du monde (lettre 1, t. I, p. 105).

Savary révèle, comme la plupart de ses contemporains, une obsession antiturque qui se manifeste dans la reprise d'un certain nombre de clichés « orientalistes », au sens péjoratif qu'Edward Said a donné à ce terme. Certains de ces clichés peuvent d'ailleurs donner lieu à des développements narratifs plus ou moins longs. Il en est ainsi dans la lettre 16, qui raconte l'histoire du vieux Hassan, « Turc fort jaloux [qui] avoit épousé une Géorgienne de seize ans » (t. I, p. 173). Suit le récit d'une rencontre plusieurs fois différée entre un jeune Européen vivant en Égypte et la jeune femme chez qui il a suscité une « passion impétueuse » (t. I, p. 175). Après avoir longtemps résisté, cette dernière cède aux avances de son soupirant, qui la rencontre secrètement dans son jardin. L'histoire illustre ainsi plusieurs choses à la fois. Elle confirme d'abord une image traditionnelle de l'Oriental, despote jusque dans sa vie familiale, puisqu'il interdit à ses femmes d'approcher d'autres hommes alors que lui-même pratique la polygamie. Mais l'anecdote illustre aussi, plus généralement, le triomphe de l'Amour sur toutes les formes de contraintes extérieures. Le désir l'emporte sur la loi, et un simple échange de regards suffit pour allumer un feu que plus rien ne pourra éteindre. Le voile « n'établit pas une barrière aussi farouche qu'on le croit », comme le dira Nerval au début des « Femmes

du Caire », dans son *Voyage en Orient* (1851). Sommes-nous dans *Les Mille et Une Nuits* ? Savary s'en défend, tout en étant, à l'évidence, un lecteur passionné des contes traduits par Galland au début du XVIII^e siècle, et qui trouveront un écho dans la tradition libertine des Lumières. Du coup, le narrateur des *Lettres sur l'Égypte* échappe parfois au stéréotype « orientaliste » que constitue la critique obsédante du « despotisme oriental ». Il aime ainsi à voir dans l'islam un monde où n'auraient pas cours les interdits sexuels liés à l'Occident chrétien. Savary donne aussi du harem, à la suite des *Lettres* (1763) de Mary Montagu, une image séduisante, qui vise à contester la représentation traditionnelle du gynécée oriental comme lieu de débauche et d'enfermement. Certes, par contraste avec le rôle social que peuvent jouer les femmes en Europe, les Égyptiennes apparaissent comme des « esclaves ». Mais, ajoute plaisamment le narrateur des *Lettres sur l'Égypte*, si l'on compare les vêtements des unes et des autres, les rôles se renversent :

Les baleines et les buses [sous-vêtements féminins], qui sont le martyre de la jeunesse européenne, leur sont inconnues. On les laisse nues, ou simplement couvertes d'une chemise jusqu'à l'âge de six ans. [...] C'est dans les contrées orientales que l'homme s'élève dans toute sa majesté, et que la femme déploie tous les charmes de son sexe (lettre 15, t. I, p. 161).

Le lieu par excellence où le corps des Orientaux se donne à voir en toute liberté est le bain public. À l'occasion de son séjour au Caire, Savary en fait une longue description, qui marquera ses lecteurs. C'est un véritable rituel, avec ses différentes étapes, qui sont comme les moments d'une initiation au bonheur des sens, laquelle suit une gradation sur l'échelle thermique (lettre 11, t. I, p. 125). Après s'être exposé à un « nuage de vapeur » qui « pénètre dans tous les pores », le corps du baigneur est pris en charge par des mains expertes. Pour le voyageur, c'est la partie la plus nouvelle de cette cérémonie, qui donne le sentiment, littéralement, de changer de peau :

Lorsque l'on a reposé quelque temps, qu'une douce moiteur s'est répandue dans tout le corps, un serviteur vient, vous presse mollement, vous retourne ; et quand les membres sont devenus souples et flexibles, il fait craquer les jointures sans effort. Il masse et semble paîtrir [*sic*] la chair sans que l'on éprouve la plus légère douleur.

Cette opération finie, il s'arme d'un gant d'étoffe, et vous frotte longtemps. Pendant ce travail, il détache du corps du patient, tout en nage, des espèces d'écailles, et enlève jusqu'aux saletés imperceptibles qui bouchent les pores. La peau devient douce et unie

comme le satin. Il vous conduit ensuite dans un cabinet, vous verse sur la tête de l'écume de savon parfumé, et se retire (t. I, p. 126).

Le baigneur fait ensuite le chemin en sens inverse, passant graduellement du chaud au froid, pour se coucher sur une estrade où un enfant lui sèche le corps, puis lui apporte la pipe et le café. L'aboutissement de ce rituel est une transformation de l'être tout entier, une sorte d'hymne à la jouissance des sens et de l'esprit, dans la tradition sensualiste d'un Diderot, mais sans que la sexualité intervienne d'aucune façon – le modèle est plutôt celui d'une venue à la vie, évidemment très idéalisée (pas trace du moindre traumatisme !) :

Parfaitement massé, et comme régénéré, on sent un bien-être universel. Le sang circule avec facilité et l'on se trouve dégagé d'un poids énorme. On éprouve une souplesse, une légèreté jusqu'alors inconnue. Il semble que l'on vient de naître et que l'on vit pour la première fois. Un sentiment vif de l'existence se répand jusqu'aux extrémités du corps. Tandis qu'il est livré aux plus flatteuses sensations, l'âme qui en a la conscience jouit des plus agréables pensées. L'imagination se promenant sur l'univers qu'elle embellit voit partout de rians tableaux, par-tout l'image du bonheur (t. I, p.129).

Toute forme de culpabilité est absente de ce récit qui échappe au soupçon que le christianisme fait peser sur la jouissance du corps. De fait, le voyageur séjourne dans une société majoritairement musulmane, qui ignore la notion de péché originel. Mais cet islam « épicurien » que dépeint Savary renvoie moins à la tradition de Hâfiz et de Saâdi (ce seront les poètes romantiques qui les redécouvriront, à la suite de Goethe) qu'à une antiquité gréco-latine omniprésente dans les *Lettres sur l'Égypte*. En effet, leur auteur, nourri de culture classique, ne cesse de projeter celle-ci sur les pays qu'il visite, comme s'il était possible de retrouver, dans l'Égypte du XVIII^e siècle, les usages des Anciens. D'où la présence constante de citations, qui valent à la fois comme argument d'autorité et comme « preuve » de la démonstration selon laquelle le passé européen survivrait dans le présent oriental. Ainsi, l'évocation des bains du Caire amène une comparaison avec un épisode de l'*Odyssée* (t. I, p. 127). Mais le procédé se retrouve à de nombreuses autres occasions, par exemple au moment où Savary décrit la journée d'un notable égyptien vivant paisiblement et simplement, à la manière de personnages issus d'Homère, d'Anacréon ou de Virgile (lettre 12).

L'Égypte contemporaine apparaît également comme le modèle du respect de l'autorité paternelle, elle-même étant une émanation des « loix

saintes de la nature » (lettre 13, t. I, p. 145). Le ton rousseauiste d'une telle formule renforce encore la prégnance des références littéraires dans les *Lettres sur l'Égypte*, lesquelles constituent par conséquent, autant qu'un récit de voyage en Orient, un voyage dans les livres. Loin de donner lieu aux impressions immédiates du voyageur, l'Égypte de Savary apparaît comme un palimpseste savant, qui fait intervenir aussi bien les auteurs de l'antiquité païenne (c'est l'intertexte le plus nourri) que des textes sacrés (Bible et Coran), mais aussi des textes fictionnels (*Les Mille et Une Nuits*), des essais ou encore des récits de voyage antérieurs. C'est cette intertextualité proliférante, souvent associée à une vision idéalisée de l'Orient, que Volney cherchera à mettre à distance dans son *Voyage en Syrie et en Égypte*, publié juste après le Voyage de Savary.

Volney : une visée encyclopédique

Constantin-François Chassebœuf, dit Volney (1757-1820), fit des études de droit et de médecine, mais fréquenta très tôt le milieu des philosophes (d'Holbach, Diderot, Condorcet...). Lorsqu'il part pour l'Orient, à l'âge de vingt-cinq ans, c'est déjà un homme mûr, bien qu'il ne soit pas encore celui que son biographe Jean Gaulmier nommera « l'Idéologue Volney » (c'est plutôt après la Révolution française que se développera le courant dit des Idéologues, qui se donneront pour ambition de fonder une science générale des *idées* en tenant compte, comme le voulait Cabanis, du contexte dans lequel elles naissent et des interactions entre elles). Il semblerait que Volney ait été envoyé en Orient avec une mission de Vergennes, ministre des Affaires étrangères, afin de démontrer le caractère très risqué d'une éventuelle occupation de l'Égypte par la France – l'ironie de l'histoire veut que Bonaparte, dont on connaît l'issue militaire de la campagne d'Orient, ait lu attentivement le *Voyage en Syrie et en Égypte* (1787) de Volney, dont il se serait servi comme d'un guide avant la lettre. Ce ne sera pas le seul lecteur de ce texte constamment réédité, lequel portera pour titre, à partir de l'édition posthume (1821) des *Œuvres complètes* de l'auteur, *Voyage en Égypte et en Syrie*, de façon à rétablir l'ordre chronologique de l'itinéraire. Source majeure de Chateaubriand, qui lui doit sa vision sombre des Turcs, Volney sera aussi utilisé par Lamartine pour tout ce qui concerne les populations du Liban, et il est encore cité par Nerval à propos de la fonction des pyramides.

Ce voyage en Orient, que Volney accomplit entre 1783 et 1785, lui donne l'occasion d'appréhender l'Égypte dans une visée qui se veut encyclopédique, comme en témoignent les différents chapitres qu'il lui consacre, et qui portent aussi bien sur des aspects géographiques (le Nil, le delta, le climat...) qu'historiques (l'histoire des mamelouks), anthropologiques (sur les diverses « races » de l'Égypte), ou encore commerciaux (productions, impôts...). Pourtant, pas plus que Savary, Volney n'a visité la Haute-Égypte. Sa connaissance du pays est donc limitée. En revanche, il ne cherche pas à combler certaines lacunes de son itinéraire, comme l'a fait Savary en parlant de Thèbes à l'aide de sources livresques. Volney s'est fixé pour objectif de ne parler que de ce qu'il a vu, et, par ailleurs, sans céder à la tentation d'idéaliser son objet. Sa préface au *Voyage en Syrie et en Égypte* constitue à cet égard une sorte de manifeste de l'objectivité viatique, implicitement dirigé contre les *Lettres sur l'Égypte* de Savary :

Dans ma relation, j'ai tâché de conserver l'esprit que j'ai porté dans l'examen des faits ; c'est-à-dire un amour impartial de la vérité. Je me suis interdit tout tableau d'imagination, quoique je n'ignore pas les avantages de l'illusion auprès de la plupart des lecteurs ; mais j'ai pensé que le genre des voyages appartenait à l'histoire, et non aux romans. Je n'ai donc point représenté les pays plus beaux qu'ils ne m'ont paru ; je n'ai point peint les hommes meilleurs ou plus méchants que je ne les ai vus (*Voyage en Syrie et en Égypte*, dans Volney, *Œuvres*, t. III, p. 13-14).

Volney n'est pas le premier à se réclamer de la vérité : c'est presque un *topos* dans la rhétorique du récit de voyage. Mais il innove certainement par sa méthode analytique, puisqu'il refuse la logique linéaire du récit au profit d'une sorte de « tableau » des pays visités, divisés, dans son *Voyage*, en parties, sous-parties et chapitres – l'un d'eux, intitulé « Des exagérations des voyageurs », tout en continuant à viser Savary sans le dire, se veut plus largement une mise à distance d'un « genre » qui, depuis Marco Polo, passe pour peu fiable sur le plan documentaire. Il est d'ailleurs significatif que, dans les pages de Volney précédant celles qui condamnent l'« imagination » des voyageurs (*Voyage en Syrie et en Égypte*, p. 185), on trouve un « tableau résumé de l'Égypte » qui, sous prétexte de refuser l'idéalisation dont elle a pu faire l'objet, verse complètement dans la vision horrifiée d'une terre sauvage, désertique, voire inhumaine :

Nul pays n'est moins pittoresque, moins propre aux pinceaux des peintres et des poètes : on n'y trouve rien de ce qui fait le charme et la richesse de leurs tableaux ; et il est

remarquable que ni les Arabes, ni les anciens ne font mention des poètes d'Égypte. En effet, que chanterait l'Égyptien sur le chalumeau de Gesner et de Théocrite ? Il n'a ni clairs ruisseaux, ni frais gazons, ni antres solitaires ; il ne connaît ni les vallons, ni les côteaux, ni les roches pendantes. [...] Que si la pensée se porte à l'horizon qu'embrasse la vue, elle s'effraye de n'y trouver que des déserts sauvages, où le voyageur égaré, épuisé de soif et de fatigue, se décourage devant l'espace immense qui le sépare du monde ; il implore en vain la terre et le ciel ; ses cris perdus sur une plaine rase, ne lui sont pas même rendus par des échos : dénué de tout, et seul dans l'univers, il périt de rage et de désespoir devant une nature morne, sans la consolation même de voir verser une larme sur son malheur (p. 182).

Vision désespérante d'une Égypte réduite à l'état désertique – un désert privé de toute transcendance, et qui apparaît comme une sorte d'enfer du voyageur, en tout cas comme l'*envers* absolu de la civilisation. Car cet espace, purement négatif, se définit par son propre manque : il est *sans* charme, on n'y trouve *ni* cours d'eau, *ni* verdure, *ni* rochers, etc. Il est rigoureusement l'inverse du monde connu et habité, que celui-ci soit défini comme urbain, campagnard ou alpestre. Le désert est bien, conformément à une tradition littéraire et théologique qui perdure jusqu'au XVIII^e siècle, un lieu d'horreur, qui sert ici de modèle et d'« écran » sur lequel Volney projette son objet. Il est vrai que l'Égypte est très largement constituée de sable et qu'à part le delta, seule une petite bande de terre, sur les deux rives du Nil, compose la partie cultivable du pays. Pour autant, l'image qu'en donne Volney n'a rien de la « vérité » revendiquée dans la préface de son *Voyage*, et dont on lui a longtemps fait crédit. En réalité, Volney n'est pas moins tributaire de l'« imagination » que ses prédécesseurs – simplement, son imaginaire de l'Égypte est *noir* : il renvoie directement au discours sur le « despotisme oriental » –, mais, à la différence de la stricte fatalité géographique à laquelle croyait Montesquieu, c'est d'abord le mode de gouvernement des Ottomans (ou de leurs représentants en Égypte, les beys mamelouks) qui est rendu responsable par Volney du déclin de leur empire. Dès lors, tout, aux yeux du voyageur, s'explique par une administration qui fait preuve à la fois d'injustice et d'incurie. Qu'un champ soit laissé à l'abandon ou un édifice en ruine : c'est le signe indubitable des méfaits du gouvernement ottoman, ou plutôt de l'absence de préoccupation de la Porte pour ses provinces, en l'occurrence l'Égypte. C'est ainsi que la célèbre description d'Alexandrie, ville où Volney débarque en janvier 1783, est très largement conditionnée par un préjugé anti-Turc. Sans doute, dans un premier temps, le rejet de l'altérité est-il mis par le narrateur du *Voyage en Syrie et en Égypte* sur le compte de ce que nous appellerions un choc culturel :

Descend-il [le voyageur européen], une foule d'objets inconnus l'assaille par tous ses sens ; c'est une langue dont les sons barbares et l'accent âcre et guttural effrayent son oreille ; ce sont des habillemens d'une forme bizarre, des figures d'un caractère étrange. Au lieu de nos visages nus, de nos têtes enflées de cheveux, de nos coiffures triangulaires, et de nos habits courts et serrés, il regarde avec surprise ces visages brûlés, armés de barbe et de moustaches... (p. 16).

Tout est non seulement différent, mais opposé à ce qui constitue la norme française. L'Alexandrie de Volney n'a rien de la cité levantine qui charmera les voyageurs du début du ^{xx}^e siècle par son cosmopolitisme. Elle incarne au contraire la différence radicale, une *orientalité* inquiétante, comme si le voyageur basculait dans un monde dont toutes les valeurs seraient l'inverse des siennes propres. Antithèse du Paris des Lumières, l'Alexandrie ottomane, vue par Volney, est une ville sombre, peuplée de « fantômes ambulans » (les femmes voilées !) et par un « peuple maigre et noirâtre, qui marche nus pieds » (p. 16-17). Mais cette *mise en scène* d'une perception première n'est pour le narrateur du *Voyage en Syrie et en Égypte* qu'une étape dans la compréhension du réel. Avec un peu de recul, la « réflexion » (en réalité : le savoir préétabli que le voyageur véhicule) permet d'interpréter « l'air général de misère » comme une conséquence inéluctable de « la rapacité de la violence » (p. 17). Nous sommes au « pays de l'esclavage et de la tyrannie » (p. 133), c'est-à-dire dans un *système* où tout conduit à la ruine. Car l'injustice ne se lit pas seulement sur les visages, mais aussi sur les édifices, et, plus généralement, sur l'environnement des habitants d'Alexandrie. Dès lors qu'on sort de la ville, tout n'est que murs « écroulés », voûtes « enfoncées » et pierres « rongées ». Le voyageur aboutit, significativement, à une sorte de cimetière informe, où voisinent « colonnes anciennes » et « tombeaux modernes », et où « l'on ne trouve de vivants que des chacals, des éperviers et des hiboux » (p. 17) –, c'est-à-dire des animaux sauvages et nocturnes.

Les pharaons, « despotes d'une peuple superstitieux »

Le regard que Volney porte sur Alexandrie n'est nullement nostalgique – il refuse d'ailleurs de se complaire dans la description des « antiquités remarquables » déjà faite, dit-il, par Norden, Pococke, Niebuhr et Savary (p. 18). Son intérêt premier, lorsqu'il met le pied sur le sol égyptien, va vers l'état présent du pays, dont il cherche à mettre en évidence tous les

éléments qui viendraient conforter sa critique de la désastreuse administration ottomane :

Pourquoi, dira-t-on en Europe, ne réparent-ils pas le port neuf ? C'est qu'en Turquie, l'on détruit sans jamais réparer. On détruira aussi le port vieux, où l'on jette depuis deux cents ans le lest des bâtiments. L'esprit turk est de ruiner les travaux du passé et l'espoir de l'avenir ; parce que dans la barbarie d'un despotisme ignorant, il n'y a point de lendemain (p. 19).

Cet « esprit turk » est-il vraiment limité aux Turcs ? Pas totalement, à la fois parce que, pour Volney, d'autres facteurs que le mode d'administration entrent en ligne de compte dans son jugement moral, et parce que l'on peut retrouver des parentés entre différentes formes de despotisme. La religion musulmane est incontestablement, pour l'auteur du *Voyage en Syrie et en Égypte*, un élément à charge supplémentaire – à la fin de son ouvrage, il va jusqu'à faire de l'« islamisme » (entendons : l'islam) « la source originelle » des « abus du gouvernement » (p. 551). C'est là, une fois encore, une manière indirecte de critiquer Savary, qui citait volontiers le Coran, dans ses *Lettres sur l'Égypte*, pour conforter sa conception d'un mode de vie simple et heureux des Orientaux.

Mais on peut aussi observer, dans le *Voyage* de Volney, un autre avatar du despotisme, qui renvoie cette fois-ci à l'antiquité pharaonique. En effet, le chapitre XIX, intitulé « Des ruines et des pyramides », est l'occasion d'une attaque en règle contre « les despotes d'un peuple superstitieux » (p. 191), à savoir les pharaons qui ont fait édifier les pyramides sur le site de Gizeh. Alors que Savary s'exclamait à leur propos : « Salut aux restes des Sept Merveilles du monde ! Honneur à la puissance du peuple qui les éleva ! » (*Lettres sur l'Égypte*, lettre 17, t. I, p. 184), Volney, lui, s'empresse de renouer avec la critique formulée par Voltaire, qui écrivait, dans son *Essai sur les mœurs* (1756) : « Les pyramides furent élevées par le despotisme, la vanité, la servitude et la superstition » (t. I, p. 79). Le temps n'est pas encore venu où les voyageurs en Égypte, tels Flaubert et Du Camp, éprouveront une expérience esthétique intense à la vue des trois grandes pyramides, sans que les conditions dans lesquelles elles ont pu être érigées ne viennent entacher le plaisir de leur contemplation. Volney, donc, se livre moins à une description de Kheops, Khephren et Mykérinos, qu'à une réflexion générale sur leur fonction (certains discutent encore, à la fin du XVIII^e siècle, pour savoir si ce sont bien des tombeaux), puis à une méditation sur le coût humain, jugé exorbitant, de leur construction. Se

plaçant résolument sur un plan éthique, le voyageur philosophe refuse de céder à l'émotion esthétique (renvoyant à l'expérience du *sublime*) qu'éprouvait Savary face au gigantisme architectural des pyramides :

Tout saisit à la fois le cœur et l'esprit d'étonnement, de terreur, d'humiliation, d'admiration, de respect ; mais, il faut l'avouer, un autre sentiment succède à ce premier transport. Après avoir pris une si grande opinion de la puissance de l'homme, quand on vient à méditer l'objet de son emploi, on ne jette plus qu'un œil de regret sur son ouvrage ; on s'afflige de penser que pour construire un vain tombeau, il a fallu tourmenter vingt ans une nation entière ; on gémit sur la foule d'injustices et de vexations qu'ont dû coûter les corvées onéreuses et du transport, et de la coupe, et de l'entassement de tant de matériaux. On s'indigne contre l'extravagance des despotes qui ont commandé ces barbares ouvrages. [...] Alors on pardonne à l'avarice, qui, violant leurs tombeaux, a frustré leur espoir : on en accorde moins de pitié aux ruines (*Voyage*, p. 194).

On voit que lorsqu'il est question de l'antiquité pharaonique, l'Égypte de Volney est sombre, remplie d'injustices et de cruautés qui génèrent la condamnation du moraliste. Cette critique du « despotisme oriental » se retrouvera chez Chateaubriand, dont l'image extrêmement dépréciative des Turcs, dans l'*Itinéraire*, est nourrie par la lecture de son prédécesseur.

Chateaubriand : un choc face au « silence » d'Alexandrie...

Lorsqu'il accomplit son voyage en Orient, en 1806-1807, François René de Chateaubriand (1748-1848) est déjà un auteur célèbre. Il s'est fait connaître avec *Atala* (1801) et *René* (1802), nouvelles écrites à la suite de son voyage en Amérique, et il a publié simultanément le *Génie du christianisme* (1802), dont on retrouve certaines des thèses (notamment sur la légitimité des croisades) dans l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811). La raison invoquée par Chateaubriand lui-même, pour justifier son périple méditerranéen, est la suivante : « J'allais chercher des images, voilà tout » (*Itinéraire*, préface à la 1^{re} édition, p. 55). Il faut entendre que l'auteur des *Martyrs* (1809) était en quête des paysages de la Terre sainte qui allaient lui permettre de donner un cadre à son épopée chrétienne. En réalité, Chateaubriand vise plusieurs objectifs en entreprenant ce voyage d'une année, qui le mène de la Grèce à l'Espagne, en passant par Constantinople, la Palestine, l'Égypte et Tunis : d'abord visiter les Lieux saints, comme l'indique clairement le titre de son récit. Chateaubriand accomplit un pèlerinage sur les traces des pèlerins médiévaux qu'il cite d'ailleurs volontiers dans l'*Itinéraire* ; mais il s'agit aussi, pour lui, de réaliser une

sorte de « Grand Tour » qui fasse revivre les principaux sites de la culture classique, à commencer par Athènes, alors même que toute la Grèce est encore sous domination ottomane. C'est dans ce contexte qu'il faut lire les pages consacrées à l'Égypte, dont Chateaubriand, comme Savary et Volney, ne voit que la partie septentrionale, où il séjourne du 21 octobre au 23 novembre 1806.

Contrairement à ses prédécesseurs, le narrateur de l'*Itinéraire* est très présent dans son texte et il emploie volontiers le « je » – c'est d'ailleurs par ce pronom personnel que commence le « Voyage d'Égypte » (6^e partie). C'est que Chateaubriand pense son récit de voyage comme une étape dans la construction de ses Mémoires, auxquels il travaille déjà à cette époque. La préface de l'*Itinéraire*, souvent citée, témoigne de cette orientation autobiographique nouvelle conférée à un « genre » où c'est traditionnellement l'objet, et non le sujet qui est mis en valeur. Pourtant, ce récit de voyage reste très ancré dans le XVIII^e siècle, parsemé qu'il est de considérations générales sur les différents peuples rencontrés, et notamment de jugements sur les Turcs « despotiques ».

Si l'Égypte est pour le narrateur de l'*Itinéraire* le « berceau des sciences, [la] mère des religions et des lois » (p. 458), conformément à une tradition qui pouvait s'appuyer sur les Grecs eux-mêmes (Hérodote ne rappelle-t-il pas, au livre II de son *Enquête*, que la Grèce doit la plupart de ses dieux à l'Égypte ?), cela ne veut pas dire que celle-ci, dans son état présent, fasse l'objet d'une quelconque idéalisation, tout au contraire. Chateaubriand est persuadé, comme Joseph Fourier (l'auteur de la grande « Préface historique » qui ouvre la *Description de l'Égypte*), que, depuis l'occupation ottomane, l'Égypte est tombée dans un état de décadence profonde. Elle est donc à la fois « le pays où [la] civilisation prit naissance et où règnent aujourd'hui l'ignorance et la barbarie » (p. 459). À cet égard, l'arrivée du voyageur dans le port d'Alexandrie, de nuit, est tout à fait symbolique. Le même *silence* (signe de la peur) y règne qu'à Constantinople :

Devant moi s'étendait une ligne noire de murailles et de maisons confuses : on ne voyait qu'une seule lumière, et l'on n'entendait aucun bruit. C'était là pourtant cette Alexandrie, rivale de Memphis et de Thèbes, qui compta trois millions d'habitants, qui fut le sanctuaire des Muses, et que les bruyantes orgies d'Antoine et de Cléopâtre faisaient retentir dans les ténèbres. Mais en vain je prêtais l'oreille, un talisman fatal plongeait dans le silence le peuple de la nouvelle Alexandrie : ce talisman, c'est le despotisme qui éteint toute joie, et qui ne permet pas même un cri à la douleur (p. 459-460).

Le pouvoir tyrannique est lui-même contaminé par cette représentation dépréciative, comme s'il participait intrinsèquement de l'« esclavage » qu'il engendre. Ainsi, le futur Ibrahim-Pacha, qui est un adolescent au moment où Chateaubriand visite la citadelle du Caire, lui apparaît comme un être corrompu et ignorant, à la fois victime et incarnation d'un pouvoir détesté : « Le père [Méhémet-Ali, devenu pacha d'Égypte en 1805] de cet enfant était à peine maître du Caire, et ne possédait ni la Haute ni la Basse-Égypte. C'était dans cet état de choses, que douze misérables Sauvages nourrissaient des plus lâches flatteries un jeune Barbare enfermé pour sa sûreté dans un donjon » (p. 471). Le despotisme transforme le territoire sur lequel il exerce son influence en une grande prison – une prison dans laquelle il s'enferme lui-même, marquant ainsi l'échec programmé d'un type de gouvernement fondé sur l'arbitraire et la contrainte. Quittant Alexandrie, Chateaubriand en donnera encore une image désolée, celle d'une ville en ruines, qui ne peut que regretter sa gloire passée (p. 479).

Pourtant, l'Égypte réserve quelques bonnes surprises. L'une d'elles est liée à la figure de Bonaparte, dont Chateaubriand ne peut s'empêcher d'admirer l'épopée orientale, malgré son opposition à l'Empereur (il donnera, au livre XIX des *Mémoires d'outre-tombe*, une image totalement démythifiante de la campagne orientale du général en chef). Le narrateur de l'*Itinéraire* est donc séduit par un groupe d'anciens soldats de l'expédition d'Égypte restés dans le pays qu'ils avaient combattu. Ayant changé de nom, ces hommes s'étaient mis au service de Méhémet-Ali. Tout en ayant conservé le souvenir de leur ancienne patrie (Abdallah de Toulouse a placé au pied de son lit « un uniforme haché de coups de sabre » [p. 471]), ils avaient adopté les mœurs et les habits de l'Orient : « ils avaient un harem, des esclaves, des chevaux de première race ; toutes choses que leurs pères n'ont point en Gascogne et en Picardie » (*ibid.*). Devenus des hybrides culturels, ces « mamelouks » français (p. 469) gardent les particularités de leurs anciens parlers régionaux tout en ayant appris le turc et l'arabe (p. 470). Chateaubriand, quant à lui, est touché de retrouver en terre ottomane des compatriotes, dont il affirme qu'ils sont appréciés par le pacha précisément à cause de leur bravoure, associée aux armes françaises, mais il témoigne en même temps du basculement dans une autre réalité que connaissent ces anciens soldats de Bonaparte. Ainsi l'un d'eux, « grand jeune homme, maigre et pâle, avait vécu longtemps dans le désert avec des Bédouins, et il regrettait singulièrement cette vie » (*ibid.*). On peut donc, en

Orient même, échapper au « despotisme » oriental. Grâce à cette figure de l'entre-deux, Chateaubriand devine que le nomadisme des Arabes peut constituer une forme de résistance face au pouvoir centralisateur du pacha. À travers cet exemple d'un Européen tenté par la vie nomade pointe un véritable mythe de la liberté, dont on trouvait déjà la trace chez Volney, lequel avait reproduit, dans les pages qu'il avait consacrées aux Arabes de Syrie, les propos que lui aurait tenus le chef de la tribu des Ouahidié : « Pourquoi, me disait ce chaik, veux-tu retourner chez les Francs [c'est-à-dire les Européens] ? Puisque tu n'as pas d'aversion pour nos mœurs, puisque tu sais porter la lance et courir un cheval comme un Bédouin, reste parmi nous » (*Voyage en Syrie et en Égypte*, p. 299). Volney ne passera pas de l'autre côté du miroir... Mais la présence de tels dialogues dans un récit de voyage en Orient, fussent-ils inventés, témoigne des enjeux identitaires qui le traversent. Chateaubriand, de son côté, n'éprouve pas non plus le besoin de s'*orientaliser*, et le développement sur les Bédouins de Judée, à la fin de la 3^e partie de l'*Itinéraire*, montre que le narrateur les considère comme un peuple retombé à l'état de sauvagerie (p. 333). Il n'empêche que, en rapportant, sans ironie, le souvenir exalté de la vie au désert menée par un ancien soldat français (« Il me contait que quand il se trouvait seul dans les sables, sur un chameau, il lui prenait des transports de joie dont il n'était plus le maître » [p. 470]), Chateaubriand fait place, à l'intérieur même de l'Égypte ottomane, à un espace de liberté qui permet de rendre celle-ci désirable.

Si cette image heureuse de la vie au désert est prise en charge par un narrateur-relais, dans une sorte de parenthèse du récit, le tableau enchanteur de la campagne égyptienne, à laquelle le narrateur de l'*Itinéraire* se montre d'emblée très sensible, est pleinement assumé par lui. Ainsi lorsqu'il remonte le fleuve depuis Alexandrie :

Le Nil était dans toute sa beauté ; il coulait à plein bord, sans couvrir ses rives ; il laissait voir, le long de son cours, des plaines verdoyantes de riz, plantées de palmiers isolés qui représentaient des colonnes et des portiques. Nous nous rembarquâmes et nous touchâmes bientôt à Rosette. Ce fut alors que j'eus une première vue de ce magnifique Delta, où il ne manque qu'un gouvernement libre et un peuple heureux (p. 461).

... *mais une sensibilité au pittoresque orientalisant !*

L'esthétisation du paysage (le narrateur va jusqu'à *antiquiser* la nature !) apparaît ici comme un mécanisme compensatoire face à la tyrannie

prêtée à Méhémet-Ali, à la fois vassal du sultan et futur homme fort de l'Égypte. Un peu plus loin, à l'approche de la capitale, Chateaubriand célébrera encore la beauté du Nil, bordé de palmiers et de sycomores, avec en arrière-plan les pyramides de Saqqarah et les mosquées du Caire – cette fois-ci sans la moindre allusion aux malheurs de la population : « Tout cela formait un tableau qui n'a point son égal sur la terre » (p. 466). Au fond, Chateaubriand renoue ici avec Savary, qu'il mentionne prudemment, mais somme toute positivement (« il n'a pas menti autant qu'on [*i.e.* Volney] l'a voulu faire croire » [p. 463]), d'autant que le narrateur des *Lettres sur l'Égypte* avait lui-même fait l'éloge du delta, qu'il comparait à un « immense jardin où la terre ne se lasse pas de produire » (lettre 3, t. I, p. 47), et qu'il avait décrit le « magnifique spectacle » qu'offrait la nature dans les environs de Rosette (*ibid.*). Mais, alors que la nature égyptienne était encore, chez son prédécesseur, fortement ancrée dans les codes de la rhétorique classique (on décèle chez Savary le *topos* du *locus amœnus* et le souvenir du mythe de l'âge d'or), Chateaubriand oriente la description du paysage nilotique vers une esthétisation néoclassique, tributaire d'une codification différente, qui mêle la belle nature, les ruines et les éléments d'architecture moderne pouvant contribuer au *pittoresque* orientalisant.

Il est un autre plan sur lequel Chateaubriand, malgré tout ce qu'il doit à Volney, se rapproche de Savary, c'est l'éloge qu'il fait des pyramides de Gizeh. On se souvient de la critique formulée par l'auteur du *Voyage en Syrie et en Égypte* à l'égard de la cruauté et de la vanité des pharaons. L'auteur des *Lettres sur l'Égypte*, lui, faisait part de la jouissance esthétique que lui procurait le panorama contemplé depuis le sommet de Kheops, un spectacle qui « élève l'âme », disait-il (lettre 17, t. I, p. 187). Chateaubriand, de son côté, ne put apercevoir les pyramides que de loin, à cause d'une crue du Nil qui l'empêcha de se rendre à Gizeh (*Itinéraire*, p. 473). Mais il en parle à plusieurs reprises dans son récit de voyage. Alors que Bossuet, dans son *Discours sur l'histoire universelle* (3^e partie, chapitre 3), déplorait que les pyramides ne soient que de vains tombeaux, Chateaubriand voit au contraire dans cette fonction le signe même de la grandeur des anciens pharaons, dont il loue par ailleurs l'intuition (interprétée comme préchrétienne) qu'ils ont eue de l'immortalité de l'âme :

Je sais que la philosophie peut gémir ou sourire en songeant que le plus grand monument sorti de la main des hommes est un tombeau ; mais pourquoi ne voir dans la pyramide de Chéops, qu'un amas de pierres et un squelette ? Ce n'est point par le

sentiment de son néant que l'homme a élevé un tel sépulcre, c'est par l'instinct de son immortalité (p. 467).

Suit une longue discussion sur l'utilité, pour une nation, de laisser des traces d'elle-même dans l'histoire. Contre une conception rousseauiste de l'homme qui se satisferait d'une vie en harmonie avec la nature (« on ne croit plus à ces sociétés de bergers qui passent leurs jours dans l'innocence, en promenant leur doux loisir au fond des forêts » [p. 468]), le narrateur de l'*Itinéraire* défend l'idée de la nécessité des productions artistiques, y compris sous la forme gigantesque des pyramides, qu'il voit comme une façon, pour les Égyptiens, de se perpétuer dans le temps. Et ce qui vaut pour un peuple vaut aussi pour un individu. À l'évidence, Chateaubriand réfléchit déjà, pour lui-même, en termes de survivance auctoriale. Écrivant un Voyage qu'il disait lui-même être « comme des Mémoires d'une année de [sa] vie » (préface, p. 55), il conçoit son propre ouvrage comme une pierre du tombeau symbolique que seront les *Mémoires d'outre-tombe*. Prenant parti à la fois contre Bossuet et contre Voltaire, il assume pleinement la vanité qui est à l'origine de l'édification des pyramides, au nom de la grandeur artistique dont elles témoignent : « Si c'est là de l'orgueil, c'est du moins un grand orgueil » (p. 468).

Cette approche « intellectuelle » des pyramides, qui sert de support à une méditation personnelle (ce motif rappelle à Chateaubriand celui des tombeaux indiens qu'il avait vus en Amérique [p. 469]), n'exclut nullement un sentiment esthétique, lequel deviendra de plus en plus prégnant chez les voyageurs du XIX^e siècle. C'est à l'émergence de cette esthétisation de l'ailleurs, favorisée, ici, par la vue de loin, qu'on assiste. Le paysage égyptien, appréhendé dans sa variété et son immensité, peut alors apparaître dans toute sa beauté au voyageur :

Comme on les apercevait à travers la verdure des rizières, le cours du fleuve, la cime des palmiers et des sycomores, elles [les pyramides] avaient l'air de fabriques colossales bâties dans un magnifique jardin. La lumière du soleil, d'une douceur admirable, colorait la chaîne aride du Moqattam, les sables libyques, l'horizon de Sacarah, et la plaine des Tombeaux. Un vent frais chassait de petits nuages blancs vers la Nubie, et ridait la vaste nappe des flots du Nil. L'Égypte m'a paru le plus beau pays de la terre : j'aime jusqu'aux déserts qui la bordent, et qui ouvrent à l'imagination les champs de l'immensité (p. 473).

Magnifique déclaration d'amour, qui permet à Chateaubriand de se dégager de l'héritage *idéologique* de Volney (la critique obsédante du « despotisme » ottoman), au profit d'une vision résolument subjective, celle

de la rencontre d'un grand écrivain avec un pays qui allait devenir, comme le dit Robert Solé, une « passion française ».

VOLTAIRE ET LES RÊVERIES ÉGYPTIENNES

Michel Cazenave

Sésostris... et Louis XVI

Vers la fin du XVIII^e siècle, la prégnance de l'Égypte, sous l'influence de la franc-maçonnerie et des « illuminés » de toute sorte, est assez évidente pour que même quelqu'un comme Voltaire (qui l'eût cru ?), ce sceptique à tout crin, lui qui ne voulait jamais s'en laisser conter, y plaçât l'un de ses textes en vers, sous le nom de *Sésostris*, qui parut dans le *Mercure de France* en avril 1776. Il est vrai qu'on était alors dans les « bonnes années » du roi Louis XVI avec quelqu'un comme Turgot à la tête effective de la France – et que, bien que le monarque ne le tînt pas forcément en haute estime, cela ne pouvait que convenir à Voltaire, toujours partagé entre ses volontés réformatrices et son désir de plaire en haut lieu.

Comme il l'écrit à d'Argental peu avant la publication de son petit apologue : « Entre nous, je ne serais pas fâché que Sésostris eût bonne opinion de moi. »

Autrement dit, comment s'attirer les meilleures grâces du souverain ? Car la figure de Sésostris, sous l'affabulation égyptienne, renvoie évidemment à celle du monarque qui régnait alors sur la France...

Or, de quoi retourne-t-il ?

Comme l'écrit Voltaire, après quelques vers d'entrée qui se veulent une réflexion sur le bon génie qui veille sur chacun de nous (hélas ! ajouterai-je,

pas toujours d'une façon très convaincante...) :

Près de Memphis, sur la rive féconde
Qu'en tous les temps, sous des palmiers fleuris,
Le dieu du Nil embellit dans son onde,
Le soir, au frais, le jeune Sésostris
Se promenait, loin de ses favoris,
Avec son ange...

Suivent de ce pas des visions qu'ordonne justement cet ange (l'ange et le « bon génie », c'est la même chose...), de la Volupté d'une part, et de la Sagesse de l'autre : entre les deux, qui doit-on, qui peut-on choisir ?

Bien sûr, c'est sur la Sagesse que se portera le choix.

Comme il vient d'admirer la Volupté que suivent trois pauvres hères, et que son compagnon lui a fait ressortir qu'elle est toujours associée au Dégoût, à l'Ennui et au Repentir, « Spectres hideux, vieux enfants du Plaisir » (tiens ! avant d'aborder à ses vieilles années, Voltaire avait-il donc toujours ainsi pensé ?),

L'Égyptien fut affligé d'entendre
De ce propos la triste vérité.

Suivent les los de la Sagesse – elle qui introduit à « l'immortalité » et qui ouvre le chemin de la gloire...

Faut-il s'étonner dès lors (on fait sa cour comme on peut), que Sésostris devant rendre ses devoirs à l'une des deux déités :

À la première, avec un air galant,
Il appliqua deux baisers en passant ;
Mais il donna son cœur à la seconde.

Le roi de France saisit-il toute la finesse de la fable ? À vrai dire, on n'en sait rien – mais on constate simplement que, après des années et des années d'exil loin de Paris, Voltaire rentra moins de deux ans après dans la capitale où il s'épuisa en de multiples mondanités.

Après tout, comme le disent tout de go les fameux *Mémoires secrets*, ne s'agissait-il pas d'une allégorie « sous laquelle il exalte le roi » ?

Certainement, en effet.

Mais pourquoi, pourra-t-on se demander, ce détour par l'Égypte, et, pour en arriver à une conclusion morale somme toute assez convenue en

son temps, le besoin d'évoquer cette Memphis dont, finalement, nous ne saurons pas grand-chose par ailleurs ?

Sinon que, depuis des siècles (et on pourrait même remonter jusqu'à l'Antiquité grecque : mais le XVIII^e siècle en a largement hérité sur ce point), les bords du Nil sont considérés comme le berceau naturel de la Sagesse, et qu'on est bien obligé d'y faire appel lorsque, pour quelque motif que ce soit, on veut faire l'apologie de cette dernière.

L'Égypte, ou la source de toute attitude juste... Dont on sait assez peu pour qu'on puisse la plier au gré de ses fantaisies – mais dont le témoignage est néanmoins nécessaire puisque c'est d'elle que nous viennent une éthique « naturelle » et la considération de la Vie dans ce qu'elle peut comporter de grandeur et de devoirs.

Les « fantaisies » d'Apis

Au vrai, Voltaire n'avait pas attendu *Sesostris* pour feindre de s'intéresser à l'Égypte. Et l'égyptomanie de son siècle était assez prononcée (du moins dans sa seconde moitié), pour lui fournir le prétexte à toutes les facéties.

En réalité, comme notre auteur l'écrit à Chabanon en 1772, « quand j'ai du chagrin, je m'amuse à faire des contes ». Et comme il terminait, bien longtemps auparavant ! son apologue en vers *Ce qui plaît aux dames* :

On a banni les démons et les fées ;
Sous la raison les grâces étouffées
Livrent nos cœurs à l'insipidité ;
Le raisonner tristement s'accrédite ;
On court, hélas ! après la vérité ;
Ah ! croyez-moi, l'erreur a son mérite.

« L'erreur a son mérite... » Il ne faut donc point s'étonner si l'Égypte de Voltaire, largement redevable aux rêveries ésotériques de son époque, ne cherche pas la vérité, et mélange hardiment toutes les anciennes cultures sous un vernis nilotique (après tout, Mozart faisait-il autrement dans sa *Flûte enchantée*, lorsque le zoroastrisme directement désigné, se « peignait » de couleurs déjà égyptianisantes ?)

Ou bien faut-il croire qu'après avoir terminé ses *Questions sur l'Encyclopédie*, et avant de s'attaquer à *La Bible enfin expliquée*, Voltaire avait assez de chagrin (après tout, il était déjà très vieux, et il était passé

tout à côté de la mort au printemps 1773), pour se livrer à la rédaction d'un conte ?

Comment le savoir aujourd'hui ? Toujours est-il qu'il livre alors les onze chapitres du *Taureau blanc* où, voulant prendre le contre-pied des visions de Daniel comme elles nous sont rapportées dans le Livre du même nom (Daniel 4 de l'Ancien Testament), il les déplace joyeusement dans l'Égypte ancienne :

La jeune princesse Amaside, fille d'Amasis, roi de Tanis en Égypte, se promenait sur le chemin de Péluse avec les dames de sa suite. [...] Le vieillard Mambrès, ancien mage et eunuque des pharaons, était auprès d'elle et ne la quittait presque jamais. Il la vit naître. Il l'éleva, il lui enseigna tout ce qu'il est permis à une belle princesse de savoir des sciences de l'Égypte. [...] La princesse était âgée de vingt-quatre ans ; le sage Mambrès en avait environ treize cents. C'était lui, comme on sait, qui avait eu avec le grand Moïse cette dispute fameuse dans laquelle la victoire fut longtemps balancée entre ces deux profonds philosophes. Si Mambrès succomba, ce ne fut que par la protection visible des puissances célestes, qui favorisèrent son rival : il fallut des dieux pour vaincre Mambrès.

Voilà donc le décor planté – avec le minimum de vraisemblance. On se rappelle peut-être, en effet, que, d'après saint Paul, dans l'Épître à Timothée, Mambrès – ou Jambrès – était le nom de l'un des deux magiciens qui assistaient pharaon dans son affrontement avec Moïse : et que, par ailleurs, un certain roi Amasis est en effet évoqué dans les écrits d'Hérodote.

À partir de là, toutefois, Voltaire va s'en donner à cœur joie : profitant de la mythologie d'Apis (il est difficile de savoir, dans ce conte, s'il s'agit d'un taureau – malgré le titre – ou d'un simple bœuf ; ce qui, on en conviendra, n'est pas exactement la même chose : mais on voit bien comme Voltaire cultive l'ambiguïté, et joue finalement sur les deux tableaux), s'appuyant sur Manéthon à qui il fait référence tout de travers en feignant d'ignorer que c'était un historien du temps des Ptolémées, s'inspirant du *Séthos* de l'abbé Terrasson (une « fantaisie » pleine d'imagination qui eut son heure de gloire), il met en scène le désir du taureau qui agite la princesse (tout le monde aura compris les allusions à peine voilées), et raconte, sans s'en donner les airs, un conte licencieux qui devait l'enchanter – jusqu'à ce que ce taureau divin se révèle être Nabuchodonosor, par ailleurs roi de Babylone, et qu'on doive le sacrifier en le faisant dévorer par un poisson « biblique » (la coutume du bouc émissaire, ou plutôt ici du « bœuf émissaire », viendrait justement de l'Égypte selon ce qu'en

prétendait Voltaire dans ses *Questions sur l'Encyclopédie*), cependant qu'une cérémonie grotesque accompagne le rituel :

Les trois figures d'Isis, d'Osiris et d'Horus, unies ensemble, avançaient portées sur un brancard d'or et de pierreries par cent sénateurs de Memphis et précédées de cent filles jouant du sistre sacré. Quatre mille prêtres, la tête rasée et couronnée de fleurs, étaient montés chacun sur un hippopotame. Plus loin paraissaient dans la même pompe la brebis de Thèbes, le chien de Bubaste, le chat de Phoebé, le crocodile d'Arsinoé, le bouc de Mendès, et tous les dieux inférieurs de l'Égypte, qui venaient rendre hommage au grand bœuf, au grand dieu Apis, aussi puissant qu'Isis, Osiris et Horus réunis ensemble.

Sur quoi le taureau blanc est sauvé ; et sur quoi Voltaire s'inspire librement de l'article « Apis » écrit par Diderot pour l'*Encyclopédie*, où il était écrit tout de go que les femmes qui rendaient son service au nouvel Apis se rendaient auprès du dieu « dans un déshabillé dont les prêtres auraient mieux connu les avantages que le dieu », pour montrer Amaside qui ne songe qu'à baiser l'animal tout le long de la route qui doit les mener jusqu'à la « sainte ville de Memphis. »

À la suite de telles déclarations enflammées, le bœuf Apis s'écrie : « Ma chère Amaside, je t'aimerai toute ma vie ! » Et comme le note Voltaire en jubilant, avant de nous décrire la transformation du taureau en un parfait amant :

C'était pour la première fois qu'on avait entendu parler Apis en Égypte depuis quarante mille ans qu'on l'adorait. [...] Tous les prêtres d'Égypte levèrent les mains au ciel.

Bien entendu, il n'est en rien question de prendre un tel texte au sérieux. On constate à quel point Voltaire y donne libre cours à sa fantaisie, loin du plat rationaliste qu'on a voulu si longtemps nous imposer : *Le Diable amoureux* de Cazotte n'est pas si loin à certains égards. Mais demeure la question : derrière l'amalgame outrancier (mais peut-être pas toujours « volontaire ») des cultures et des civilisations, pourquoi Voltaire éprouve-t-il ainsi le besoin de placer son aventure sur les bords du Nil sacré – si ce n'est que, dans les années où il se laisse ainsi aller, l'Égypte a si bien conquis droit de cité que l'on doit forcément y faire référence si l'on veut être lu et écouté – cette Égypte fût-elle largement fantasmée, jusque dans ces rêveries « érotiques » qui perdureront jusqu'à... Théophile Gautier ?

HIRAM ET IMHOTEP L'ÉGYPTOPHILIE MAÇONNIQUE

Luc Nefontaine

Pour mesurer le poids de l'Égypte ancienne dans l'imaginaire et les pratiques des francs-maçons, il convient de présenter le contexte qui a permis et favorisé, pendant quelques décennies, l'émergence de ce qu'il est convenu d'appeler l'« égyptomanie maçonnique », c'est-à-dire cet engouement, dans des milieux réputés éclairés, pour la thématique égyptienne. À la vérité, il conviendrait de battre en brèche cette idée reçue de l'existence d'une égyptomanie maçonnique. Il vaudrait mieux parler de l'« égyptophilie maçonnique », *mania* désignant la folie et renvoyant à l'excès. À ce que l'on sache, les francs-maçons n'ont jamais versé dans le goût excessif ou déraisonnable pour la chose égyptienne. Qu'il existe, comme on va le voir, des temples aux décors égyptianisants et des rituels empreints de références à l'Égypte ne signifie pas que toute la maçonnerie soit égyptolâtre, loin s'en faut. Sur trois siècles d'histoire de la franc-maçonnerie, l'égyptophilie demeure marginale, voire anecdotique. L'immense majorité des supports iconographiques (décors des temples maçonniques, habits du maçon, bijoux, rituels, tapis de loge, etc.) sont fondés principalement sur la symbolique des outils de la construction et sur la symbolique biblique et parabiblique. Si l'on devait parler de manie, ce serait plutôt le néologisme de « latomomanie » qu'il faudrait employer (du latin *latomus*, tailleur de pierres). La passion maçonnique pour l'Égypte a

atteint son point culminant entre les années 1745 et 1815 environ. La quête de cet Orient mythique constitue un phénomène purement occidental.

La franc-maçonnerie est une société qui met en œuvre des rituels. Au travers de ceux-ci, elle a hérité des symboles de l'ésotérisme occidental, depuis les mystères de l'Égypte antique jusqu'à la tradition alchimique, en passant par une symbolique biblique très présente, l'imaginaire chevaleresque, la kabbale, le compagnonnage, etc. De la symbolique de la construction, qui est première, on est passé à la symbolique biblique et à la symbolique du temple, et de celle-ci à l'univers templier. Font aussi irruption l'imaginaire rosicrucien qui, depuis Descartes, enflamme les esprits, et l'imaginaire christique, dans sa tradition la plus mystique et parfois la plus hérétique.

Globalement, il y a conjonction entre un syncrétisme religieux et un universalisme profane, un œcuménisme qui ne prétend pas seulement se situer au carrefour des différentes traditions religieuses par le détour de la religion naturelle, mais qui porte aussi en lui-même une aspiration à un œcuménisme de la raison comme le franc-maçon Lessing l'a illustré dans sa pièce *Nathan le Sage*.

La maçonnerie demeure le creuset de bien des mythes. Parce qu'elle manifeste une propension peu commune à drainer tout ce que l'homme occidental a investi dans sa mythologie moderne, parce que ce phénomène s'est déroulé principalement au XVIII^e siècle, sans cesser cependant par la suite, la maçonnerie va vivre un singulier développement de ses rituels qui va de pair avec un foisonnement mythographique impressionnant.

La maçonnerie est donc une société mythogène (qui génère des mythes). D'un point de vue interne, elle agglutine à peu près tout ce qui passe, trahissant une porosité qui fait d'elle, paradoxalement, une société peu secrète et peu fermée. D'un point de vue externe, elle n'a pas son pareil pour devenir l'objet des constructions mythologiques les plus débridées, qui constituent le catalogue des délires antimaçonniques et des théories du complot les plus fantaisistes.

Par souci de clarté, devant ce qui peut apparaître comme un fatras ésotérico-mystique, on peut distinguer trois catégories de mythologies maçonniques :

En premier lieu, les *mythologies parahistoriques* : les templiers et les chevaliers, la cité sainte et le Saint Empire, le compagnonnage, la charbonnerie, les rose-croix, les papes et les rois, la Kabbale, l'alchimie, le

druidisme et... l'Égypte ancienne, dont aucun historien ne contesterait aujourd'hui qu'elle ne présente aucun lien historique avec la franc-maçonnerie. Ensuite, les *mythologies bibliques et parabibliques* : Hiram, Adoniram et les autres, les arches, le serpent d'airain, Jésus, Israël. Enfin les *mythologies modernes et philosophiques* : le progrès, le trinôme républicain Liberté, égalité, fraternité, l'universalité, l'égrégore, la colonne, la connaissance de soi, les voyages, la gnose, la parole, les assassinats, vengeances et coups de poignard, les batailles rangées, la justice et le droit, Dieu, l'Orient, la lumière, la géométrie. Mythologie parahistorique, l'Égypte déborde sur la catégorie des mythologies philosophiques puisque l'exploitation qui en est faite dans les cénacles maçonniques n'a pas pour seul but de reconstruire une histoire antique et vénérable mais vise aussi à distiller des messages philosophiques, idéologiques, spirituels ou religieux.

L'irruption du mythe dans la franc-maçonnerie se produit dans le premier XVIII^e siècle, vraisemblablement quelques années après la création de la nouvelle société, en 1717. C'est Hiram qui ouvre le bal des grandes figures mythologiques. Hiram, ce fondeur biblique devenu architecte par la grâce de la tradition maçonnique, inspire un scénario où il y a complot, assassinat, cache du corps, découverte d'un corps putréfié, puis message de renaissance et recherche de la parole perdue. Les hauts grades du Rite Écossais Ancien et Accepté amplifieront la légende, suscitant son lot de réflexions et d'interrogations, notamment sur le thème de la vengeance. À commencer par celle de l'isomorphisme entre le mythe hiramique et le mythe chrétien. Ou la place du héros en franc-maçonnerie, debout entre homme et divinité. Et comme le dira, très tôt dans le siècle, le chevalier de Ramsay, la maçonnerie est là pour enseigner les vertus héroïques.

Trop biblique, trop proche du mythe chrétien, le mythe d'Hiram connaîtra sa relecture égyptienne, il sera revisité régulièrement par plusieurs littérateurs maçons qui en feront une traduction du mythe originel du meurtre d'Osiris. Témoin par exemple, dans la cohorte des commentateurs maçons, le comte Eugène Goblet d'Alviella (1846-1925), professeur d'histoire des religions à l'Université libre de Bruxelles, Grand Maître du Grand Orient de Belgique – en relation avec l'éminent égyptologue français Gaston Maspero –, qui écrit dans ses *Origines du grade de maître dans la franc-maçonnerie* :

Le personnage d'Hiram peut se prêter à des interprétations symboliques suffisamment larges pour que tous les Fils de la Veuve y communient avec leurs prédécesseurs des temps

et des cultes les plus divers. Cherchons en lui, comme déjà les Égyptiens dans leur Osiris, par-delà le symbole de la vie individuelle, celui de la vie en son fonds général et sans cesse renouvelé – ou mieux encore le symbole de l'Énergie mystérieuse qui, après avoir bâti l'univers, s'efforce d'y introduire un peu plus d'harmonie, de justice et d'amour.

Ce n'est sans doute pas l'effet du hasard si l'inflation mythologique commence en ce premier XVIII^e siècle. Depuis la fin du siècle précédent, l'Occident, non content de recenser ses mythes, veut les étudier et se met à les décortiquer. C'est le début de la mythologie, entendue comme science des mythes. La fiction mythique devient l'objet d'un savoir. Il en résulte une nouvelle appréhension du mythe et du sacré. La fable, décorum superficiel qui a fait la fortune des littérateurs, se trouve maintenant discréditée. Le mythe devient récit porteur de sens.

Pour se détacher du catholicisme

La maçonnerie redéfinit le sacré en le détachant de sa gangue religieuse. Elle prend appui sur un livre religieux, la Bible, mais sans véhiculer une tradition religieuse. Protestante, elle ne craint pas de ne se fier qu'à la Bible et à transformer le mythe biblique qui n'est plus religieux ni révélé, mais dont l'homme est auteur et acteur à la fois. La Bible se lit, plume à la main, et ses pages sont caviardées et annotées. Dans ce processus de réappropriation et de distorsion du texte biblique, le mythe prend alors la place du sacré révélé, le passé religieux revisité sert d'assise pour la construction d'un monde nouveau marqué par le progrès et la libération. Ces hérétiques de protestants – qui sont tous papes, une Bible à la main – ne se seraient servis du mythe que pour contourner l'orthodoxie et camoufler ainsi leur inclination à l'hérésie. Ou le mythe comme instrument de la subversion religieuse.

Les premiers maçons, les pères fondateurs de la maçonnerie moderne, ont donc créé une mythologie qui s'enrichira au fil du temps et qui s'inscrira dans la pratique de rites et de rituels (initiation première, initiations successives ou augmentations de salaire, agapes, mariage, décès, adoption, etc.). Ce sont surtout les rituels des initiations qui serviront de cadre à la restitution vécue d'une trame mythique.

La thématique égyptienne est tardive en quelque sorte, elle n'apparaît pas aux premières heures de la maçonnerie. Dans ses *Constitutions* de 1723, texte fondateur de la première franc-maçonnerie, James Anderson donne à la nouvelle société son histoire inventée. Il évoque à peine l'Égypte,

mentionnant seulement que l'Art Royal (l'art de la maçonnerie) « fut apporté en Égypte par Misraïm, le second fils de Cham ». Mais dans la découverte de l'orientalisme par l'Occident, l'Égypte occupe une place de choix et attire l'homme éclairé autant que le maçon du siècle des Lumières. En 1731, l'abbé Jean Terrasson, professeur de philosophie grecque et latine au Collège de France et membre de l'Académie française, publie, sous son nom, un volumineux roman philosophique intitulé *Sethos, histoire ou vie tirée des monuments, anecdotes de l'ancienne Égypte*, qu'il présente comme un ouvrage traduit d'un manuscrit grec relatant les initiations aux mystères égyptiens. Il n'en est rien à la vérité mais qu'importe : ce livre va connaître une fortune considérable dans les milieux maçonniques, il sera traduit en plusieurs langues, en allemand notamment ; le maçon Shikadener, librettiste de *La Flûte enchantée* de Mozart, s'en inspire pour composer le livret de l'opéra. Livret qui servira lui-même de matériau pour l'écriture d'une pièce de théâtre à succès, au tout début du XIX^e siècle.

Cagliostro est sans doute le personnage le plus important dans la diffusion de l'égyptophilie maçonnique. Nullement modeste, l'aventureux comte Alexandre de Cagliostro, alias Joseph Balsamo (1743-1795), se baptise Grand Cophte d'un « Rite de la Haute Maçonnerie Égyptienne » fondé par lui en 1784 et truffé de symboles égyptiens : pyramides, scarabée, hiéroglyphes, têtes de sphinx, etc. Les trois premiers degrés de ce rite sont, sans surprise : Apprenti Égyptien, Compagnon Égyptien, Maître Égyptien. Pour Cagliostro, « toute lumière vient de l'Orient, toute initiation, de l'Égypte ». Avant d'être mêlé à l'affaire du Collier et d'être emprisonné à la Bastille, Cagliostro avait reçu le soutien actif du cardinal de Rohan. À Paris, il réussit à installer une chambre égyptienne dans l'hôtel de la marquise d'Orvilliers, rue Saint-Claude. Les adeptes de son rite égyptien se recrutent en effet dans la haute noblesse (le duc de Luxembourg par exemple) et dans les milieux très aisés. Mieux, Cagliostro parvient à créer une loge d'adoption, nommée Isis et réservée aux nobles dames.

À la même époque, le maçon Antoine Court de Gébelin, membre de la célèbre loge *Les Neuf Sœurs* et censeur royal, publie son fantaisiste mais imposant *Monde primitif*, en neuf volumes, dans lequel il situe l'origine des religions dans l'Égypte ancienne. C'est le succès de librairie pour cette œuvre qui n'hésite pas à voir dans Bar Isis (« barque d'Isis ») l'étymologie de Paris... En 1794, un disciple de Court, Charles Dupuis, abonde dans le même sens, situant non seulement l'origine de tous les cultes en Égypte

mais tentant de remplacer la mythologie chrétienne par la mythologie égyptienne : Notre-Dame devient Notre-Isis et Jésus devient Horus ! Dans le contexte post-révolutionnaire, le recours à la référence égyptienne signe manifestement la volonté de se détacher du catholicisme, comme en témoigne également le culte de la théophilanthropie.

En Allemagne, l'égyptophilie maçonnique n'est pas moins présente. Disciple de Kant, le maçon Johann Gottfried Herder (1744-1803) considère que si Dieu est immanent à la nature, qu'il s'y révèle, les hiéroglyphes égyptiens contiennent quant à eux toute la philosophie, la théologie, la science, la géométrie et l'astronomie. Mais, dans son œuvre, il se montre suffisamment critique envers la pensée de l'antique pays du Nil pour qu'on s'autorise à le ranger dans le camp des égyptolâtres. Et que dire du franc-maçon Goethe, qui déconsidérerait la civilisation égyptienne, ses symboles et sa philosophie ?

L'orientalisme égyptien gagne aussi les milieux maçonniques de l'Angleterre du XVIII^e siècle. Si, en 1783, George Smith, capitaine anglais et Grand Maître pour le comté de Kent, pouvait écrire que les Égyptiens avaient déjà leurs loges et leurs secrets maçonniques, plus sérieusement les textes maçonniques établissent volontiers des points de convergence entre l'Orient maçonnique et l'Orient littéraire. L'Orient géographique ne constitue pas seulement un décor exotique pour le rituel, il est aussi allégorique et enseigne les vertus au détour des symboles.

Des temples maçonniques résolument égyptiens

Dans la première moitié du XIX^e siècle encore, l'Égypte mythique continue à enchanter des maçons. En 1813, les trois frères Bédarride, trois militaires originaires du sud-est de la France, fondent le rite de Misraïm, composé de pas moins de 90 degrés, mais le succès n'est pas vraiment au rendez-vous, et les trois frères s'empêtrant dans les difficultés financières, les querelles politiques et les relations difficiles avec les obédiences maçonniques établies. Ce rite de Misraïm affiche cependant une égyptophilie qui n'est que de surface. L'esprit en demeure spécifiquement maçonnique et le recours à l'Égypte est ici parfaitement décoratif.

Tel n'est pas le cas du rite de Memphis, qui voit le jour à Paris en 1838. Les rituels sont ici franchement égyptiens, tant dans l'utilisation de symboles que dans les messages philosophiques délivrés. Les deux rites,

celui de Misraïm et celui de Memphis, finiront par fusionner dans les années 1876 et suivantes pour former un Rite Ancien et Primitif de Memphis-Misraïm, toujours pratiqué aujourd'hui, quoique plusieurs fois remanié, et étalé sur 95 degrés. En France, au siècle précédent, un personnage comme Robert Ambelain a consacré sa vie à consolider et à diffuser le rite de Memphis-Misraïm. Entre-temps, à la fin du XIX^e siècle, ce rite a été le réceptacle de tout ce qui se charriait à l'époque en matière d'occultisme et d'ésotérisme de pacotille.

En 1829, le maçon italien Marziale Reghellini de Schio publie à Bruxelles les trois volumes de *La Maçonnerie considérée comme le résultat des religions égyptienne, juive et chrétienne*. Ou la franc-maçonnerie comme couronnement des monothéismes ! Porset explique bien l'intention de Reghellini : « En dérivant la maçonnerie de l'Égypte, il va s'agir pour lui de montrer que le christianisme n'est qu'une forme seconde, le succédané d'une religion plus ancienne dont les maçons sont les véritables héritiers » (PORSET). Et l'auteur entend, du même coup, disculper la maçonnerie des accusations portées contre elle par l'Église catholique. Le recours à l'Égypte sert ici un projet idéologique.

Un Jean-Marie Ragon de Bettignies (1781-1866), plus polygraphe que savant, situe l'origine de la franc-maçonnerie dans l'Égypte antique. Alexandre Lenoir (1761-1839), maçon parisien fondateur du musée des Monuments français, ne pense pas autrement. Mais là où, contre toute attente, la mythologie rejoint l'histoire, c'est précisément en... Égypte ! Car il y aurait eu dans ce pays, vers 1818, une petite obédience maçonnique (ou paramaçonnique), la Société Secrète Égyptienne, implantée au Caire et à Alexandrie et pratiquant le rite égyptien de Cagliostro. Dirigée par Drovetti, un ancien consul de Napoléon, elle aurait été animée de visées politiques, conspirant contre l'Empire ottoman dans le but de mettre en place un pacha (Galtier, « La société secrète égyptienne de B. Drovetti »).

Est-ce alors la fin de l'égyptophilie maçonnique ? En 1887, Louis Amiable, dignitaire du Grand Orient de France, croit démystifier et enterrer de manière quasi officielle ce qu'il nomme « l'égyptianisme » lors d'une tenue dans le grand temple de l'obédience, à Paris, en présence du frère Pierre-Paul Guieysse, titulaire de la chaire d'égyptologie de l'École pratique des hautes études et successeur de Gaston Maspero au Collège de France. Il déclare : « Cette idée de l'origine égyptienne de la franc-

maçonnerie, cette préoccupation des mystères égyptiens, des initiations égyptiennes, ne remonte qu'à un siècle environ. »

Quoi qu'il en soit, les francs-maçons ne parviennent pas à se débarrasser complètement du rêve égyptien. Tout au long des XIX^e et XX^e siècles, ils construisent des temples qui rendent hommage à la lumière et les architectes maçons continuent à mettre leurs pas dans ceux de l'architecte égyptien Imhotep. Il n'est pas rare, en Europe et aux États-Unis, de rencontrer des locaux maçonniques décorés de motifs égyptiens ou supposés tels, quand bien même les frères ou sœurs qui s'y réunissent ne pratiquent pas de rituels égyptiens. À l'échelle internationale, leur recensement n'a malheureusement pas encore été réalisé – ce qui constituerait un projet d'étude intéressant, notamment pour l'histoire de l'art.

Exemples. En 1877-1879, à Bruxelles, rue du Persil, l'architecte Adolphe Samyn élabore deux temples égyptiens pour le compte de la loge *Les Amis Philanthropes*. En 1899, les architectes Adolphe Vanderheggen et Alain Chambon construisent un temple de style assyro-babylonien rue des Ursulines. Seules des photographies d'époque témoignent encore de l'originalité de pareille entreprise. En 1910, rue de Laeken, c'est l'architecte Paul Bonduelle qui conçoit le grand temple, pour le compte de la loge des *Vrais Amis de l'Union et du Progrès Réunis*. L'immeuble deviendra le siège du Grand Orient de Belgique. À l'allure imposante, le plus grand temple de la maçonnerie européenne continentale est résolument égyptien, avec ses impressionnantes colonnes papyrifères. Citons encore : une médaille frappée à l'occasion du centenaire du Grand Orient de Belgique, en 1932, représentant Isis, réplique d'une statuette en bois doré sur un coffret découvert dix années plus tôt dans la tombe de Toutankhamon. Citons aussi : le temple de Spa, celui de Verviers, les façades des loges maçonniques de Liège et de Mons. Le style égyptien va se propager à toute allure, jusque dans certaines sépultures de maçons notoires. À la vérité, c'est souvent d'un style néo-égyptien dont il s'agit, qui parfois n'échappe pas au kitsch, au décor en carton-pâte ou à la reconstitution hâtive de thèmes mythologiques, sans réel souci de concordance avec les données archéologiques et historiques. Récemment, lors de la rénovation des temples de la rue du Persil, à Bruxelles, un temple dit égyptien a été conçu qui offre là une relecture contemporaine intéressante des peintures ou fresques de l'Égypte pharaonique.

Source d'inspiration architecturale, l'Égypte relie nos contemporains à une spiritualité antique dénuée de tous dogmes, dans laquelle il est permis de projeter toutes les interprétations possibles et de tisser, sur un fond théâtral exotique, des liens entre le ciel et la terre.

Aujourd'hui, la pratique de rituels maçonniques égyptiens ou égyptianisants est l'apanage d'une galaxie de petites organisations maçonniques ou paramaçonniques, de loges et d'obédiences concurrentes et éphémères, avec des dirigeants qui se proclament souvent Grands Maîtres à vie. Une recherche sur Internet ne permet, hélas, pas facilement de séparer le bon grain de l'ivraie. Une chose est sûre : le rite égyptien a fait depuis peu son entrée au sein de grandes obédiences historiques, comme le Grand Orient de France, ce qui ne manque pas de lui conférer à nouveau une visibilité et une légitimité. Là, des frères ou des sœurs peuvent pratiquer un ésotérisme longtemps décrié sans passer pour de doux rêveurs ou de sombres occultistes.

LA FLÛTE ENCHANTÉE, OPÉRA MAÇONNIQUE ?

Luc Nefontaine

Divisé en deux actes, l'ultime opéra de Mozart met en scène le jeune prince Tamino, amoureux de Pamina, fille de la Reine de la Nuit, et d'autres personnages tel le célèbre Papageno, oiseleur de la reine. Dans un temple égyptien, sous la protection d'Isis et Osiris, Tamino et Pamina subiront finalement un rite d'initiation explicitement relaté dans le livret, dont la trame de l'initiation maçonnique a manifestement servi de structure. Ainsi trouve-t-on pêle-mêle le serment, le devoir de discrétion, la valeur du silence, l'opposition de la lumière et des ténèbres, les épreuves par les quatre éléments (terre, eau, air, feu), un orateur (fonction maçonnique). Après avoir posé que « les rayons du soleil ont dispersé la nuit », l'opéra se termine sur le triptyque des vertus maçonniques (force – sagesse – beauté), référence explicite à l'ouverture et à la fermeture des travaux : « Gloire à vous, initiés ! Vous avez traversé la nuit. Grâce à toi, Osiris, grâce à toi Isis ! La force a triomphé, et couronne, en récompense, la beauté et la sagesse pour toute l'éternité ! »

Dans un livre qui a fait date et qui a suscité polémiques, le musicologue Jacques Chailley a tenté de démontrer que la *Flûte* est de bout en bout un opéra truffé de références maçonniques, non seulement dans le texte du livret mais tout autant dans la musique, en particulier dans la rythmique, en trois, cinq ou neuf temps par exemple, ce qui correspond aux chiffres et aux batteries des apprentis, des compagnons et des maîtres. Toute figure, tout

objet, toute séquence de l'opéra sont décryptés selon une grille de lecture symboliste et ésotérique qui garde la maçonnerie en toile de fond. L'exercice semble toutefois forcé en quelque endroit, et le danger de la surinterprétation guette à tout moment l'auteur. « Ici, tout est symbole » disent les rituels maçonniques lorsque l'impétrant est effectivement devenu un initié, donc un apprenti. C'est dire que ce dernier est invité à conférer à tout ce qui l'entoure dans le temple une portée symbolique remplie de signifiants. Tout signe doit ainsi faire l'objet d'une symbolisation obligée, où même un signifiant qui n'a rien de maçonnique est soumis à une distorsion de sens. Cette mise en abyme des symboles, ce « pansymbolisme » sont caractéristiques des milieux ésotériques, incapables de voir que la lune, par exemple, peut ne figurer que... la lune. Jacques Chailley ne procède pas autrement dans son exégèse de l'opéra. Tout doit faire sens, tout doit s'expliquer. Paradoxalement, que les esprits les plus rationnels tentent de trouver une voie de salut dans l'apparente cohérence d'une rigoureuse explication symbolique ne doit pas étonner. La volonté de tout expliquer peut tourner au délire interprétatif, mais les apparences sont sauvegardées et la démonstration érudite et brillante. Il n'y a pas lieu de récuser les interprétations de Chailley, pas plus qu'il n'est besoin de vouloir les imposer, encore moins de vouloir persuader de leur justesse. En réalité, le fait de savoir jusqu'où Mozart a poussé la symbiose entre son opéra et la maçonnerie est indécidable. Devant les symboles iconographiques, gestuels, auditifs ou littéraires qui font le lit de la maçonnerie, l'esprit doit se rappeler à sa liberté.

Si elle n'est sans doute pas un « opéra maçonnique » à part entière, au moins *La Flûte enchantée* peut-elle être vue comme un « opéra initiatique », puisant à diverses sources de l'ésotérisme occidental, dont la franc-maçonnerie.

SIXIÈME PARTIE

LA REDÉCOUVERTE DE L'ÉGYPTE

L'EXPÉDITION D'ÉGYPTE

BONAPARTE EN ÉGYPTE

Robert Solé

Le 19 mai 1798, un gigantesque convoi quitte le port de Toulon pour une destination inconnue. Il sera rejoint en Méditerranée par trois autres, venant d'Ajaccio, de Gênes et de Civitavecchia. Au total trois cent soixante-cinq navires : des bâtiments de combat, mais aussi de nombreux bateaux de transport (trois-mâts, bricks, goélettes, tartanes, polacres...). Cette « armée d'Angleterre », commandée par Napoléon Bonaparte, se dirige en réalité vers l'Égypte, mais seule une poignée de généraux connaît sa destination qui doit rester secrète pour ne pas alerter la marine britannique. Elle est composée de 50 bataillons et de 28 escadrons, avec un peu plus de 36 000 hommes sous les armes, auxquels s'ajoutent 16 000 marins et divers personnels. Ce sont au total près de 54 000 personnes qui prennent la mer, avec des cantinières, des vivandières ou des blanchisseuses, quelques épouses ou compagnes de militaires, ainsi que des prostituées qui se sont glissées à bord, parfois déguisées en hommes. L'armée d'Angleterre, bientôt rebaptisée armée d'Orient, compte aussi un peu plus de cent soixante civils, qualifiés de « savants et artistes », qui feront beaucoup parler d'eux par la suite.

Âgé de vingt-neuf ans, le général Bonaparte est doublement populaire puisqu'il a conquis l'Italie avant de conclure la paix avec l'Autriche. Mais, contrairement à une thèse ridicule, l'expédition d'Égypte n'a pas été conçue

dans le seul but d'occuper, d'éloigner et de neutraliser ce gêneur, susceptible de menacer le Directoire. On ne se prive pas de l'une des meilleures armées de la République pour régler un problème personnel ! Cette aventure s'explique d'abord par des raisons stratégiques, économiques, politiques et scientifiques.

Conquérir l'Égypte est une vieille tentation française. Depuis Louis XIV, des « interventionnistes » estiment que l'Empire ottoman est condamné et que l'on se disputera bientôt ses dépouilles : il faut prendre les devants, sans plus attendre, en s'emparant de l'Égypte, pour ne pas qu'elle devienne une colonie anglaise.

Des négociants français, qui vivent au Caire ou à Alexandrie, ne cessent d'ailleurs de lancer des appels à la mère patrie. Ils se plaignent d'être les souffre-douleur des princes mamelouks, au pouvoir en Égypte, qui puisent dans leurs magasins, leur « empruntent » de l'argent et les maltraitent à l'occasion. Ces négociants réclament une intervention navale, qui permettrait de les défendre, mais aussi de donner à la France les moyens de porter des coups décisifs à l'ennemi britannique.

Envahir l'Angleterre est impossible, comme Bonaparte a pu s'en rendre compte lors d'une inspection dans le Pas-de-Calais. L'Égypte, en revanche, est une proie facile. C'est un pays riche et admirablement situé. S'emparer de la terre des Pharaons permettrait de menacer la route des Indes, et donc le fondement de la puissance anglaise.

Fasciné par l'exemple d'Alexandre le Grand, Bonaparte a toujours été attiré par l'Orient. C'est là, à ses yeux, que l'on peut réaliser un grand dessein. Mais il n'est pas le seul de sa génération à être tourné vers le sud : le vent souffle dans cette direction. Après avoir exploré l'Amérique et le Pacifique, les Européens sont de nouveau intéressés par la Méditerranée et l'Antiquité. Talleyrand, devenu ministre des Relations extérieures en juillet 1797, est persuadé que la France peut remplacer ses possessions perdues en Amérique par de nouvelles colonies en Orient.

Au début de 1798, alors que la popularité de Bonaparte est au zénith, plusieurs généraux le poussent à s'emparer du pouvoir à Paris. Mais c'est trop tôt, il le sait, il le sent : le Directoire n'est pas encore assez discrédité. Son secrétaire, Bourrienne, lui attribue ces propos saisissants : « Je ne veux pas rester ici, il n'y a rien à faire. Ils ne veulent rien entendre à rien. Je vois que, si je reste, je suis coulé dans peu. Tout s'use ici, je n'ai pas assez de gloire. Cette petite Europe n'en fournit pas assez. Il faut aller en Orient,

toutes les grandes gloires viennent de là. » Pour lui, l'expédition d'Égypte tombe à point.

Par ailleurs, une nouvelle idéologie explique et justifie cette opération coloniale : il s'agit d'étendre la « grande nation », c'est-à-dire d'exporter et de diffuser aux quatre coins du monde les principes de la Révolution française. Il n'est pas concevable, en effet, que la championne des droits de l'homme occupe un pays dans le seul but d'exploiter ses richesses. On ne va pas occuper l'Égypte, mais libérer les Égyptiens de la tyrannie des mamelouks. Dans un arrêté, encore secret, du Directoire, Bonaparte est invité à « améliorer, par tous les moyens qui seront en son pouvoir, le sort des naturels de l'Égypte ».

Les Lumières ont inventé le concept de « civilisation ». On va l'appliquer pour la première fois en dehors de l'Europe. Dans ce programme « civilisateur », l'Égypte occupe une place particulière. Il s'agit en quelque sorte de ramener la civilisation dans son berceau. Si Bonaparte, nouvel Alexandre, veut s'entourer de savants et d'artistes, c'est pour donner un certain statut à son expédition. C'est aussi pour s'assurer l'appui des idéologues, majoritaires à l'Institut national, qui ne peuvent qu'approuver son projet de « régénération de l'Orient ».

L'alliance du pouvoir et du savoir est dans l'esprit du temps. Jusqu'ici, il s'agissait de recueillir des données ou des objets, dans des terres lointaines ou des territoires conquis, pour permettre à des institutions françaises – comme les jardins botaniques et les musées – de les étudier. Là, c'est la science qui s'expatrie : on va la transplanter sur l'autre rive de la Méditerranée. Ou, selon le vocabulaire de l'époque, la « naturaliser ».

Certains – comme Cuvier, Laplace ou le peintre David – sont trop bien installés à Paris pour accompagner Bonaparte dans une expédition lointaine. Mais deux savants qui l'admirent beaucoup et ont parrainé son entrée à l'Institut national seront du voyage : le mathématicien Gaspard Monge et le chimiste Claude Louis Berthollet. Le général en chef pourra également compter sur un inventeur de génie, Nicolas-Jacques Conté. La plupart des « savants et artistes » sont cependant des jeunes gens qui se feront un nom en Égypte, comme le zoologiste Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. Ils ont accepté de partir pour une destination inconnue, parce que c'était Bonaparte. Moyenne d'âge : vingt-cinq ans. Deux jeunes polytechniciens, Lancret et Dubois-Aymé, expliqueront par la suite : « Nous ignorions où Bonaparte allait porter nos pas. Mais que nous importait ? Ce guerrier

célèbre inspirait alors un noble enthousiasme, une aveugle confiance. Monge, Berthollet, Caffarelli, Dolomieu l'accompagnaient et voulaient bien nous associer à leurs travaux. Pouvions-nous hésiter un instant ? »

Prisonnier de sa conquête

Bonaparte prend de grands risques en Méditerranée avec des bateaux aussi nombreux, aussi lourdement chargés. Si l'amiral Nelson repérait cette flotte et l'attaquait, ce serait un désastre... À bord de l'*Orient*, le vaisseau amiral, le général en chef passe la plus grande partie du temps dans sa chambre, sur un lit équipé aux quatre pieds de petits boulets mobiles, qui lui rendent moins sensible le mal de mer. Son secrétaire, Bourrienne, lui fait la lecture. Le soir, une fanfare militaire joue l'un de ses airs favoris, puis il réunit ce qu'il appelle son institut : Monge, Berthollet et quelques officiers supérieurs, pour débattre de science ou de philosophie.

Malte, position stratégique en Méditerranée, est conquise sans difficulté. En huit jours, Bonaparte transforme de fond en comble l'administration de l'île : il y abolit l'esclavage, établit la liberté de culte et reconstruit le système d'enseignement. Un avant-goût de ce qu'il prépare peut-être au pays des Pharaons. Il emmène avec lui des chevaliers français, dont certains intègrent la Commission des sciences et des arts, ainsi que plusieurs centaines de musulmans libérés des geôles maltaises, qu'il utilisera comme propagandistes de son action en Égypte.

C'est une Égypte de quelque quatre millions d'habitants que les Français vont conquérir. Un carrefour commercial, mais un pays en sommeil qui n'a plus rien de ses splendeurs passées. Cette province ottomane, quasi indépendante, est gouvernée par des mamelouks concurrents : d'anciens esclaves, originaires pour la plupart du Caucase, achetés enfants, islamisés, formés au métier des armes, puis affranchis. Deux de ces princes, Mourad bey et Ibrahim bey, ont fait alliance et se partagent pour le moment le gouvernement du pays.

Les Français débarquent sur la côte égyptienne en pleine nuit, par une mer agitée. Ils se heurtent à une petite résistance – les généraux Kléber et Menou sont blessés au cours de l'assaut – mais Alexandrie tombe facilement entre leurs mains. L'ancienne capitale intellectuelle de la Méditerranée, la ville de la Bibliothèque et du Phare, n'est plus qu'une bourgade décadente et poussiéreuse de quelques milliers d'habitants.

Dans les jours suivants, à la tête d'une partie de l'armée, Bonaparte fonce vers Le Caire. Il emprunte la route la plus courte, celle du désert, qui est aussi la plus pénible. Ses soldats ne sont nullement préparés à une telle épreuve, en plein été : ils ont chaud et soif, craignent des Bédouins qui égorgent les traînards, et commencent à se demander ce qu'ils font là. Il y aura des cris de révolte, des gestes de folie ou de désespoir, des suicides. Mais on arrive quand même jusqu'aux portes du Caire, et c'est la fameuse bataille des Pyramides, au cours de laquelle les redoutables cavaliers mamelouks viennent se briser contre les artilleurs français efficacement disposés en carrés. Certains sont tués, les autres prennent la fuite.

Dès son arrivée au Caire, Bonaparte crée l'Institut d'Égypte qui réunit trente-six des principaux savants et artistes arrivés dans les bagages de l'armée d'Orient. Il les installe dans plusieurs palais contigus, entourés de magnifiques jardins. Une véritable cité scientifique se met en place, avec une bibliothèque, des laboratoires, des cabinets d'histoire naturelle, de physique, de chimie, et même un petit musée archéologique. « Je suis placé dans un foyer de lumières », écrit Geoffroy Saint-Hilaire à son père.

Monge est élu président de l'Institut d'Égypte, et Bonaparte s'en attribue la vice-présidence. Dès la première séance, il demande à ses collègues de se mettre au service de l'occupation de l'Égypte et leur pose plusieurs questions précises : faut-il construire ici des moulins à eau ou des moulins à vent ? Comment peut-on fabriquer de la bière sans houblon ? Est-il possible de clarifier et de rafraîchir l'eau du Nil ? Dans quel sens faut-il réformer l'enseignement et la justice en Égypte ? On crée aussitôt des commissions de travail, mais avec Bonaparte les commissions ne sont pas faites pour enterrer les dossiers. Dès la séance suivante, les « savants et artistes » apportent les premières réponses. Et ils ne cesseront de montrer leur inventivité, tout en allant étudier l'Égypte sur le terrain.

Si Le Caire a été conquis aisément, une catastrophe se prépare près d'Alexandrie. Dans la rade d'Aboukir, où mouille la flotte, l'amiral anglais, Nelson, qui a fini par retrouver la trace des Français, déclenche une attaque surprise. C'est un déluge de feu et un carnage. Les Français vont perdre beaucoup d'hommes et la quasi-totalité de leurs navires. Bonaparte a conquis l'Égypte, mais est prisonnier de sa conquête. Il en faut davantage cependant pour le décourager. À ses officiers, effondrés, il lance : « Eh bien, nous voilà dans l'obligation de faire de grandes choses : nous les ferons ; de fonder un grand empire : nous le fonderons. Des mers, dont nous ne

sommes pas maîtres, nous séparent de la patrie ; mais aucune mer ne nous sépare ni de l'Afrique ni de l'Asie. Nous sommes nombreux, nous ne manquerons pas d'hommes pour recruter nos cadres. Nous ne manquerons pas de munitions de guerre, nous en avons beaucoup ; au besoin, Champy et Conté nous en fabriqueront. » En effet, pour remplacer le matériel perdu, ce dernier va fabriquer avec les moyens du bord toutes sortes d'engins, comme des pompes à incendies flottantes, des fourneaux à faire rougir les boulets, des instruments de précision ou des moulins à vent...

« Dieu, son prophète et le glorieux Coran »

On n'est plus au temps des croisades. Vis-à-vis des Égyptiens, Bonaparte fait preuve d'une étonnante modernité. Avant même de débarquer sur la terre des Pharaons, il avait lancé à ses troupes : « Les peuples avec lesquels nous allons vivre sont mahométans [...]. Ne les contredisez pas ; agissez avec eux comme nous avons agi avec les juifs, avec les Italiens ; ayez des égards pour leurs muftis et leurs imams, comme vous en avez eu pour les rabbins et les évêques. Ayez pour les cérémonies que prescrit l'ALCORAN, pour les mosquées, la même tolérance que vous avez eue pour les couvents, pour les synagogues, pour la religion de Moïse et de Jésus-Christ. » C'est une armée laïque, fille de la Révolution, qui se voit invitée à respecter les musulmans et leurs coutumes.

Aux Égyptiens, Bonaparte fait des proclamations étonnantes. « Égyptiens, dit-il, je ne suis pas venu combattre votre religion. Je suis venu chasser les tyrans. Moi, je respecte, plus que les mamelouks, Dieu, son prophète et le glorieux Coran. » Il va encore plus loin : « Nous, les Français, dit-il, nous sommes de vrais musulmans. N'avons-nous pas combattu le pape en Italie, qui disait qu'il fallait faire la guerre aux musulmans ? »

Celui qu'on surnomme le *Soltane el-Kébir* (le grand sultan) se prend au jeu. Ses collaborateurs devront même le convaincre de renoncer au costume local dont il a cru devoir s'affubler. « Il était si mal en turban et en robe orientale, si gauche et si gêné dans un accoutrement inusité, qu'il alla vite se déshabiller », raconte Bourrienne, qui parle de « mascarade ».

Les oulémas sont troublés par ce discours, qui ne les convainc pas. Ils finissent par demander à Bonaparte de mettre en œuvre ce qu'il dit, à savoir de se convertir à l'islam avec toute son armée. Le futur empereur se dérobe.

Un seul général français, Jacques Menou, va embrasser la religion musulmane pour épouser une Égyptienne et se fera appeler désormais Abdallah Menou.

Les Égyptiens ont vu débarquer chez eux des gens d'une autre planète, qui possèdent des armes efficaces, des outils étonnants, des comportements et des discours stupéfiants. C'est une intrusion brutale de la modernité dans une Égypte assoupie depuis des siècles, et c'est un choc culturel. Surtout quand les Français vont vouloir imposer des réformes, comme par exemple entrer dans les maisons, où se trouvent des femmes, pour compter les habitants.

Ce choc culturel va bientôt se traduire par une révolte de la ville du Caire, où des agents ottomans poussent la population à se soulever. Il y a des morts, des blessés. Bonaparte réprime cette insurrection à sa manière, brutalement, rapidement, sans apitoiement. L'ordre est vite rétabli. Et gare aux villages qui ne paient pas l'impôt, car il faut financer cette armée d'occupation !

Égyptiens et Français vont vivre côte à côte, en s'observant et se surveillant. Le fossé culturel est immense. Il y aura bien quelques rencontres, quelques influences réciproques, mais en nombre très limité.

Ayant rétabli l'ordre au Caire, Bonaparte peut partir dans la région de Suez, avec une centaine d'hommes et quelques ingénieurs, pour remplir l'une de ses missions en Égypte : étudier le percement d'un canal dans le désert, qui relierait la Méditerranée à la mer Rouge et réduirait de moitié la route des Indes. C'est une première étude sur le terrain. Il y en aura plusieurs autres, et elles conduiront au premier projet d'un canal qui ne sera réalisé qu'un demi-siècle plus tard.

De Saint-Jean-d'Acre à Aboukir

En février 1799, sept mois après avoir débarqué à Alexandrie, Bonaparte engage la campagne de Syrie. À la tête de douze mille hommes, il part combattre les Turcs en Palestine, soutenus par les Anglais, qui menacent l'Égypte par l'est. Ce n'est pas seulement une guerre préventive : le nouvel Alexandre espère que plusieurs peuples de la région se soulèveront (les Druzes, les Maronites, les Grecs, les Arméniens...) et qu'ils le suivront. Il n'exclut pas d'aller jusqu'à Constantinople, ou même de bifurquer vers les Indes, pour constituer un empire d'Orient.

La ville de Jaffa tombe sous les assauts des soldats français, au prix d'un massacre, d'hommes, de femmes et d'enfants. Bonaparte fait ensuite froidement fusiller trois mille soldats ottomans, ce qui ne lui sera jamais pardonné.

La prise de Saint-Jean-d'Acre est une autre affaire. Les assiégés résistent farouchement, tandis que les assaillants sont victimes de la typhoïde, de la dysenterie et, surtout, de la peste. Après plusieurs assauts et des pertes énormes, Bonaparte décide d'abandonner le siège et de rentrer en Égypte. Il s'arrange pour faire un retour triomphal au Caire.

À peine est-il rentré, avec des troupes épuisées, diminuées d'un millier d'hommes, que l'on signale un débarquement ottoman à Aboukir, près d'Alexandrie. Le vainqueur des pyramides réunit aussitôt toutes les forces disponibles et fonce vers le nord. Dans une charge de cavalerie qui restera célèbre, Murat enfonce les lignes ottomanes. Les Turcs sont rejetés à la mer. Murat est promu général de division sur le champ de bataille par un Bonaparte de nouveau auréolé de gloire. Cette deuxième bataille d'Aboukir venge la destruction de la flotte française onze mois plus tôt. Aboukir II efface Aboukir I.

Bonaparte peut désormais rentrer en France la tête haute. Il le fera en grand secret dans la nuit du 22 au 23 août, accompagné de sa garde personnelle, de quelques généraux et des fidèles Monge et Berthollet. Une fois de plus de plus, il va échapper aux Anglais.

Le lendemain, Kléber, qui n'était pas dans le secret, apprend avec fureur que Bonaparte est parti, et qu'il lui confie les clés. Le voilà commandant en chef d'une armée d'Orient en difficulté financière ; gouverneur d'une Égypte, qui, privée de flotte et de renforts, lui paraît militairement perdue. Kléber est opposé à une colonisation durable du pays des Pharaons. Sa place, estime-t-il, est en Europe, pour aller combattre les ennemis de la France. Mais, en bon soldat, il s'exécute. Et les savants et artistes qui accompagnent l'armée d'Orient vont reprendre, eux aussi, leur travail, malgré le départ de leurs deux chefs de file, Monge et Berthollet.

L'Égypte au peigne fin

On va explorer la Haute-Égypte. Dominique Vivant Denon, qui est parti en France avec Bonaparte, avait ouvert la voie quelques semaines plus tôt. Dans son sillage, deux jeunes polytechniciens, Jollois et Villiers du Terrage,

remontent le Nil puis étudient, un à un, avec émerveillement, les vestiges pharaoniques de la Haute-Égypte. Ils seront bientôt rejoints par deux équipes pluridisciplinaires, comprenant des géomètres et des architectes, mais aussi des chimistes, des naturalistes... C'est la première fois depuis l'Antiquité que des Européens peuvent observer calmement les temples, sous la protection d'une armée.

Dans un premier temps, comme Vivant Denon, les savants et les artistes sont troublés par cette architecture égyptienne, qui correspond si peu aux canons classiques de la beauté. Mais l'émerveillement l'emporte. Le jeune Villiers du Terrage racontera plus tard comment le temple d'Esna leur est apparu : « Nous étions saisis d'une certaine admiration confuse que n'osions pas avouer. Jetant alternativement les yeux sur le monument et sur nos compagnons de voyage, chacun de nous cherchait à s'assurer qu'il s'était trompé, il se demandait s'il avait tout à coup perdu le goût et les principes qu'il avait prisés dans l'étude des monuments grecs. Cette lutte de beauté réelle de l'architecture que nous avions sous les yeux, contre nos préjugés en faveur des proportions et formes grecques, nous tint quelque temps en suspens ; mais bientôt nous fûmes entraînés par un mouvement unanime d'admiration. »

Un travail extraordinaire sera réalisé pendant plusieurs mois en Haute-Égypte. Les Français copient, en particulier, des milliers de hiéroglyphes sans en comprendre la signification. Ils prendront certains temples pour des palais, mais cela ne les empêchera pas de les étudier pierre par pierre et de les dessiner avec une extrême minutie.

Un peu plus tard, près du Caire, va se mettre en place le premier chantier archéologique du monde, au pied de la pyramide de Kheops. On va mesurer, par divers moyens – physiques, mathématiques, astronomiques – ce monument stupéfiant, qui fait plus de 137 m de hauteur. On va évaluer son volume, on va calculer que les pierres qui le composent permettraient d'entourer la France d'un mur de 30 cm d'épaisseur et de 2 m de hauteur.

D'autres savants français étudient la flore, la faune et les minéraux d'Égypte. Rien n'échappe à leurs observations. Geoffroy Saint-Hilaire, par exemple, examine, dissèque, un à un, tous les poissons du Nil. Il étudie aussi des momies d'animaux, réalisées dans l'Antiquité. Ce n'est pas seulement par curiosité : observer attentivement le corps embaumé d'un chat vieux de plusieurs milliers d'années permet de constater qu'il

ressemble exactement à un chat de l'année 1800. Un élément de plus est apporté ainsi au débat – alors très vif en France – sur la fixité des espèces.

Savants, médecins et artistes français ne négligent pas pour autant les Égyptiens de leur temps. Ils se comportent en véritables ethnologues, passant cette société au peigne fin. Tous les métiers sont étudiés. On observe et on dessine minutieusement l'activité de chaque artisan. On étudie les maladies, comme la dysenterie et toutes les formes d'ophtalmie, qui font des ravages en Égypte. On observe et on évalue comment les Égyptiens se soignent. De véritables notices topographiques et médicales sont établies, ville par ville, en observant par exemple l'influence du climat et des conditions sanitaires sur la mortalité. C'est une approche nouvelle : la situation sanitaire de l'Égypte est étudiée comme un phénomène social.

Même la musique égyptienne fait l'objet d'une gigantesque étude. Un ancien baryton de l'Opéra de Paris, Villoteau, s'attelle à cette tâche difficile puisque les Égyptiens de cette fin du XVIII^e siècle ne connaissent pas les notes de musique. Le Français fait donc jouer les musiciens et prend des notes. Il étudie tous les instruments existants, dans toutes les régions d'Égypte. Et, dans la foulée, observe les instruments dessinés sur les temples de l'Antiquité, imaginant ainsi ce que pouvait être la musique du temps des pharaons. Ce travail de bénédictin occupera plus de mille pages lors de son retour en France.

Le retour en France, justement... Le général Kléber y pense. Il négocie avec les Anglais une évacuation de l'Égypte. Mais la négociation échoue. Et les Ottomans, alliés des Anglais, tentent une nouvelle fois de reprendre pied en Égypte. Ils sont vaincus par Kléber à la bataille d'Héliopolis le 20 mars 1800. Aussitôt après, le général en chef doit se précipiter au Caire où une insurrection a éclaté. C'est la deuxième depuis l'arrivée des Français vingt mois plus tôt. Kléber va la mater sans état d'âme, avec autant de sévérité que Bonaparte. Des quartiers entiers sont bombardés, et on ne se prive pas d'exécuter les rebelles à tour de bras.

Mais le chef de l'armée d'Orient est assassiné le 14 juin 1800 par un jeune Syrien d'Alep. Cet acte inattendu provoque colère et consternation parmi les Français. Son successeur, Abdallah Menou, est partisan, lui, de la colonisation de l'Égypte. Et il veut l'imposer à ceux de ses compatriotes, militaires ou civils, qui y sont réticents et n'ont plus qu'une seule idée : rentrer en France.

C'est le spleen qui domine. On ne comprend plus ce qu'on fait encore sur les bords du Nil. « J'ai fini ma tâche, écrit Geoffroy Saint-Hilaire à son maître, Cuvier. Ici, je suis complètement inutile. Mes collections s'abîment dangereusement. Il est temps que je rentre en France. Ma santé aussi s'abîme. J'ai été victime de quatre ophtalmies successives, j'ai été aveugle pendant un mois. » Et cette lettre se termine par une supplication : « Mon cher Cuvier, faites, je vous prie, tous vos efforts pour me sortir de ce pays. »

La sortie n'est plus très loin. Le 8 mars 1801, dix-huit mille soldats britanniques débarquent à Aboukir. Le général Menou, qui n'a ni le génie militaire de Bonaparte ni les capacités de Kléber, commet des erreurs stratégiques, s'entête, s'obstine à résister à Alexandrie, alors que Le Caire a déjà capitulé. Un armistice est finalement signé. N'ayant plus de flotte maritime, les Français seront rapatriés, de manière assez humiliante, sur des navires anglais.

Après de longues négociations, les savants et artistes ont obtenu l'autorisation d'emporter leurs dessins, leurs travaux et leurs collections. Mais les Anglais ont saisi quelques pièces importantes, dont la fameuse pierre de Rosette.

Une bombe à retardement

L'expédition de 1798 a-t-elle atteint ses objectifs ? Il est difficile de répondre à la question, dans la mesure où ces objectifs n'étaient pas clairs. Ils se sont d'ailleurs modifiés, parfois même inversés, en cours de route : venus combattre les mamelouks en se réclamant de la Sublime Porte, les Français ont fini par s'allier à eux pour combattre les Ottomans...

Sur le plan militaire, cette aventure de trente-huit mois, marquée par des victoires éclatantes, a été finalement un échec. On a dû abandonner l'Égypte, en y perdant 13 500 hommes, victimes surtout des épidémies.

Sur le plan scientifique, en revanche, la moisson est immense. Elle sera concrétisée par une publication monumentale, la *Description de l'Égypte*. Malgré ses défauts, cette œuvre est sans précédent dans l'histoire des sciences. Aucun pays n'a été ainsi passé au peigne fin. L'*Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert, publiée de 1751 à 1772, n'était qu'un dictionnaire général des arts, des sciences et des métiers. On peut se demander d'ailleurs si des Français auraient pu étudier leur propre pays

avec la même distance que les savants et les artistes de l'armée d'Orient. La *Description* apparaît comme un accomplissement du siècle des Lumières.

Sur le plan politique, enfin, les effets de cette expédition sont loin d'être négligeables. Le vainqueur des pyramides a fait en Égypte son expérience de chef d'État. Auréolé de gloire, il est devenu premier consul puis empereur.

L'expédition d'Égypte a exporté la guerre franco-anglaise, plus encore que ne l'avaient fait les colonies d'Amérique. Un pas supplémentaire a été franchi ainsi dans la mondialisation des conflits européens. La terre des Pharaons est sortie de son isolement et a révélé son importance stratégique. Dès lors, les grandes puissances n'ont plus cessé de s'intéresser à elle. La « question d'Égypte » sera, jusqu'à la Première Guerre mondiale, un sujet de préoccupation constant pour les chancelleries occidentales.

L'expédition d'Égypte a relancé l'égyptomanie sous toutes ses formes. L'imaginaire français sera longtemps nourri de l'épopée napoléonienne au pays des Pharaons. Vingt ans plus tard, le déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion y contribuera grandement, en attendant le percement du canal de Suez à l'initiative d'un autre Français, Ferdinand de Lesseps.

Pour l'Égypte, cette expédition a été une rencontre brutale avec la modernité. Dans l'immédiat, elle n'a pas changé grand-chose. Les Français ont laissé le pays à peu près dans l'état où ils l'avaient trouvé trois ans plus tôt. Mais elle a été une bombe à retardement. On a fait naître un sentiment national en Égypte et porté un coup mortel à certaines structures, comme la propriété foncière. On a surtout détruit le système politique mamelouk, ouvrant la voie à Mohamed Ali, fondateur de l'État moderne. La vraie rencontre franco-égyptienne se fera sous son règne.

Que se serait-il passé si la flotte française n'avait pas été détruite à Aboukir ou si Bonaparte n'avait pas été stoppé à Saint-Jean-d'Acre ? Lors de son exil à Sainte-Hélène, il dira : « Saint-Jean-d'Acre enlevé, l'armée française volait à Damas et à Alep, elle eût été en un clin d'œil sur l'Euphrate ; les chrétiens de la Syrie, les Druzes, les chrétiens de l'Arménie se fussent joints à elle. [...] J'aurais atteint Constantinople et les Indes ; j'eusse changé la face du monde ! »

De son expérience en Orient, Napoléon a toujours gardé un mélange de nostalgie et d'amertume, si l'on en croit Mme de Rémusat, l'une des dames d'honneur de l'impératrice Joséphine. « En Égypte, lui aurait-il confié, je me trouvais débarrassé du frein d'une civilisation gênante. Je rêvais toutes

choses et je voyais les moyens d'exécuter tout ce que j'avais rêvé. Je créais une religion, je me voyais sur le chemin de l'Asie, parti sur un éléphant, le turban sur ma tête et dans ma main un nouvel Alcoran que j'aurais composé à mon gré. J'aurais réuni dans mes entreprises les expériences des deux mondes, fouillant à mon profit le domaine de toutes les histoires, attaquant la puissance anglaise dans les Indes, et renouant par cette conquête mes relations avec la vieille Europe. Ce temps que j'ai passé en Égypte a été le plus beau de ma vie, car il en a été le plus idéal. »

DESCRIPTION DE L'ÉGYPTE **L'ŒUVRE CHORALE DES SAVANTS** **DE BONAPARTE**

Florence Quentin

Si l'expédition de Bonaparte est un désastre pour l'armée française, elle représente un tournant essentiel pour la connaissance de l'Égypte et la naissance de l'égyptologie : pour la première fois dans l'histoire, en effet, une campagne militaire est accompagnée d'une exploration scientifique du pays à conquérir.

Avec cette incroyable épopée – la traversée météorique de la vallée du Nil par une élite intrépide de jeunes savants français – les représentations fantastiques et envoûtantes de l'Égypte que l'Occident s'était forgées depuis la fin de l'Antiquité prennent un autre visage. Et cela grâce à la publication des travaux des membres de l'armée d'Orient dans la *Description de l'Égypte* qui fait profondément évoluer la longue et étonnante quête égyptienne de l'imaginaire occidental. Cette œuvre quasi encyclopédique ouvre la voie à la connaissance scientifique, premiers pas timides vers une approche plus objective de la civilisation pharaonique et de l'altérité orientale. Mais, en parallèle, la publication de planches illustrées et très documentées fait aussi le lit d'une égyptomanie étonnamment vivace, multiforme, qui ne se démentira jamais, comme elle relance un nouvel exotisme, celui d'un Orient fantasmé, plein de mystères et de délices.

À leur retour en France en 1801, leurs caisses et bagages débordant de relevés, de dessins, de notes et de collections, les savants de la Commission

des sciences et des arts d'Égypte commencent, en ordre dispersé, à publier leurs travaux. Sur place, ses cent soixante membres – ingénieurs, scientifiques, mathématiciens, naturalistes et artistes – ont exploré, décrit (presque) chaque aspect du pays, portant leur intérêt sur les vestiges de la civilisation pharaonique, sur la géographie, la botanique, la minéralogie, la zoologie, ou encore sur les mœurs, le commerce et les infrastructures des habitants de la vallée du Nil.

Mais Bonaparte, en visionnaire qu'il sait être, veille. Sur les conseils d'un Kléber avisé, le Premier consul décide d'organiser les initiatives, certes bienvenues mais dispersées, de « ses » savants en publiant, le 6 février 1802, un arrêté indiquant que les travaux culturels et scientifiques réalisés en Égypte seront publiés à l'Imprimerie impériale, aux frais du gouvernement. Quant aux dessinateurs et rédacteurs qui y contribueront, ils recevront les mêmes émoluments que ceux qu'ils ont perçus lors de leur séjour égyptien. Huit membres, dont Monge, Fourier – qui prêtera sa plume à une longue préface historique – et Berthollet, qui la préside, constituent une commission chargée de publier une œuvre unique en son genre, un ouvrage monumental comme la France n'en a jamais connu auparavant. Ce sera la *Description de l'Égypte ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française*, publiée par les ordres de Sa Majesté l'Empereur Napoléon le Grand.

Cette entreprise de longue haleine se veut extraordinairement ambitieuse tant par la richesse de son contenu que dans sa forme, avec des planches dont le format se doit d'être à la hauteur – et à l'échelle – des monuments décrits. Simples papyrus ou reproduction de la pierre de Rosette sont représentés à leur taille réelle. Trois parties constituent l'ouvrage : une première est consacrée à l'Antiquité avec cinq volumes de planches et quatre de textes, une deuxième, à l'État moderne, avec deux volumes de planches et trois de texte, la dernière, enfin, à l'histoire naturelle, avec trois volumes de planches et deux volumes de texte.

Pour hâter le travail, considérable, des inventions voient même le jour, comme cette machine conçue par Conté et qui modifiera définitivement la technique de la gravure et, plus tard, celle de l'impression. Veut-on rendre la richesse des architectures, la subtilité des couleurs aux murs des tombes, la précision des relevés botaniques, minéralogiques, la richesse des monnaies et des médailles, celle des inscriptions mais aussi les détails des

costumes, la variété des meubles, des instruments de musique, ou encore des mosquées et des petits métiers du Caire ? Qu'à cela ne tienne, toutes les techniques – eau-forte, aquatinte, pointe sèche, burin – sont ici convoquées, sous les doigts habiles de quatre cents graveurs sur cuivre !

Pour les planches en couleurs – certaines, remarquables sur le plan artistique – on a recours à la planche de cuivre, mais pas seulement : le trait délicat du pinceau vient rehausser la courbe d'un corps, le détail d'un vêtement, celui d'une plante ou d'un insecte.

La publication prend du retard, elle se fera donc par étapes. La première édition dite « impériale », tirée à mille exemplaires, paraîtra entre 1809 et 1828. Moins luxueuse, la seconde, publiée par Panckoucke de 1820 à 1829, rencontrera un vrai succès de librairie. Les livraisons – deux cent onze ! – seront irrégulières pour des raisons politiques et financières : c'est ainsi que les dernières planches seront en vente bien après la mort de Napoléon. C'est Jomard, ancien membre de l'expédition d'Égypte, à qui il a consacré une partie de sa vie et de ses travaux, mais aussi secrétaire général de la rédaction, qui les présentera à... Charles X.

Mais *in fine*, quelle entreprise... pharaonique : neuf volumes in-folio de textes de huit cents pages chacun, onze volumes de planches comprenant 892 planches gravées sur cuivre, soit au total plus de trois mille illustrations dont certaines atteignent plus d'un mètre de long ! L'œuvre est publiée en quatre qualités de papier, du plus « simple » au plus luxueux, sur vélin, dans laquelle de véritables artistes ont rendu sous leurs pinceaux les couleurs, encore flamboyantes au début du XIX^e siècle, des hypogées thébaines mais encore les nuances des plumes du vautour brun ou les structures complexes du granit de Syène, du basalte ou de la brèche verte égyptienne.

Pour la *Description de l'Égypte*, considérée alors comme « le plus riche musée de l'univers », un meuble adapté est même dessiné par Jomard. Réalisé en acajou, il est orné de bronzes dorés par Jacob mais aussi « de frises sculptées par Danton aux motifs de papyrus, cobras, bâtons liés, colonnes serpentine à chapiteaux de masques nubiens, de cartouches ailés aux armes du royaume d'Égypte ». Meuble d'exception donc, dans le plus pur style « Retour d'Égypte » en vogue sous l'Empire, « pour contenir cette œuvre digne de la grande *Encyclopédie* du siècle des Lumières ».

L'ouvrage, bien sûr, a ses défauts : l'ambition encyclopédique n'a pu être atteinte du fait du séjour – trop – rapide des savants en terre égyptienne. D'où des manques dans l'étude de la faune et de la flore, des lacunes dans

les relevés des vestiges antiques, souvent mal compris, d'autant qu'à cette époque les hiéroglyphes sont toujours désespérément muets. La population égyptienne est sous-estimée et il arrive que les cartes, elles-mêmes, soient fausses sur certains points. Quant au regard porté sur l'Égypte ancienne et sa religion par des savants formés à l'idéologie des Lumières, il n'est encore que le reflet d'une époque où domine la raison et qui tient que cette civilisation est la mère des arts et des sciences, l'inspiratrice absolue, le berceau et la tombe. Mais demeure une entreprise colossale qui ouvre le champ aux rêveries des poètes, aux spéculations des sociétés secrètes, qui ensemence les arts décoratifs, vivifie la peinture orientaliste du XIX^e siècle et annonce les formidables découvertes de l'égyptologie.

L'élégance des bibliothèques de style « Retour d'Égypte » qui conservent les volumes de la *Description* ne doit pas nous faire oublier que cette utopie des Lumières que fut l'expédition de Bonaparte, devenue gravures, dessins, relevés, notes et cartes, fut aussi rendue possible grâce au sang, à la sueur et au courage. Ceux des jeunes gens passionnés de l'armée d'Orient parcourant un pays inconnu, les mamelouks à leurs trousses, dans l'écrasante chaleur de la Haute-Égypte. Et qui, dans un acte de bravoure qui ne manque pas de panache, refusèrent de remettre leurs travaux – menaçant même de les brûler – aux Anglais et aux Turcs qui les retenaient dans le delta du Nil, au moment de la capitulation de l'armée française, en 1801. Et si leurs ennemis – et bientôt rivaux dans la course effrénée au déchiffrement de la langue égyptienne – saisirent leurs objets, ils consentirent, devant tant de détermination, à leur laisser embarquer vers la France leurs inestimables travaux. Ceux-là même qui nourriront la *Description de l'Égypte*.

Parmi eux, des estampages de la pierre de Rosette, découverte par un officier du génie français, mais devenue par les caprices de l'Histoire une prise de guerre anglaise. C'est pourtant à partir de ces simples copies que, en 1822, Jean-François Champollion découvrira la clé du système hiéroglyphique, redonnant enfin sa voix véritable à la vieille Égypte. Pour paraphraser Pascal, les idées de Bonaparte si elles eussent été plus courtes, toute la face de la terre aurait changé...

LE VOYAGE DE DENON QUAND L'ÉGYPTE DEVIENT UN MYTHE

Sarga Moussa

Dominique Vivant Denon a cinquante et un ans lorsqu'il s'embarque pour l'Égypte avec Bonaparte, en mai 1798 (il en reviendra une année plus tard avec lui). Il a déjà voyagé, notamment en Italie, où il a accompagné comme dessinateur l'abbé de Saint-Non. Il est par ailleurs l'auteur d'un conte libertin, *Point de lendemain*, publié de manière anonyme en 1777. Denon est donc à la fois un homme de plume et un artiste, et c'est à ce double titre qu'il accompagne le Premier consul en Égypte. Bonaparte a pour ambition politique de couper la route des Indes aux Anglais. Ce qu'on appelle « l'expédition d'Égypte » (1798-1801) est bien une occupation militaire – qui échoue finalement face aux armées ottomane et anglaise. Mais cent soixante-sept savants de toutes disciplines se joignent à l'armée française : c'est une initiative sans précédent, qui donnera l'immense *Description de l'Égypte*, parue à partir de 1809. Denon, quant à lui, n'hésite pas à publier, avant cet ouvrage scientifique, son propre *Voyage dans la Basse et Haute-Égypte* (1802). C'est à la fois le récit d'une aventure personnelle et une chronique de guerre, à quoi il faut ajouter plus d'une centaine de dessins. On suit donc, à travers le récit et les illustrations de ce *Voyage*, l'itinéraire des soldats français, qui débarquent à Alexandrie, font le coup de feu dans le delta, répriment la révolte du Caire, avant de remonter le Nil jusqu'à Assouan, à la poursuite des mamelouks, cette milice d'anciens esclaves devenus les maîtres de l'Égypte, bien que celle-ci fût

toujours vassale de la Porte. Malgré sa dédicace à Bonaparte, Denon ne cache pas les ravages de la guerre, et l'on sent que, par moments, il a des doutes sur la légitimité de celle-ci : « Nous avons à la vérité chassé les mamelouks ; mais, à notre arrivée, éprouvant toutes sortes de besoins, en les chassant, ne les avons-nous pas remplacés ? » (p. 78). Pourtant, sans ces folles chevauchées, Denon n'aurait jamais pu engranger cette extraordinaire moisson d'images. Denon dessine donc l'héroïsme (ou les misères !) des batailles, mais aussi la grandeur de l'art pharaonique. Celui-ci est une surprise pour un homme habitué à la culture gréco-romaine. Face au gigantisme du temple d'Amon à Karnak, il avoue qu'« un camée peut être préférable à une statue colossale » (p. 258). Il n'empêche : visitant la plupart des grands monuments de la vallée du Nil, Denon invente un itinéraire qui sera reproduit, avec quelques variantes, par des centaines de voyageurs en Égypte au XIX^e siècle. Le regard que porte Denon sur l'architecture pharaonique est celui d'un peintre, sensible au *sublime* et au *pittoresque* – on le voit notamment à la façon qu'il a de rapporter ses impressions face aux pyramides (« Mon âme était émue du grand spectacle de ces grands objets »). Mais il est aussi, et pleinement, un écrivain. Ayant suivi le général Desaix jusqu'à Assouan, véritable « terre promise » pour des hommes harassés, Denon découvre l'île Éléphantine, petite utopie enchantée au milieu des sables (« J'étais comme le propriétaire bienveillant d'un jardin, où tout ce que l'on cherche ailleurs à imiter était là en réalité... »). Avec ce *Voyage*, l'Égypte des voyageurs est en train de devenir un mythe...

L'ESSOR DE L'ÉGYPTOMANIE

DES CABINETS DE CURIOSITÉS AUX COLLECTIONS ÉGYPTIENNES

Marie-Cécile Bruwier

Depuis l'Antiquité, l'Égypte fascine. Égyptologie, égyptophilie ou égyptomanie définissent une passion largement répandue. Le grand nombre de monuments – certains évaluent le patrimoine archéologique égyptien au tiers du patrimoine archéologique mondial – et les découvertes spectaculaires, abondamment médiatisées, expliquent partiellement la popularité de cette culture antique.

Au fil des siècles, tant en Égypte qu'en Occident, regards et discours parallèles se développent sur l'héritage culturel pharaonique. Pour l'Europe médiévale, la vallée du Nil est d'abord une terre riche en souvenirs bibliques. À la Renaissance, des érudits européens se penchent sur la question des hiéroglyphes et accréditent l'idée que la religion pharaonique dissimule des raisonnements mystiques sous l'écriture hiéroglyphique. Au même moment, les activités archéologiques à Rome révèlent un matériel authentiquement égyptien, notamment des obélisques et des statues que le développement du culte d'Isis en Italie à l'époque romaine a laissés en quantité. Aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, les momies humaines, celles de crocodiles, des statues parfois pondéreuses tout comme des objets aisément transportables de l'antique Égypte sont recherchés par les grands du monde européen, fiers de leurs cabinets de curiosités. De même, les manuscrits

chrétiens relatifs à l'Église primitive sont particulièrement prisés et la poudre de momie fait l'objet d'un commerce acharné car elle relève alors de la pharmacopée ordinaire. Au siècle des Lumières, une nouvelle tendance, maçonnique cette fois, se développe dans l'étude de l'Égypte de plus en plus présente dans la culture occidentale. Le thème de la science comme apanage d'une classe privilégiée, les religions à mystères et leurs modes secrets d'initiation en alimentent l'iconographie. En Europe, l'égyptologie s'épanouit entre 1798, début de l'expédition française en Égypte et 1869, année de l'inauguration du canal de Suez. La campagne d'Orient montre de quelle manière un échec militaire se transforme en conquête intellectuelle. En effet, le général Bonaparte (1769-1821) n'élabore pas que des plans militaires. Il adjoint des savants et des artistes aux soldats. Il veut une description scientifique de la vallée du Nil sur la démarche de l'*Encyclopédie* et du rationalisme cartésien. Cent soixante-sept savants sont réunis à sa demande dans une Commission des sciences et des arts qui constitue l'Institut d'Égypte. La documentation considérable, recueillie entre 1798 et 1801 dans tous les domaines (monuments antiques, histoire naturelle, état moderne) par la Commission, fait l'objet d'une célèbre publication : la *Description de l'Égypte*. Parmi les objets découverts lors de l'expédition française figure la pierre de Rosette mise au jour à Rashid (Rosette). Elle porte une inscription en deux langues (égyptien ancien et grec) et trois écritures (hiéroglyphique, démotique et grecque). Décryptée par Jean-François Champollion (1790-1832) qui s'appuie sur les travaux de ses prédécesseurs, elle donne la clé du déchiffrement des hiéroglyphes. Cette découverte est le point de départ de l'égyptologie scientifique. Celle-ci se fonde désormais sur des sources originales et non plus seulement grecques ou latines. La connaissance des œuvres et des monuments est entièrement renouvelée du fait de la compréhension des inscriptions qu'ils portent car elle permet de les dater avec précision. La contribution de l'égyptologue français ne s'arrête pas là : le savant fait découvrir en Europe l'originalité de l'art égyptien à une époque où c'est à travers les critères de la civilisation et de l'esthétique gréco-romaines que l'art est apprécié. Premier conservateur du département des Antiquités égyptiennes du musée Charles-X au Louvre, il se préoccupe notamment de la muséographie et de la rédaction d'un catalogue à l'intention des visiteurs.

Au XIX^e siècle, l'engouement pour les antiquités égyptiennes se décuple et de nombreux aventuriers sillonnent la vallée du Nil en vue de dégager les

monuments anciens. Les objets exhumés sont ensuite vendus et aboutissent finalement dans les collections privées et les musées européens. La seconde moitié du XIX^e siècle est marquée par le développement scientifique de l'égyptologie. La mise en place simultanée de la politique archéologique qui résulte des travaux successifs de Jean-François Champollion et d'Auguste Mariette (1821-1881) vise à conserver les antiquités égyptiennes dans le pays. Émerge progressivement l'idée de la protection et de la conservation des antiquités égyptiennes en Égypte. En 1835 est promulguée l'ordonnance qui régit le commerce des œuvres antiques. Cela entraîne non seulement la création, en 1853, du Service des antiquités dont Auguste Mariette devient le directeur, aujourd'hui Conseil suprême des antiquités, mais aussi celui du premier Musée d'antiquités égyptiennes au Caire, créé à Boulaq en 1859 par le même égyptologue.

L'Égypte des cabinets de curiosités, des savants et des antiquaires

Au XVI^e siècle, la découverte de nouvelles terres suscite les collections provenant de cultures jusque-là inconnues. Princes, savants et amateurs rassemblent alors dans leurs cabinets de curiosités (ou cabinets de raretés, *Wunderkammern*) des objets de la terre, des mers et des airs appartenant aux mondes minéral, végétal et animal, en même temps que des réalisations humaines. De cette manière, ils ont l'impression de posséder un résumé encyclopédique de notre univers qu'ils classent en quatre catégories : les *artificialia* (les objets créés ou transformés par l'être humain, telles les antiquités et les œuvres d'art), les *naturalia* (les créatures et objets naturels avec un intérêt particulier pour les anomalies et les monstres), les *exotica* (les plantes et animaux exotiques), les *scientifica* (les instruments scientifiques).

Les cabinets du sud de l'Europe se distinguent principalement de ceux du nord par le contenu des collections. Ainsi, les cabinets italiens et français sont logistiquement mieux approvisionnés en antiquités romaines que ceux du nord. On y retrouve un grand nombre de médailles, pierres gravées, statuettes, vases et objets de culte. Dans le sud de la France, la présence d'antiquités égyptiennes s'explique notamment par les relations commerciales intenses avec l'Égypte. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, Grenoble, Montpellier ainsi que de nombreuses villes du Languedoc et de Provence comptent des collections recelant des œuvres provenant de la vallée du Nil.

Ils appartiennent à des évêques, des intendants, des magistrats, des chanoines, des médecins, des chirurgiens ou des apothicaires, généralement en relation avec l'Égypte par l'intermédiaire de parents, négociants à Marseille. Parmi les cabinets remarquables figure celui de Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580-1637), conseiller au Parlement de Provence. Il dispose, dans son hôtel d'Aix, d'une galerie de sculptures antiques, de peintures, d'un jardin d'acclimatation, d'une collection de médailles, de bibliothèques, et de nombreuses notes et fiches concernant ses correspondants jusqu'au fond de l'Éthiopie. Ce collectionneur avisé communique au jésuite allemand, Athanase Kircher (1602-1680), le goût de l'Égypte antique. Alors qu'il est professeur au collège d'Avignon, le père Kircher reçoit, entre autres documents de l'Aixoise, des manuscrits coptes (grammaires et vocabulaires bohaïriques) et des notes de Pietro della Valle (1586-1652) qui avait également rapporté deux momies. Plus tard, chargé de cours au Collegio romano à Rome, le jésuite constitue lui aussi un véritable musée. Entretenant la traduction d'un lexique copto-arabe, il démontre que le copte est de l'égyptien ancien transcrit en caractères grecs. On lui doit également d'avoir souligné les liens unissant l'hiéroglyphique, qu'il qualifie de cursive hiéroglyphique, et l'écriture monumentale. D'autres collections d'antiquités méritent d'être épinglées : par exemple, celle de Philibert de Bon à Montpellier au XVIII^e siècle ou celle d'Esprit Claude François Calvet (1728-1810), médecin à Avignon.

Les diplomates en poste en Égypte rassemblent des œuvres et curiosités pour les expédier dans leur patrie. Ainsi, le consul français Benoît de Maillet (1656-1738) envoie des textes et vignettes du *Livre des morts* à Paris. Le mémoire publié à leur sujet conclut que les Égyptiens ont utilisé parallèlement aux hiéroglyphes, réservés aux monuments, une écriture courante constituée de lettres « alphabétiques ». Plus tard, en 1779, Jean-Baptiste Mure dit l'Aîné, consul général de France à Alexandrie, fait don d'une momie et de vases canopes à la bibliothèque publique de Grenoble. En 1781, il envoie une caisse venant d'Égypte contenant *des oiseaux et des pétrifications*. Ces spécimens égyptiens d'histoire naturelle ont rejoint les collections du Cabinet d'histoire naturelle de Grenoble.

Les antiquités et curiosités égyptiennes figurent donc en bonne place dans la plupart des cabinets du sud de la France. Leur attraction est telle que les cabinets du nord de l'Europe cherchent également à s'en procurer. Au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, les corps embaumés provenant d'Égypte

constituent, avec les crocodiles, plus que n'importe quel autre artefact égyptien, la curiosité par excellence. Rappelons que, dès le Moyen Âge, des *dragons*, en fait des crocodiles du Nil naturalisés ou momifiés, sont rapportés au pays par des croisés, puis exposés dans les édifices religieux, le plus souvent, mais aussi parfois en d'autres lieux publics où ils sont intégrés aux légendes locales de saints ou de héros sauroctones. Cela peut s'expliquer comme suit : dans le premier *Cycle de la croisade*, les Sarrasins bénéficient certes d'une image relativement positive mais ils sont aussi évoqués sous un angle très négatif. Leur monstruosité est représentée par un animal fabuleux, le dragon, initialement propriété d'un roi sarrasin. Ce motif répertorié de l'hagiographie médiévale, la lutte contre le dragon, symbolise la lutte du Bien – le chevalier représentant de l'Église contre la représentation fictive de l'islam. Au XVI^e siècle, dans les cabinets privés comme dans les édifices publics d'Europe, les crocodiles occupent toujours une place importante.

Depuis le milieu du XVI^e siècle, les momies humaines sont également objets de collection, alors que les médecins et les apothicaires débattent de leurs vertus thérapeutiques ou de leur nocivité. En effet, la poudre de momie demeure particulièrement appréciée. De plus, elle entre dans la composition de pigments. Dans l'imaginaire européen, les momies égyptiennes démontrent que les anciens Égyptiens croient à la renaissance physique du corps humain, ce qui est perçu comme une prémonition des vérités chrétiennes. Cette idée est répercutée notamment par Pierre Belon (v. 1517-1564) et Ambroise Paré (v. 1509-1590) pour ne citer que deux auteurs bien connus. Le dernier, chirurgien, s'oppose vivement à l'usage thérapeutique des momies. Nombreux sont aussi les savants, les *antiquaires* et les amateurs d'alors qui ont acquis pour leur cabinet une momie encore pourvue de bandelettes, accompagnée ou non de cercueil et sarcophage. Tel est, par exemple, le cas de Nicolas-Claude Fabri de Peiresc et d'Athanase Kircher, déjà mentionnés mais aussi de Richard Mead (1673-1754), d'Ole Worm (1588-1654) – dont l'inventaire illustré, *Museum Wormianum*, paraît en 1655 –, de Michele Mercati (1541-1593) ou encore de Hans Sloane (1660-1753) – à l'origine de la création du British Museum de Londres. De même, le peintre Pierre Paul Rubens (1577-1640) fait grand cas de la momie qu'il a fait entrer dans son cabinet d'antiquités. À défaut de momie, les cercueils et / ou sarcophages sont également appréciés comme en témoignent les vers d'une épître adressée par Jean de La Fontaine (1621-

1695) à son protecteur, le surintendant des Finances Nicolas Fouquet (1615-1680) qui possède deux sarcophages¹.

Les antiquités égyptiennes des cabinets comprennent également des cuves funéraires, des vases canopes, des coffrets et de petits objets : des figurines, généralement des *oushebtis* et des amulettes. Mais la vallée du Nil est aussi une terre d'où proviennent des écrits. Manuscrits arabes, syriaques, coptes, turcs, persans excitent les convoitises. Les écrits chrétiens relatifs à l'Église primitive sont particulièrement recherchés et les couvents coptes sont visités dans le but d'y dénicher des textes anciens.

Au XVIII^e siècle, les collections archéologiques se développent. Dès 1724 par exemple, le Cabinet des médailles du roi de France acquiert celle de Nicolas-Joseph Foucault (1643-1721) qui compte de très nombreux objets parmi lesquels se trouvent des antiquités égyptiennes. À cet ensemble viennent s'ajouter les pièces antiques apportées par Anne Claude Philippe de Thubières, comte de Caylus (1692-1765).

Des recueils abondamment illustrés, véritables *musées de papier*, sont alors consacrés aux collections d'antiques qui se sont constituées. L'un des plus connus est précisément celui de Caylus, collectionneur qui, lors de ses voyages, a réuni de nombreux objets anciens. Son principal ouvrage est le *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques, romaines et gauloises* en sept volumes parus de 1752 à 1767. Il constitue en quelque sorte un premier « manuel » d'archéologie dans la mesure où chaque objet est décrit, dessiné et parce que sa provenance, son usage, sa technique et son style sont répertoriés. Dans la rédaction de cette œuvre, l'auteur est secondé par l'abbé Jean-Jacques Barthélemy (1716-1795), garde du Cabinet des médailles. Le comte de Caylus considère que l'art et la culture de l'Égypte pharaonique sont à l'origine de toutes les civilisations du monde. Jean-Jacques Barthélemy pour sa part apporte un jalon non négligeable au futur déchiffrement des hiéroglyphes ; il souligne l'importance du copte mais, surtout, émet l'hypothèse que les cartouches entourent un nom royal.

Un autre livre connaît un succès sans précédent : *L'Antiquité expliquée et représentée en figures* de Bernard de Montfaucon (1655-1741) de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Pour illustrer et documenter son œuvre, le bénédictin sollicite les collections des cabinets d'antiquités de l'Europe entière, les découvertes contemporaines faites notamment à Rome et les planches des récits de voyage publiés. Les dix premiers volumes de son œuvre connaissent un tel succès que la première édition (1719) est

rapidement épuisée. L'ouvrage, dans sa première partie, se présente principalement comme une analyse parallèle des civilisations grecque et romaine dont il dresse un tableau méthodique, ne faisant de référence développée à l'Égypte qu'en ce qui concerne les coutumes funéraires. Mais le supplément propose, d'une part, des études sur les dieux égyptiens, sur quelques temples et monuments et, d'autre part, sur le calendrier, le papyrus et le Phare d'Alexandrie. *L'Antiquité expliquée* a contribué à donner au siècle des Lumières le goût de l'archéologie.

En Europe, avant le XIX^e siècle, la plupart des collections d'antiquités égyptiennes sont conservées dans des cabinets privés. Les commentaires qu'elles suscitent sont dès lors réduits du fait du peu d'accessibilité des œuvres et limités en raison de l'incompréhension de la langue égyptienne hiéroglyphique. Seule la collection du roi de France, d'abord abritée à Versailles puis transférée au Louvre, à la Bibliothèque du roi, accorde un accès restrictif aux érudits. Le cabinet du souverain devient ainsi un atelier de réflexion sur les œuvres égyptiennes. Les collections publiques se développent surtout lors de la Révolution grâce aux confiscations et aux prises de guerre. C'est alors que les salles du Louvre ouvertes au public accueillent leurs premières antiquités égyptiennes.

Au début du XIX^e siècle, la diffusion de la *Description de l'Égypte* stimule dans toute l'Europe un regard scientifique neuf sur les monuments pharaoniques. La compréhension de l'écriture et de la langue égyptiennes engendre ensuite une meilleure appréhension des objets mais aussi des usages funéraires et, notamment, des momies qui continuent à fasciner. Parmi les antiquités rassemblées par les Français lors de l'expédition, quelques-unes parviennent au Louvre ; les Britanniques s'emparent de la majorité, parmi lesquelles se trouvent non seulement la pierre de Rosette mais aussi plusieurs momies complètes. L'une d'elles va constituer l'attraction principale du William Bullock Museum à Liverpool, dont la collection est ensuite transportée à Londres (Egyptian Hall). D'autres fragments humains rassemblés lors de la campagne, par exemple une tête de femme offerte à Joséphine de Beauharnais (1763-1814), rejoignent sa collection conservée à la Malmaison et mise en vente en 1819. Y figurent alors, outre le fragment mentionné, trois momies d'ibis et deux momies humaines, dont celle d'une femme donnée par le général Horace Sebastiani. Lors de la dispersion de la collection de l'impératrice, cette momie féminine est acquise par Dominique Vivant Denon (1747-1825), directeur

honoraire du musée Napoléon. Quelque temps plus tard, celui-ci s'empresse d'inviter des amis chez lui et procède à une séance de débandeletage dont toutes les phases sont soigneusement dessinées dans les *Monuments des arts du dessin*. Il conserve ensuite cette momie et l'expose dévêtue debout dans une caisse de bois vitrée. C'est ainsi que la décrit la notice du catalogue de ses collections mises en vente à son décès.

Constitution de collections d'antiquités égyptiennes au XIX^e siècle

Au XIX^e siècle, le commerce des antiquités prospère rapidement en Égypte car les merveilles archéologiques découvertes dans le pays suscitent les convoitises. À cette époque, le pays se trouve sous l'autorité de Mohammed Ali pacha (1769-1849). D'origine albanaise, celui-ci a combattu les Français dans l'armée ottomane. En 1805, bien qu'il reste sous la tutelle du sultan de Constantinople, il est nommé vice-roi. Instigateur de la modernisation de l'Égypte, il fait construire des usines, des casernes et des magasins. Pour ce faire, il engage de nombreux spécialistes européens (français, anglais, allemands...) afin de créer cette industrie qui manque au pays. Les consuls étrangers, établis en Égypte, mais également des fouilleurs isolés tel Giuseppe Passalacqua (1797-1865), jouent un rôle de premier plan dans la collecte d'antiquités. Ainsi par exemple, Giovanni Anastasi (1780-1860) pour la Suède et la Norvège, Bernardino Drovetti (1776-1852) pour la France et Henry Salt (1780-1827) pour l'Angleterre obtiennent du vice-roi les autorisations de fouiller et d'engager des ouvriers sur les chantiers archéologiques. Alors qu'il est consul général, Drovetti recrute l'aventurier marseillais Jean-Jacques Rifaud (1786-1852), venu chercher fortune en Égypte à partir de 1814. Il soutient les nombreuses fouilles archéologiques que conduit son homme de main à travers le pays. Les collections qui ont été alors rassemblées se trouvent aujourd'hui au Museo delle Antichità Egizie (Museo Egizio) de Turin. D'autres sont notamment au Louvre à Paris et à l'Ägyptisches Museum de Munich. Séjournant treize ans dans la vallée du Nil, Jean-Jacques Rifaud prépare son *œuvre* en dessinant les sujets les plus divers, allant des coutumes arabes, danses, costumes, parures aux plantes, animaux, monuments, etc. Ces croquis lui servent à son retour à Marseille. Il veut les publier par lithographie sous le titre *Voyage en Égypte, en Nubie et lieux circonvoisins, depuis 1805 jusqu'en 1828*. Il cherche l'appui de personnages importants à

travers l'Europe entière pour financer la publication des trois cents lithographies prévues, mais seulement deux cent cinquante seront imprimées. On y trouve la représentation des sites qu'il a explorés et des antiquités qu'il a mises au jour.

Quant à Henry Salt, dès son arrivée à Alexandrie et jusqu'en 1827, il finance des fouilles archéologiques. Il préside également à celles que la Société des antiquaires de Londres fait exécuter en divers endroits de Thèbes. Il rassemble trois principales collections : la première est adressée au British Museum de Londres en 1818 ; la deuxième est acquise par le Louvre en 1824 ; la troisième est vendue aux enchères en 1835. Le consul s'adjoint l'aide du collectionneur Giovanni d'Athanasî (1798-1854), le fameux Yanni, qui fouille à Thèbes. Il recourt également aux services de Giovanni Battista (ou Giambattista) Belzoni, mieux connu sous le nom de Belzoni (1778-1823), arrivé en Égypte en 1815. Au Caire, Belzoni rencontre Johann Ludwig Burchardt (1784-1817), Suisse converti à l'islam qui parcourt le Levant sous le nom de cheikh Ibrahim. On lui doit notamment la découverte du site de Petra et celle des temples d'Abou Simbel. C'est lui qui présente Belzoni au consul Salt. En quatre années de séjour en Égypte, Belzoni organise le transport d'un buste colossal du *Ramesseum* à Alexandrie et de l'obélisque de Philae vers l'Angleterre ; il ouvre le grand temple d'Abou Simbel et la seconde pyramide de Gizeh ; dans la Vallée des Rois, il découvre les tombes des pharaons Ay, Ramsès I^{er} et Séthi I^{er}, et fouille aussi à Karnak. En octobre 1816, à l'ouest du temple de Mout, il met au jour dix-huit statues, dont six entières, de la déesse Sekhmet. Toutes les découvertes lui valent vite une renommée internationale. Dès 1823, le succès est tel que ses aventures sont racontées aux enfants dans un livre en français destiné à *l'éducation de la jeunesse*.

L'engouement européen pour les antiquités pharaoniques se décuple et dépasse petit à petit celui manifesté antérieurement pour les momies. Il n'y a pas que les aventuriers qui sillonnent la vallée du Nil en vue de dégager des monuments anciens. Savants, voyageurs, amateurs, touristes et collectionneurs qui se rendent en Égypte acquièrent des antiquités. Parmi elles se trouvent des momies entières ou fragmentaires dont la plupart aboutissent dans les musées d'Europe au décès de leurs propriétaires. La médiatisation de *l'ouverture* des momies se généralise au début du XIX^e siècle. Ainsi Belzoni sait intuitivement comment faire de la publicité autour de ses nombreuses découvertes archéologiques en Égypte. En 1820-

1821, ses maquettes et dessins des monuments ainsi que les pièces qu'il a rapportées font l'objet d'une exposition au fameux Egyptian Hall de Londres, décoré à l'égyptienne. Il fait reconstituer d'après ses dessins deux salles de la tombe de Séthi I^{er} qu'il a mise au jour. La veille de l'inauguration, il invite plusieurs personnalités du monde savant au débandeletage de la momie d'un jeune homme.

Les collections égyptiennes initiées par des particuliers se multiplient alors. Par exemple, le chirurgien français Antoine Barthélemy Clot (1799-1867) qui a créé le Service de santé publique et un enseignement médical en Égypte a rassemblé une importante collection d'antiquités égyptiennes. Quelques-unes de ses pièces ont ensuite été acquises par le musée du Louvre et le British Museum ; de nombreuses autres ont été vendues à la municipalité de Marseille et se trouvent aujourd'hui au musée de la Vieille Charité.

De même l'artiste écossais Robert Hay (1799-1863), qui a réalisé un grand nombre de dessins, de plans et de copies d'inscriptions, réunis en quarante-neuf volumes conservés au British Museum, s'est également constitué une collection d'antiques. Celle-ci est vendue en 1865 et achetée partiellement par le British Museum et le Museum of Fine Arts de Boston.

L'architecte français Achille Constant Théodore Émile Prisse d'Avennes (1807-1879) effectue deux longs séjours en Égypte (1827-1844 / 1858-1860). En 1836, sous le nom d'Idris effendi, il parcourt la vallée du Nil. Particulièrement attiré par Karnak, il y découvre la fameuse Chambre des Rois. Avec de grandes difficultés, il démantèle les bas-reliefs et les expédie en vingt-six caisses en France. Aujourd'hui remontée au musée du Louvre, la chapelle expose, sur quatre registres, des souverains de la III^e à la XVIII^e dynastie qui reçoivent l'hommage de Toutoumoussis III. Il s'agit probablement de pharaons ayant honoré le dieu Amon de Karnak par une construction, par une statue ou une stèle. Émile Prisse d'Avennes donne également l'une des premières descriptions de l'art amarnien qu'il découvre sur les *talatates*, blocs de l'époque d'Akhenaton employés dans le neuvième pylône de Karnak. Il offre à la France la stèle de la princesse de Bakhtan et le papyrus qui porte son nom.

Développement des collections publiques d'antiquités égyptiennes

Dans les musées européens depuis la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, à Londres, à Paris, à Leyde, à Berlin et au Vatican, les antiquités égyptiennes font partie d'ensembles plus vastes. La création, en 1824, d'un musée entièrement consacré à l'égyptologie tel le Museo Egizio de Turin est exceptionnelle. La collection, fondée sur l'acquisition des œuvres rassemblées par le consul de France en Égypte, Bernardino Drovetti, s'est considérablement agrandie au cours des décennies suivantes. À peine est-il constitué que le musée turinois sert de champ d'études à Jean-François Champollion et lui donne l'occasion d'entrer en contact avec des œuvres égyptiennes originales. Au moment de la mise en vente de la collection Drovetti, l'égyptologue avait suggéré au gouvernement français de l'acheter mais le roi Louis XVIII, effrayé par la somme qui en est demandée et refroidi par l'affaire du zodiaque de Dendérah n'a pas saisi l'occasion. Jean-François Champollion étudie donc la collection à Turin. Il y reconnaît l'importance des pièces, les examine une par une et fait part de ses plus belles découvertes dans les lettres qu'il adresse à son protecteur, le duc de Blacas, ministre de la Maison du Roi. Ces lettres sont des bulletins scientifiques, un guide du musée et l'ébauche de l'histoire de l'Égypte au Nouvel Empire. Elles sont suivies de notices chronologiques sur les dynasties égyptiennes de Manéthon par Jacques-Joseph Champollion-Figeac (1778-1867), frère et mentor de Jean-François.

Rentré de son deuxième voyage en Italie en octobre 1826, Jean-François Champollion prend les fonctions de conservateur des Antiquités égyptiennes du musée Charles-X au Louvre. La collection Salt vient d'arriver à Paris. Il convient de la déballer, d'en faire l'inventaire pour disposer les pièces dans les salles récemment aménagées du Louvre. Avant leur mise en place, il faut prévoir la décoration des salles et le mode de classement et d'exposition. Le nouveau conservateur choisit finalement de répartir les œuvres ou objets en sections correspondant aux différents aspects de la vie et de la civilisation égyptiennes (salles des dieux, civile et funéraire). Il élabore en même temps le catalogue qui offre, sous une forme accessible au public, la description sommaire des œuvres exposées.

Jean-François Champollion sait que, s'il veut faire œuvre scientifique, il doit être en contact direct avec les monuments égyptiens. En 1828, il gagne enfin à son projet de voyage en Égypte : le ministre Martignac qui lui fait accorder les facilités voulues et les subsides en vue de l'expédition. De son côté, le grand-duc de Toscane, qui porte un vif intérêt aux travaux de

l'égyptologue, adjoint à la commission française une commission de savants et de dessinateurs italiens, conduite par Ippolito Rosellini (1800-1843). C'est ainsi que Champollion se trouve à la tête d'une expédition franco-toscane comptant une dizaine de membres. Il quitte Paris en compagnie d'Ippolito Rosellini et de Salvatore Cherubini (1797-1869) le 16 juillet 1828. La commission demeure en Égypte jusqu'à la fin de 1829 et remonte la vallée du Nil jusqu'à la deuxième cataracte, explorant tous les sites archéologiques connus alors et relevant les vestiges de l'antiquité pharaonique. Le 23 décembre 1829, l'égyptologue écrit : « Je rapporte un immense recueil [*sic*] de notes et de copies d'inscriptions hiéroglyphiques que j'ai faites en séjournant partout où subsistait un pan de muraille antique avec sculptures. Joignez à cela 1 500 dessins de toute grandeur représentant tous les bas-reliefs et tableaux historiques sculptés dans les palais de [Thè]bes et les monuments de la Nubie et une belle suite d'objets [antiqu]es destinés à augmenter la richesse du Musée Charles [X. Vous] aurez ainsi une idée des résultats de mon voyage. » Deux ouvrages rendent compte des résultats de l'expédition : les *Monumenti dell'Egitto et della Nubia* et *Les Monuments de l'Égypte et de la Nubie* qui se recoupent et se complètent partiellement. Les objets rapportés par Champollion vont au Louvre ; quant à ceux rapportés par Rosellini, ils sont ajoutés à la collection égyptienne de Florence existant depuis le XVIII^e siècle et sont exposés aujourd'hui au Museo Nazionale Archeologico.

L'Ägyptisches Museum und Papyrussammlung de Berlin est créé en 1828 sous le règne de Frédéric-Guillaume III par le Triestin Giuseppe Passalacqua. Après avoir essayé de vendre sa collection à la France, qui l'a trouvée trop onéreuse, il la cède finalement à la Prusse en obtenant en plus le poste de directeur du musée. Ce premier ensemble s'agrandit considérablement à la suite de l'expédition prussienne en Égypte et au Soudan entre 1842 et 1845 lorsque mille cinq cents pièces sont offertes à Berlin par Mohammed Ali pacha. Conduite par Karl Richard Lepsius (1810-1884), conservateur des collections égyptiennes et directeur du musée entre 1855 et 1884, l'expédition donne lieu à une publication majeure : *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*. De nombreux artefacts se sont ajoutés à la collection berlinoise suite aux fouilles de Tell el-Amarna entre 1911 et 1914. Les antiquités égyptiennes étaient exposées au Neues Museum, détruit en 1945. Elles ont ensuite été réparties entre plusieurs musées berlinois. Avant le transfert de la collection en 2009 dans le Neues

Museum récemment reconstruit, il s'agissait de l'un des plus importants regroupements au monde d'objets de l'Égypte antique.

Le Museo Gregoriano Egizio, fondé par le pape Grégoire XVI en 1839, contient notamment des pièces égyptiennes collectées par les papes depuis la fin du XVIII^e siècle. Les souverains pontifes se sont très tôt intéressés à la civilisation de l'ancienne Égypte tant elle est liée, selon eux, aux Écritures. Mais ce musée compte également de nombreuses statues apportées à Rome dans l'Antiquité ou des œuvres qui proviennent de la Villa Adriana (Tivoli). D'autres encore sont issues de collections privées.

En Égypte, la seconde moitié du XIX^e siècle est marquée par la mise en place simultanée de la politique archéologique qui résulte des travaux successifs de Jean-François Champollion et d'Auguste Mariette, et qui vise à conserver les antiquités égyptiennes dans le pays. En 1835 est promulguée l'ordonnance qui régit le commerce des œuvres antiques. Le Service des antiquités est institué en 1853 et Mariette en devient le directeur. En 1857, le vice-roi d'Égypte, Mohammed Saïd pacha l'appelle et l'investit de pouvoirs très étendus. En 1858, le vice-roi prend sous sa protection les fouilles dont il lui a confié la mission. C'est ainsi que l'égyptologue peut ouvrir successivement jusqu'à trente-cinq *ateliers*, c'est-à-dire chantiers. Sur son conseil, le vice-roi interdit l'exportation des antiquités et décrète la fondation d'un musée à Boulaq, un district du Caire, en 1859 pour y conserver, désormais, les trouvailles faites sur le sol égyptien. C'est Ismaïl Pacha, successeur de Mohammed Saïd, qui inaugure le musée en 1863. Celui-ci est installé au bord du Nil, à Boulaq, dans les anciens bureaux de la compagnie fluviale qui, depuis la mise en marche du chemin de fer, n'assure plus la liaison Le Caire-Alexandrie. Un an après l'ouverture du musée, Auguste Mariette publie la *Notice des principaux monuments exposés dans les galeries provisoires du Musée d'Antiquités Égyptiennes de S.A. le Vice-Roi de Boulaq* en 1864. En 1868, le vice-roi le charge de la réédition de cette publication qui va en connaître plusieurs, la dernière datant de 1876. Mariette est particulièrement doué pour la communication et la médiation culturelles. En 1867, il est l'artisan de la collaboration de l'Égypte à l'Exposition universelle de Paris. Il compose le scénario d'*Aïda*, dont l'action et la mise en scène sont une évocation de l'Égypte pharaonique que le vice-roi souhaite représenter à l'Opéra construit à l'occasion de l'inauguration du canal de Suez en 1869². À la mort d'Auguste Mariette, l'égyptologue français Gaston Maspero (1846-1916)

prend la direction du musée de Boulaq. Il réédite le *Guide du visiteur*. Au printemps 1881, devenu directeur des fouilles, Gaston Maspero entreprend une enquête à Louqsor : depuis 1875, en effet, les antiquaires du site proposent aux touristes fortunés des objets exceptionnels dont on peut déduire qu'ils proviennent de tombes encore inconnues. Le résultat de l'enquête permet de découvrir, entassés au fond d'une tombe, à Deir el-Bahari, les cercueils des plus célèbres pharaons des XVIII^e et XIX^e dynasties parmi lesquels figure la momie de Ramsès II, des reines et des hauts fonctionnaires de l'époque. Avec eux, se trouve un mobilier funéraire réduit : coffres à *oushebtis*, vases canopes, vases de faïence ou de bronze... Dès l'Antiquité, ces momies et divers objets avaient été enlevés de leurs tombes originelles et dissimulés dans la cachette de Deir el-Bahari car, les sépultures royales étant violées et pillées, les prêtres égyptiens de la XXI^e dynastie avaient décidé de préserver ce qu'ils pouvaient en le cachant. À la fin du XIX^e siècle, une seconde cachette antique est également découverte à proximité.

En Belgique, depuis peu indépendante, se crée un musée national (1835). L'ancien inventaire atteste de l'entrée de quelques pièces égyptiennes, notamment en 1844 et en 1847. Il y a, par exemple, une momie dans son cercueil provenant de la collection Belzoni. Dans les années qui suivent, la collection s'accroît de pièces provenant notamment des cabinets de Gustave Hagemans (1830-1908) et d'Émile de Meester de Ravenstein (1812-1889). En 1892, le musée belge bénéficie d'un don du gouvernement khédivial d'Égypte. En 1891-1892, le gouvernement égyptien doit gérer la découverte d'une seconde cachette dans la nécropole de Deir el-Bahari, qui recèle cent cinquante cercueils contenant la momie et l'équipement funéraire de fonctionnaires de la XXI^e dynastie faisant partie du clergé thébain. Craignant d'encombrer les salles du musée de Boulaq, il décide d'offrir aux pays étrangers un grand nombre de ces cercueils. Seize lots d'importance à peu près égale, composés chacun de quatre ou cinq pièces sont formés. Ils sont tirés au sort et la Belgique se voit attribuer alors le lot 15. Depuis lors, la collection d'antiquités égyptiennes de Bruxelles s'est considérablement enrichie. Elle est conservée aux Musées royaux d'art et d'histoire.

Au XIX^e siècle, les musées universitaires et laboratoires pour les étudiants et les chercheurs se dotent également d'antiquités égyptiennes.

L'Ashmolean Museum attaché à l'université d'Oxford, par exemple, bien que créé en 1683, développe sa collection égyptienne à partir de 1881 et, surtout, en 1884, lorsque le département égyptien du musée est associé aux fouilles des grands archéologues anglais tel William Flinders Petrie (1853-1942). De même, le Petrie Museum of Egyptian Archaeology, l'un des musées de l'University College of London, fondé à la fin du XIX^e siècle, contient plus de quatre-vingt mille objets historiques et l'une des collections majeures d'objets égyptiens antiques au monde. C'est également le cas du Rijksmuseum van Oudheden, initialement attaché à l'université de Leyde.

Momies égyptiennes dans les premiers musées publics

Dans les premiers musées ouverts au public à la fin du XVIII^e siècle, les momies exercent une attraction importante sur les visiteurs. Ce sont en particulier les momies arrivées au British Museum entre 1756 et 1770. Aux États-Unis, la première momie exposée dans une collection publique est acquise en 1824 par le Peale's Museum de Baltimore dans l'intention claire d'attirer un large public, car il fonctionne grâce aux droits d'entrée des visiteurs.

Dans les musées européens du XIX^e siècle, les momies humaines font partie des collections d'antiques. Il est fréquent d'organiser leur examen détaillé lors d'une séance publique après en avoir ôté les bandelettes. Les frères Champollion procèdent à cette opération sur une momie ptolémaïque, actuellement conservée au musée de Grenoble. En 1829, Jean-François Champollion, lors de son séjour en Égypte, rassemble un certain nombre de momies qu'il choisit en fonction de critères d'identification ou de rareté. À cette époque, elles perdent cependant petit à petit, tout au moins dans les collections publiques, la place qu'elles ont conquise dans les collections privées. En effet, les conservateurs des grands musées qui se constituent préfèrent acquérir des monuments et des statues représentant la civilisation égyptienne, tout comme les œuvres grecques et romaines évoquent les cultures antiques de Grèce et d'Italie. Ils souhaitent surtout distinguer leurs collections muséales de celles des anciens cabinets de curiosités et créer des ensembles égyptologiques à étudier scientifiquement. Parallèlement à la baisse d'intérêt muséographique pour les momies, les séances publiques de débandelettage, en particulier lors des expositions temporaires, entraînent rapidement une véritable *momimania*. Ainsi, par exemple, la momie de

l'exposition de Bruges en 1824 attire tant de visiteurs qu'il faut la transporter au salon de la Société royale de Gand et limiter l'affluence en rendant l'entrée payante. Au début, seuls quelques scientifiques et des hôtes de marque sont invités à assister aux *ouvertures* de momies. Rapidement s'organisent des séances publiques de démaillotage, clairement dans un but commercial, notamment en Angleterre, à l'initiative du médecin Thomas Joseph Pettigrew (1791-1865).

Chargé de la mise en valeur du patrimoine égyptien lors de l'Exposition universelle de Paris en 1867, Auguste Mariette fait aménager une salle où sont exposés plus de cent crânes et têtes embaumées ainsi que plusieurs momies. L'*ouverture* de la momie d'une jeune femme constitue l'une des attractions de l'exposition, opération dénoncée par les Goncourt. Entre 1882 et 1898, la découverte des cachettes royales à Deir el-Bahari et des sépultures de Bibân el Molouk (Vallée des Rois) relayée par la presse internationale en renouvelle la curiosité européenne. En 1900, Gaston Maspero organise une cérémonie lors du transfert de quelques momies royales thébaines. Leur déplacement depuis leur tombe jusqu'au bord du Nil se fait au cours d'une procession d'une centaine d'hommes dirigée par un Copte. À leur arrivée au Musée du Caire, les momies sont présentées dans la salle affectée au tombeau de Mariette. Quant aux corps embaumés restés dans leurs tombes, exposés au public, ils continuent à jouer leur rôle d'attraction touristique de la Vallée des Rois. Au musée de Boulaq, les égyptologues, impatients de découvrir ce qui se trouve à l'intérieur des paquets momifiés, s'affairent à les ouvrir. Ils procèdent donc rapidement au démaillotage public des momies royales. Émile Brugsch (1842-1930), collaborateur de Gaston Maspero, commence par celle attribuée à Touthmosis III. Mais la grande séance publique a lieu au musée de Boulaq, le 1^{er} juin 1886, en présence du khédivé Mohammed Tewfik pacha (1852-1892). Gaston Maspero ouvre la momie de Ramsès II ; il poursuit avec le débandeletage de cinq autres reliques pharaoniques. En moins d'un mois, il déballe vingt et une momies provenant de Deir el-Bahari. À la même époque, en Europe, les conservateurs de Musées s'interrogent sur la question de la préservation et de l'exhibition de restes humains. L'égyptologue anglais Ernest Alfred Thomson Wallis Budge (1857-1934) certifie par exemple que les conditions de conservation sont meilleures au British Museum que celles qui prévalent au Musée du Caire, dirigé alors par les Français, et que dans les tombes thébaines elles-mêmes. Il va jusqu'à

affirmer qu'au British Museum, les momies se trouvent dans une situation idéale pour que, la nuit, les âmes errantes réintègrent leur enveloppe corporelle. L'égyptologue britannique rappelle aussi le rôle essentiel du nom pour les Égyptiens anciens. Sans son identification, le défunt ne peut se présenter devant le tribunal d'Osiris. L'étiquette muséale du musée britannique lui assure cette reconnaissance ! L'attitude des égyptologues vis-à-vis des momies entraîne de vives réactions de la part de nationalistes égyptiens qui dénoncent le pillage de leur héritage et le manque de respect envers leurs défunts. À la suite de leurs interventions, le gouvernement décide, en 1898, de laisser les momies à leur place et de refermer leur sépulture. En 1900, l'autorisation de transfert est accordée aux seules momies qui ne sont pas dans leur tombeau d'origine.

La « consommation » et le comportement prédateur savant ou pseudo-savant jusqu'au XIX^e siècle ont entraîné des dégâts considérables sur les momies égyptiennes. Le recours à la radiographie a, depuis, rendu possible une analyse scientifique non destructrice de ces corps.

Nouvelles stratégies pour les collectionneurs d'antiquités égyptiennes

Au XIX^e siècle, les publications de Jean-François Champollion suivies des travaux d'Auguste Mariette font des émules. En Égypte, se côtoient des égyptologues venus des différents pays d'Europe et des États-Unis ; beaucoup d'entre eux, à l'instar de leurs illustres prédécesseurs, combinent travaux en cabinet et recherches sur le terrain. Parallèlement, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'approche scientifique et la sauvegarde des monuments égyptiens se substituent petit à petit au prélèvement des antiquités. Le choix et les présentations des collections sont désormais conditionnés par l'organisation de fouilles archéologiques. Appuyés par l'Institut français d'archéologie orientale créé en 1882, des chantiers de fouilles s'ouvrent, même s'ils n'ont pas pour objectif de collecter des objets pour les musées mais d'explorer des sites pour en approfondir la connaissance, une des conséquences de cette pratique est pourtant l'enrichissement des collections. Ces accroissements sont toutefois d'une nature nouvelle qui correspond davantage à un état de la recherche qu'à la présentation de pièces prestigieuses. Les institutions de conservation ne jouent encore qu'un rôle archéologique très restreint.

Dans la seconde moitié du ^{xx}^e siècle s'opère un changement progressif des mentalités. Les Européens, qui, quelques siècles plus tôt, se sont emparés d'objets parfois sous un prétexte conservatoire fallacieux ou pour les rendre accessibles au plus grand nombre, s'appliquent aujourd'hui à préserver les mêmes œuvres *in situ*. On observe l'apparition d'une conscience culturelle mais aussi d'une solidarité transcontinentale. Le dialogue égalitaire des cultures est à l'ordre du jour et sous-tend la notion actuelle de patrimoine mondial. La date charnière de cette évolution est sans doute celle de la création de l'Unesco, à Paris, le 4 novembre 1946. Le nouveau concept de solidarité culturelle à l'échelle de la planète se manifeste, pour la première fois, et de manière particulièrement spectaculaire en Égypte, à partir de 1960, avec le sauvetage des temples de Nubie, mis en péril par la construction du haut barrage d'Assouan. La réalisation de ce projet implique en effet l'inondation de la Basse-Nubie et de ses monuments anciens et contemporains. Le démontage suivi du remontage des temples d'Abou Simbel nécessitent onze années de gigantesques travaux et une collaboration internationale sans précédent. Un peu plus bas sur le Nil, en 1972, les monuments de Philae sont, eux aussi, sauvés. Finalement, quarante missions internationales des cinq continents ont sauvé vingt-deux monuments en vingt ans. Quatre petits temples ont été envoyés à l'étranger, à Turin, Leyde, New York et Madrid, en manifestation de gratitude de l'Égypte.

Au cours des dernières décennies, les stratégies concernant les collections égyptiennes ont considérablement évolué dans les musées occidentaux. La politique d'acquisition d'antiquités égyptiennes est entrée dans une nouvelle ère. Au ^{xix}^e et au début du ^{xx}^e siècle, attirés par la perspective du partage des objets, de nombreux musées et institutions savantes occidentales financent des fouilles afin d'enrichir leurs collections. Selon ce principe, qui est alors de règle en Égypte et au Soudan, les musées conservent une partie des pièces découvertes lors des fouilles. Tel est par exemple le cas de l'*Egypt Exploration Fund*, aujourd'hui *Egypt Exploration Society* ; créé en 1882, cet organisme a pour vocation d'entreprendre des fouilles dans la vallée du Nil. Les objets découverts sont ensuite déposés au British Museum et dans diverses institutions britanniques, américaines ou australiennes. Certains archéologues, tels William Flinders Petrie et John Garstang (1876-1956), fouillent quant à eux pour leur propre compte. Beaucoup d'objets provenant de leurs recherches aboutissent

respectivement à l'University College of London et au musée de Liverpool. Toutefois, comme ces campagnes sont partiellement financées par des souscriptions, certains objets deviennent la propriété de particuliers qui apportent leur soutien aux explorations. Une grande partie des découvertes effectuées lors de fouilles organisées par l'Institut français d'archéologie orientale du Caire va au Louvre ou à d'autres musées français. En finançant les travaux de George Reisner (1867-1942) en Nubie et à Gizeh, le Boston Museum of Fine Arts enrichit son fonds. À la même époque, le Metropolitan Museum de New York entretient, notamment à Thèbes, une équipe dont les trouvailles constituent la majeure partie de sa collection. D'importantes fouilles allemandes fournissent des objets aux musées de Berlin et d'Hildesheim. Le Musée égyptien du Caire continue pour sa part d'enrichir son fonds grâce aux fouilles égyptiennes et aux partages effectués avec les institutions étrangères, de sorte qu'il possède la plus importante collection d'antiquités égyptiennes au monde.

En Égypte, la première loi régissant le marché des antiquités et le droit d'exportation de celles-ci date de 1912. Relativement souple dans ses applications, elle permet à certains musées internationaux d'acquérir sur les marchés égyptiens d'antiquités des pièces non indispensables au Musée du Caire. Dix ans plus tard, en 1922, la découverte de la tombe de Toutankhamon déclenche une prise de conscience accrue de la richesse du patrimoine égyptien et de l'attrait qu'il exerce sur le monde. L'exportation d'antiquités et la pratique du partage font l'objet d'une nouvelle réglementation. La loi de 1912 est remplacée en 1951 par la loi n° 215 sur la protection des antiquités. À partir de 1952, toute exportation d'antiquités est interdite, sauf s'il s'agit d'objets provenant de partages autorisés. Ces deux premières réglementations, ainsi que leurs arrêtés d'applications, donnent, en 1983, la forme définitive de la législation grâce à la loi n° 177 interdisant toute forme d'exportation d'antiquités. Par conséquent, les institutions internationales ont résolu de se porter uniquement acquéreurs des objets dont il est prouvé qu'ils ont été exportés légalement avant l'entrée en vigueur de la réglementation.

En Égypte, le discours sur la civilisation pharaonique est parfois encore perçu comme l'apanage des étrangers. L'absence d'enthousiasme de la population rurale pour la culture antique se comprend aussi parce que la conception historique ou esthétique de la conservation signifie la corvée mais aussi l'abandon des demeures ancestrales, voire la ruine d'un

commerce. Pour autant, les populations locales, souvent précaires, apprécient que les chantiers archéologiques génèrent des emplois dont ils bénéficient.

Le travail de conservation des monuments antiques est ressenti comme profitant essentiellement à la délectation des savants et des touristes. Le développement de l'archéologie égyptienne suscite inexorablement celui de l'industrie touristique moderne. Les Égyptiens qui ont autrefois échangé, partagé, vendu ou cédé certaines œuvres de leur patrimoine antique prennent de plus en plus conscience de l'importance de ce capital archéologique. Une certaine amertume règne chez les égyptologues égyptiens, en particulier chez les plus jeunes d'entre eux car les moyens manquent au ministère des Antiquités. Il leur semble que les chantiers de fouilles dirigés par des étrangers sont favorisés.

Depuis le tremblement de terre qui a affecté la région du Caire en 1992, de nombreux projets destinés à préserver et valoriser l'héritage culturel de l'Égypte pharaonique, copte et musulmane tout autant que le patrimoine immatériel contemporain ont vu le jour. Un nouveau plan stratégique visant à moderniser et à améliorer l'organisation des musées égyptiens a été élaboré de manière à intéresser de près les Égyptiens de souche à ce patrimoine, pour qu'ils contribuent à sa conservation pour les générations futures. Estimant que la clé de cette stratégie d'éducation et de conservation se trouve dans les musées, le Conseil suprême des antiquités conçoit de nouvelles politiques muséales dont les maîtres mots sont : conservation, préservation, éducation. Concrètement, cette sensibilisation au patrimoine a conduit à aménager plusieurs musées de sites pour y conserver les objets mis au jour *in situ*. Divers musées importants ont été créés depuis une décennie, en particulier à Assouan et à Alexandrie. D'autres plus anciens ont été rénovés, modernisés et de nombreux grands projets muséaux sont en cours d'élaboration tels le Grand Musée égyptien au Caire qui devrait s'étendre sur cinquante hectares à trois kilomètres des pyramides du plateau de Gizeh.

1. Voir « [Les sarcophages de Nicolas Fouquet](#) » de Florence Quentin.

2. Voir « [Aïda, un opéra égyptologique ?](#) » de Jean-Marcel Humbert

« RETOUR D'ÉGYPTE » ET PHARAONISME LA RÉAPPROPRIATION DE L'ÉGYPTE PAR L'OCCIDENT

Jean-Marcel Humbert

Égyptomanie, rarement mot a été porteur d'autant de rêve mêlé d'incompréhension. Rêve d'abord par sa composante égyptienne, faite de fascination pour le pays et l'art des pharaons, ainsi que pour les mythes qu'ils évoquent ; incompréhension par sa composante « manie » qui lui apporte une connotation quelque peu péjorative. Ce mot, apparu en France dans les années 1920, recouvre fort simplement la réutilisation dans des usages décoratifs, ludiques, pédagogiques ou pratiques de formes stylistiques nées dans l'antiquité égyptienne. Mais pas uniquement leur réutilisation en tant que pâles copies, telles qu'évoquées par le terme anglais *Egyptian Revival* : il s'agit de véritables appropriations qui, du XVI^e siècle à nos jours, mêlent à l'art égyptien le style propre de la période moderne qui les reprend, en même temps qu'elle les charge de symboles et de connotations qui n'étaient pas les leurs à l'origine.

Aujourd'hui, le terme *Egyptomania*, né aux États-Unis dans les années 1990, a tendance à prendre la place des appellations française et anglaise sur le plan international. Cela n'empêche pas toutefois que des terminologies plus anciennes aient leur propre vie parallèle : le style *Retour d'Égypte* désigne plus particulièrement la mode qui, après la campagne militaire de Bonaparte en Égypte (1798-1801), s'est répandue à travers

l'Europe où elle a marqué d'une touche égyptienne tous les domaines de l'art ; le *pharaonisme* qui désigne une courte période entre 1922 et 1932 où c'est l'Égypte elle-même qui est frappée de cette mode, mais liée à une utilisation purement politique ; enfin, dans ces toutes dernières années, on voit réutiliser aux États-Unis l'expression *Egyptian Revival* pour désigner uniquement la période des années 1922 à 1940, immédiatement postérieure à la découverte de la tombe de Toutankhamon, mais sans qu'il y ait forcément de lien avec l'art de l'Égypte ancienne, ce qui est une erreur fondamentale qui ne devrait pas perdurer.

Bien sûr, l'égyptomanie reste un phénomène marginal de l'histoire de l'art. Mais on en observe des manifestations à travers le monde entier, sauf peut-être en Afrique centrale. Encore très timide et sporadique aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, l'égyptomanie s'installe ensuite véritablement dans toutes les formes de l'art puis, après la guerre de 1940, de plus en plus dans la vie quotidienne de tout un chacun. Alors que l'on aurait pu penser que les progrès de l'égyptologie et la démocratisation des voyages en Égypte auraient pour conséquence de freiner ce mouvement, c'est tout le contraire qui se passe et l'égyptomanie est aujourd'hui plus florissante que jamais. Elle a de plus, choc en retour, une influence non négligeable sur le goût du grand public pour l'égyptologie, qui est devenue la plus populaire de toutes les sciences de l'Antiquité.

Les composantes et les modes d'expression de l'égyptomanie sont variés à l'infini, d'autant qu'ils sont repris et réadaptés selon le style et le goût du moment de leur réutilisation. La marque la plus commune est la coiffure pharaonique, le *némès*, qui prend les allures les plus diverses, des bonnets de soubrette de Molière au ^{xvii}^e siècle à des formes angulaires et rigides dans les années 1920. On retrouve le *némès* sur la tête du sphinx, qui est certainement l'une des créations les plus caractéristiques de l'Égypte ancienne. Réutilisés par l'égyptomanie, les sphinx vont occuper des emplacements et des fonctions variés. Généralement disposés par paire, ils jouent un rôle d'accueil et de protection à l'entrée des maisons, soit de chaque côté du perron, soit en haut de pylônes ou du mur de clôture. On les retrouve en nombre dans les cimetières, parfois même dans les églises, où ils décorent cénotaphes et tombeaux. Également à l'aise dans les parcs et jardins, ils y adoptent, selon les époques, des poses hiératiques ou au contraire un peu maniérées, et peuvent même devenir fontaine au même titre que leur cousin direct, le lion égyptien de basse époque. Leur *némès*,

surtout, évolue énormément selon la mode du moment, permettant facilement de dater la création.

Tout comme le sphinx, l'obélisque s'impose rapidement comme le signe incontestable d'une égyptomanie triomphante, tout autant dans les demeures privées que dans les espaces publics. Devenu solitaire et monument à part entière, il conquiert une place autonome en tant qu'élément décoratif, commémoratif, fontaine ou borne géodésique, et peut atteindre des dimensions importantes (169 m de haut à Washington). Quant à la pyramide, elle est bien sûr handicapée par sa taille originale : reprise en plus petit à partir du modèle élancé caractéristique de celle de Caius Cestius à Rome (I^{er} siècle de notre ère), elle se répand dans les jardins et les cimetières : tombeau réel ou supposé, la pyramide conforte cette relation avec la mort en s'imposant en tant que forme funéraire – essentiellement dans les églises – dès le XVII^e siècle (comme par exemple en France le mausolée d'Armand de Montmorin à l'église Saint-Maurice de Vienne, par Michel-Ange Slodtz, ou en Grande-Bretagne le mausolée du comte de Buckinghamshire à Blickling, par Joseph Bonomi). Plus récemment, des pyramides rejoignant la monumentalité de celles de Gizeh ont été construites dans divers pays, pour servir de bureau ou d'hôtel.

Les adaptations de temples, avec leurs colonnes palmiformes ou papyriformes, sont plus rares, mais les formes massives « à l'égyptienne » sont néanmoins souvent reprises par l'architecture moderne. Le portique, la corniche à gorge et le disque ailé avec ses uraeus font partie des signes distinctifs les plus caractéristiques, que rejoignent les hiéroglyphes omniprésents, adaptés de manière fantaisiste ou copiés fidèlement. Lotus, papyrus, personnages et dieux égyptiens viennent animer des surfaces souvent un peu trop nues, tandis que la polychromie contribue à égayer des constructions qui auraient pu paraître par trop austères.

Une autre des caractéristiques de l'égyptomanie est de s'adapter à toutes les réutilisations imaginables, ce qui implique qu'elle sache moduler ses éléments de décor, du très grand au très petit. Ainsi, les obélisques peuvent apparaître aussi bien « grandeur nature », au détour d'un bois, qu'en garniture de cheminée ; les sphinx peuvent dépasser en taille ceux de l'Antiquité, comme ceux qui encadrent l'Aiguille de Cléopâtre à Londres (1880), ou se miniaturiser en forme de presse-papiers, en passant par les chenets et doubles feux ; de petits hiéroglyphes deviennent frises décoratives ou décorent des services de table, des têtes pharaoniques en

bronze ou en bois doré garnissent les meubles, tandis que vautours, ibis et vases canopes miniaturisés envahissent le monde domestique.

Toutes les formes de l'art ont en effet été touchées, à un moment ou à un autre, par l'égyptomanie : architecture, décorations extérieures et intérieures, sculpture, peinture et iconographie, mobilier, objets d'art, mais aussi littérature, spectacles scéniques et cinématographiques, bande dessinée, mode et publicité... La peinture et l'iconographie occupent, à cet égard, une place toute particulière, dans la mesure où l'une et l'autre s'intéressent à recréer la vie dans l'Antiquité : Cléopâtre, bien sûr, et les innombrables morts, prêtresses, musiciennes, processions, mais aussi scènes bibliques constituent des thèmes récurrents, sources infinies d'inspiration pour les peintres toutes époques confondues.

On a cru longtemps que l'égyptomanie fonctionnait par poussées successives, à l'occasion d'événements ponctuels : campagne d'Égypte de Bonaparte (1798), redécouverte de la lecture des hiéroglyphes par Champollion (1822), érection de l'obélisque de Louqsor à Paris (1836), ouverture du canal de Suez (1869), érection de l'Aiguille de Cléopâtre à Londres (1878), découverte de la tombe de Toutankhamon (1922), etc. Or il n'en est rien, comme le montrent les recherches qui se sont multipliées dans les universités du monde entier : depuis une trentaine d'années, l'étude de l'égyptomanie, devenue une science reconnue, a permis de mettre en évidence de plus en plus de documents restés inconnus ou inédits. Ainsi se rend-on compte que le phénomène, même s'il reste marginal, est d'une importance beaucoup plus grande que ce que l'on imaginait. Surtout, il apparaît comme sous-tendu par un flux permanent, et les événements ponctuels que nous évoquons ne font que lui donner, à des moments particuliers, plus de force encore.

Le XVIII^e siècle, grand promoteur de l'égyptomanie

Les sources de l'égyptomanie ne sont pas, contrairement à ce que l'on pourrait croire, exclusivement ni même essentiellement à chercher en Égypte. Les formes si caractéristiques de l'art égyptien se sont en effet répandues à travers le monde romain par l'intermédiaire des cultes isiaques, qui connaissent une grande vogue avant d'être supplantés par la religion chrétienne. Et Cléopâtre elle-même ne survit-elle pas essentiellement à

travers sa relation avec le monde romain ? De fait, des pièces archéologiques égyptiennes originales ou des copies d'époque romaine abondent en Italie : les fouilles, menées essentiellement du ^{xvi}^e au ^{xviii}^e siècle, ont mis au jour, tout particulièrement dans le forum romain et dans la villa d'Hadrien à Tivoli, des sphinx et des statues d'Antinoüs et d'Isis, expression d'une égyptomanie déjà florissante dans le monde romain dans les premières années de notre ère. Et quand le pape Sixte Quint fait redresser plusieurs obélisques égyptiens apportés à Rome dès l'Antiquité, c'est pour essayer de récupérer au profit de l'Église catholique l'intérêt par trop païen qu'ils suscitaient. Les décors égyptisants de Pompéi, à leur tour découverts, viennent compléter cette abondante documentation qui devient la nouveauté en termes d'inspiration. C'est donc à Rome que les artistes européens de passage obligé, dans le cadre du « Grand Tour », découvrent à la fin du ^{xviii}^e siècle cet art dont ils ignoraient tout et dont ils vont assurer la diffusion, pour ne pas dire la promotion, à travers toute l'Europe.

L'intérêt pour l'Égypte ancienne n'aurait toutefois pu se contenter de vieilles pierres, s'il n'avait été soutenu par des récits de voyageurs. Dès le Moyen Âge, pèlerins en Terre sainte et croisés atteignent le pays, en limitant toutefois leur espace de découverte au Sinaï, à Alexandrie et au Caire. Sous la Renaissance, des marchands vont y chercher profit, tandis que de simples curieux rapportent également des objets souvenirs qui vont rejoindre les plus étonnants cabinets de curiosités. Dès lors, le terrain est favorable à des évocations de ce pays lointain si étrange et mystérieux : profonde originalité de l'architecture et des formes décoratives, étrangeté d'une écriture restée indéchiffrable, mystère d'un étonnant panthéon zoomorphe, tout différencie l'Égypte des autres civilisations antiques qui, à côté, paraissent bien fades au profane.

Dès 1222, des sphinx inspirés de l'Égypte apparaissent dans le cloître de Saint-Jean-de-Latran à Rome, timidement suivis de quelques autres tentatives d'intégration de telles évocations bien audacieuses pour l'époque. En 1514, Raphaël décore les voûtes de la salle de l'Incendie du Borgo, au Vatican, d'une fresque où sont représentées les statues d'Antinoüs découvertes cinquante ans auparavant dans la villa d'Hadrien. En France, on imagine sans peine l'originalité que représente en 1530 la porte égyptienne du pavillon des Armes du château de Fontainebleau, que Rosso a décorée de deux termes féminins fort curieusement coiffés du *némès*, la coiffure pharaonique. Non moins étonnants sont le sphinx que Claude

d'Urfé fait mettre en place vers 1535 à l'entrée de sa Bastie, ou ceux qui soutiennent le tombeau de Guillaume Du Bellay à la cathédrale Saint-Julien du Mans (v. 1557). Au même moment, Jules Romain peint de hiéroglyphes déjà fort bien dessinés la voûte de la Loge des Muses du palais Te à Mantoue.

Le champ d'intérêt des voyageurs continue de se développer rapidement, et, dès 1664, Jean de Thévenot décrit l'intérieur des pyramides de Gizeh et les momies de Saqqarah. Louis XIV montre son intérêt pour ce pays lointain, que Molière ne manque pas de citer dans plusieurs de ses pièces. Dès lors, le terrain est prêt pour qu'une véritable égyptomanie, mûrement réfléchie, se développe. Son premier terrain d'exercice à partir des années 1730, en dehors des décors provisoires des fêtes et entrées royales, est constitué par les parcs à l'anglaise, encore appelés « jardins anglo-chinois ». On voit s'y implanter quantité de petits pavillons exotiques désignés du nom de « fabriques », à la vocation plus ou moins éphémère, mais non liées uniquement à l'Égypte : ponts japonais, pagodes chinoises, ruines gothiques, tombeaux divers, c'est une large évocation d'un monde exotique dans lequel pyramides, obélisques, petits temples à l'égyptienne et sphinx trouvent tout naturellement leur place. Certains ont une utilité pratique (salon d'été, serre exotique ou glacière) tandis que d'autres, au contraire, ne constituent que de simples décors à vocation ésotérique ou maçonnique.

Il ne faudrait pas croire que la prolifération de tels emprunts à l'héritage culturel mondial ait rencontré un accueil unanimement favorable, témoin cette diatribe écrite par Jacques Delille en 1782 :

Bannissez des jardins tous ces amas confus
D'édifices divers prodigués par la mode,
Obélisques, rotonde et kiosques et pagodes,
Ces bâtiments romains, grecs, arabes, chinois,
Chaos d'architecture et sans but et sans choix,
Dont la profusion stérilement féconde
Enferme en un jardin les quatre parts du Monde...

Mais cela ne freine pas pour autant cette mode, qui se développe largement. En effet, l'intérêt et le goût pour l'Égypte continuent de croître, et les relations de voyages se multiplient, dont les principales sont celles de Frederick Ludwig Norden (1741), Richard A. Pockoke (1743), Constantin

François Volney (1785) et Claude-Étienne Savary (1785-1786). En cette fin du XVIII^e siècle, on note déjà en Italie plusieurs « salons à l'égyptienne », souvent inspirés des décors créés par Piranèse en 1760 au café des Anglais, place d'Espagne à Rome : la villa Albani, la villa Borghèse (par Mario Asprucci et Tomaso Conca) et la salle des papyrus du musée Pio-Clementino au Vatican (par Raphaël Mengs) en sont quelques-uns des exemples les plus représentatifs.

En France, la reine Marie-Antoinette joue un rôle important dans la propagation de la mode égyptisante en France et en Europe : elle fait ajouter des sphinx égyptisants au décor de sa chambre à Versailles et de son salon à Fontainebleau ; elle choisit elle-même, parmi les objets d'art de la Couronne, un grand vase de lapis supporté par quatre sphinx, pour figurer sur la cheminée de sa chambre à Versailles ; elle commande à Jean-Baptiste Sené un mobilier à bustes d'Égyptiennes pour son cabinet particulier au château de Saint-Cloud, et l'on peut voir à Versailles et à Fontainebleau des sièges d'inspiration voisine ; Louis Boizot dessine enfin pour sa chambre de Versailles un modèle de chenets en forme de sphinx qui lui plaît tellement qu'elle en commande aussitôt un deuxième exemplaire pour le salon des Jeux du roi à Saint-Cloud.

Dans le même temps, les encyclopédistes montrent leur admiration pour la civilisation égyptienne, dont les architectes visionnaires (Claude Nicolas Ledoux, Étienne Louis Boullée, Jean-Jacques Lequeu, Joseph Jean Pascal Gay...) reprennent dans des projets rarement concrétisés les caractéristiques les plus monumentales. De leur côté, des peintres tels Hubert Robert et Pierre-Adrien Pâris habituent le public, par leurs « caprices égyptiens » et « ruines animées », à voir des éléments égyptiens mêlés à des thèmes classiques romains. Josiah Wedgwood, Clodion (Claude Michel, dit) et Antoine Guillaume Grandjaquet contribuent également, dans leurs domaines artistiques propres, à former le goût de leurs contemporains.

La « description de l'Égypte », inépuisable source d'inspiration

Le temps est venu, en cette fin du XVIII^e siècle, de rendre aux Égyptiens la place qu'ils méritent dans l'histoire de l'art occidental, et qui leur avait été déniée jusqu'alors. En 1785, Quatremère de Quincy remporte le prix de l'Académie des inscriptions et belles-lettres en répondant au sujet : « Quel fut l'état de l'architecture chez les Égyptiens et ce que les Grecs paroissent

leur avoir emprunté ? » (dissertation publiée en 1803). Dès lors, l'Égypte n'est plus seulement une mode, mais participe d'un courant général d'idées. On ne sera donc pas surpris de constater sous la Révolution que, loin d'être assimilée à l'absolutisme de pharaon et condamnée en tant que telle, comme il sera fait des symboles de la royauté et de la féodalité, l'égyptomanie trouve un écho favorable : les révolutionnaires préfèrent suivre les préceptes des encyclopédistes et voir en elle l'expression d'une pureté idéale née de l'Antiquité. Elle est ainsi présente dans plusieurs fêtes populaires, notamment en 1793 sur les ruines de la Bastille, sous la forme d'une Isis transformée par Jacques Louis David en *Fontaine de la Régénération*.

On comprend mieux, ainsi, que la campagne militaire de Bonaparte en Égypte n'est pas le fruit du hasard. Outre la volonté de contrer l'Angleterre sur un terrain extérieur économiquement important, l'idée de conquérir un pays dont même Voltaire avait souligné l'importance était depuis longtemps envisagée. Mais personne n'aurait pu prévoir que cette confrontation militaire – accompagnée de quelque cent soixante savants spécialisés dans tous les domaines des sciences et des arts – aurait un impact aussi profond sur les arts. Cette appropriation des thèmes égyptiens a été en grande partie due à Dominique Vivant Denon, qui avait suivi Bonaparte en Égypte. Rentré avec lui dès 1799, il publie très vite son célèbre *Voyage dans la Basse et la Haute-Égypte pendant les campagnes du général Bonaparte* (1802), qui – traduit en plusieurs langues – va devenir un *best seller* européen et avoir la plus grande importance sur la mode du temps.

Enthousiasmé par l'art des pharaons, Denon commande à Jacob-Desmalter tout un mobilier à l'égyptienne pour son usage personnel, et à Martin-Guillaume Biennais un remarquable médaillier en forme de pylône conservé aujourd'hui au Metropolitan Museum of Art de New York. Devenu une sorte de ministre des Beaux-Arts, Denon va surtout imposer la récupération politique de cette expédition militaire qui s'était soldée par un cuisant échec, en imposant d'intégrer des thèmes égyptiens antiques dans l'art officiel du moment. Comme l'a joliment écrit Pierre Francastel : « le souci de flatter le nouveau maître explique assez l'attention donnée par les architectes et les décorateurs à rappeler les lauriers cueillis au pays des Pharaons ».

C'est également le début de la publication de la monumentale *Description de l'Égypte*, dont l'édition s'étalera de 1809 à 1829, et qui fournira aux artistes d'inépuisables sources d'inspiration. L'égyptomanie va dès lors se développer dans toute la production « officielle » (monument à Desaix place des Victoires, obélisque du Pont-Neuf, fontaines de la rue de Sèvres et du Châtelet, services égyptiens de la manufacture de Sèvres, etc.). Mais elle va également être très largement présente dans le mobilier (têtes à l'égyptienne en bronze ou en bois doré) et dans les objets d'art (pendules, candélabres, chenets, feux, vases, services à café, obélisques d'ameublement et objets divers). Trouvant ainsi sous l'Empire une place de choix, l'égyptomanie sera assimilée tout au long du XIX^e siècle au mythe de la conquête de l'Égypte et à celui – profondément ancré dans la population – de la légende napoléonienne.

Du côté anglais, où la campagne d'Égypte représente une victoire sur la France, la mode connaît également une importante poussée d'égyptomanie, confrontée au style Empire qui se répand rapidement à travers toute l'Europe et jusqu'en Russie. Thomas Hope, notamment, aménage dans sa maison de Duchess Street, à Londres, des pièces de styles différents, dont une entièrement à l'égyptienne. C'est d'ailleurs en Angleterre que l'égyptomanie commence à s'afficher d'une manière plus ostentatoire, tout d'abord à Londres avec l'Egyptian Hall (Peter Frederick Robinson, 1812), un immeuble de Piccadilly où Isis et Osiris occupent le centre d'une façade entièrement à l'égyptienne, qui servira longtemps de musée, de salle d'exposition puis de spectacle jusqu'à sa démolition en 1904. On a néanmoins une bonne idée de l'originalité de ce bâtiment grâce à ses copies toujours existantes en Angleterre à Devonport (John Foulston, 1823) et à Penzance (1835). Par son caractère à la fois étonnant, inhabituel et simple, le style égyptien est, dans ces trois occurrences, destiné à attirer le badaud ou le chaland : il s'agit bien là d'une utilisation publicitaire.

Le style égyptien se positionne également d'une manière plus commerciale, comme c'est le cas pour le pont suspendu de Clifton, à Bristol (Isambard Brunel, 1831), où l'utilisation d'un style qui défie les siècles est censé rassurer le public en se mêlant à une technologie moderne alors encore incertaine. Bien d'autres ponts suspendus à travers le monde suivent son exemple, et sont décorés à l'égyptienne, comme celui construit sur le canal de la Fontenka à Saint-Petersbourg ; mais ce dernier, malgré la protection magique que devait lui conférer son caractère égyptien, ne s'en

effondre pas moins en 1905 dans les eaux glacées. Les gares constituent un autre exemple d'une nouveauté technique inquiétante : plusieurs d'entre elles, surtout aux États-Unis, ont pour les mêmes raisons que les ponts suspendus été dessinées à l'égyptienne. Le domaine industriel n'est pas en reste et, par exemple une usine de filature de Leeds fort justement appelée « Temple Mills » (Joseph Bonomi Jr, 1842), s'inspire notamment du temple d'Edfou.

On se rend compte, à travers ces quelques exemples, combien l'égyptomanie s'est rapidement internationalisée dans la première moitié du XIX^e siècle, touchant des domaines architecturaux variés. À Paris, dans la même période, un immeuble de la place du Caire est conçu dans le style égyptien, et sa façade s'orne de trois énormes têtes hathoriques (par J.-G. Garraud, 1828). À Rome, une porte égyptienne (Propilei Egizi) est créée vers 1828 par Luigi Canina dans le parc de la villa Borghèse. À Varsovie, c'est le parc Laziencki qui est décoré d'un pseudo-temple égyptien d'après Denon (par Jacob Kubicki, 1820). À Tsarskoye Selo (Pushkin, non loin de Saint-Pétersbourg), une monumentale porte à l'égyptienne constitue l'une des entrées du parc (Adam Menelas et Vasily Demuth-Malinovsky, 1827).

C'est également l'époque où la relation de l'Égypte avec le monde de la mort est reprise à la fois par des tombes – nombreuses dans notre monde occidental entre 1820 et nos jours – et par des entrées de cimetière à l'égyptienne, notamment à Toulouse (Terre Cabade, par Urbain Vitry, 1840), et aux États-Unis à Mount Auburn, près de Boston, Massachusetts (Jacob Bigelow, 1831-1842), et à New Haven, Connecticut (Henry Austin, 1844). Pourtant, tous les goûts ne concordent pas, et l'Anglais Augustus Welby Pugin ridiculise les entrées de cimetière à l'égyptienne par un féroce dessin humoristique et un texte virulent : « L'un ne pense qu'à l'Alhambra, le second au Parthénon, un troisième aux fleurs de lotus et aux pyramides des bords du Nil ; ils n'arrivent qu'à fabriquer un carnaval d'architecture arraché à tous les siècles et à toutes les nations. » Cela n'empêche pas ce goût non seulement de perdurer, mais de croître et embellir, comme dans le sud de l'Italie où les tombes à l'égyptienne se multiplient et où l'on peut admirer à Alberobello l'entrée de cimetière la plus monumentale qui soit (Antonio Curri, 1882).

En ce milieu du XIX^e siècle, l'Égypte est maintenant considérée non seulement comme l'un des berceaux de notre civilisation, mais comme le pays de la sagesse et de la justice. Et son architecture, qui paraît à certains austère et rébarbative, semble idéale pour traduire ce caractère dans des édifices susceptibles de rassurer le bourgeois tout en effrayant le malfaiteur. C'est ainsi que l'on voit apparaître aux États-Unis des postes de police, prisons et tribunaux à l'égyptienne, comme la prison du New Jersey à Trenton (John Haviland, 1832), reprise par le même architecte à New York pour une autre prison à juste titre baptisée « The Tombs » (1835).

Le domaine didactique est également très friand d'égyptomanie, et les musées, les premiers, joignent aux pièces originales qu'ils exposent des décors évocateurs de leur lieu d'origine : le musée Charles-X au Louvre est ainsi décoré entre 1827 et 1835, suivi notamment du Musée grégorien égyptien au Vatican (1839). Les aménagements se font ensuite de plus en plus spectaculaires, jusqu'à faire penser à de véritables décors de théâtre (colonnes, peintures murales, corniches à gorge et ciels étoilés), comme au Neues Museum de Berlin (August Stüller d'après Karl Richard Lepsius, 1843-1855), ou au palais de la Crocetta à Florence (Schiaparelli, 1880). Des exemples similaires sont également visibles à Vienne (Kunsthistorisches Museum) et à Moscou (musée Pouchkine). L'Égypte étant également considérée comme l'un des berceaux du savoir, notamment dans le domaine médical, des écoles et universités en reprennent son style, comme par exemple au collège médical de Virginie à Richmond (Thomas Stewart, 1844) ; deux bâtiments d'inspiration similaire, un collège et un gymnase, sont construits en Afrique du Sud pendant la même période.

Une synagogue et des églises « à l'égyptienne »

Le moment est vraiment arrivé de montrer au grand public des exemples architecturaux dans leur pseudo-intégralité, dont le caractère didactique soit clairement affiché. C'est pendant longtemps le rôle des expositions internationales ou universelles, dont celle de Londres (1851) constitue un extraordinaire prototype. Enfermé à l'intérieur du gigantesque Crystal Palace après son transfert à Sydenham, l'Egyptian Court (Joseph Bonomi et Owen Jones, 1854) offre des reconstitutions qui, pour n'être pas vraiment scientifiques, n'en sont pas moins spectaculaires et très évocatrices : devant deux colosses assis dignes d'Abou-Simbel, une allée de

sphinx, des colonnades et des cours de temples donnent une bonne impression de l'énormité et de la complexité de l'art égyptien.

À partir de l'Exposition universelle de Paris en 1867, l'habitude est prise d'attribuer à chaque pays participant un espace où il puisse présenter un ou plusieurs pavillons représentatifs. Sur le Champ-de-Mars, le « Parc égyptien » regroupe un palais, un caravansérail et, surtout, un temple, avec son pylône et son allée de sphinx. L'égyptologue Auguste Mariette s'est chargé de la conception de cet ensemble, destiné à présenter une exposition des plus beaux objets prêtés par le musée de Boulaq. Les expositions suivantes, notamment à Vienne, Paris (1878, 1889 et 1900), et Chicago auront qui leur « rue du Caire », qui leur temple, qui leur « palais de l'Égypte », montrant autant les décors antiques que les savoir-faire modernes.

Les zoos, très vite, suivent le même exemple en proposant à leurs visiteurs des évocations tout aussi spectaculaires. Au zoo d'Anvers, le pavillon des éléphants (1855), toujours visible aujourd'hui grâce à plusieurs restaurations successives, est inspiré à la fois des temples de Philae et de l'Egyptian Court de Londres. L'architecte Charles Servais, très féru d'égyptologie, lui a donné la forme d'un temple orné de scènes d'une très riche polychromie, et est même allé jusqu'à faire dessiner sur la façade une dédicace en hiéroglyphes : « En l'année du dieu sauveur 1856, sous S. M. le roi, soleil et vie de la Belgique, fils du soleil, Léopold premier, fut faite cette maison pour réjouir Anvers et instruire ses habitants. » Au zoo de Berlin, le pavillon des autruches (Kayser et Grossheim, 1901), malheureusement disparu, était également décoré de scènes polychromes dont certaines liées à la chasse et à l'élevage des autruches en Égypte ancienne ; l'intérieur était décoré d'une reproduction du zodiaque de Dendérah et d'un diorama représentant les colosses de Memnon. Au zoo d'Hambourg, la maison des flamants, elle aussi disparue, présentait une forme et des décors fondés sur le même principe.

Les religions modernes, de leur côté, ne dédaignent pas d'utiliser ces formes architecturales pourtant intimement liées au polythéisme. Le premier exemple connu dans ce domaine remonte à 1822, année où William Strickland bâtit à Philadelphie une petite synagogue à l'égyptienne. Il continue dans cette voie dans les années qui suivent, rejoint notamment par James Dakin, Alexander Davis et Thomas Walter qui dessinent et construisent aux États-Unis des églises méthodistes et presbytériennes, des

synagogues et des loges maçonniques, toutes décorées de corniches à gorge, de tores et de disques ailés, sans que jamais l'ensemble soit totalement égyptisant. Cette mode, qui s'étend jusqu'en Australie et en Tasmanie, n'épargne pas l'Angleterre où, en 1863, une loge maçonnique de Boston (Lincolnshire) en forme de massif avec deux colonnes palmiformes reçoit comme le pavillon d'Anvers une dédicace hiéroglyphique fort bien écrite : « Dans la vingt-troisième année du règne de Sa Majesté la Royale Princesse Victoria, Dame très Gracieuse, ce bâtiment fut édifié. » En Écosse, Alexander Thomson, passionné de tout ce qui touche à l'Égypte ancienne, se fait une spécialité des églises à l'égyptienne, pour le décor desquelles il ne s'est jamais caché s'être beaucoup servi des ouvrages et œuvres de John Gardner Wilkinson, David Roberts, John Martin et Karl Friedrich Schinkel. Enfin, en Belgique, des temples maçonniques présentent une égyptomanie d'une richesse infinie : les loges *Les Amis du commerce et la Persévérance réunies* à Anvers, *Les Amis philanthropes* et *Les Vrais Amis de l'union et du progrès réunis* à Bruxelles, où le gigantisme le dispute à la polychromie, ont eu en leur temps la réputation d'être les plus beaux temples maçonniques du continent.

Il ne faudrait pas pour autant croire que l'égyptomanie est réservée à d'énormes constructions publiques : le domaine privé en est également très friand, surtout après l'ouverture du canal de Suez. En Écosse, l'architecte Alexander Thomson construit sa propre villa dans le style égyptien, non sans rappeler les valeurs qui, selon lui, imprègnent les thèmes architecturaux utilisés : les pyramides symbolisent la durabilité, les obélisques la justice et la vérité, le portique l'amitié et la bonté... En Espagne, Josep Vilaseca i Casanovas réalise à Barcelone, dans les années 1880, la maison de l'antiquaire Bruno Quadros, et à Lloret de Mar celle de l'industriel Augustin Pujol, aujourd'hui disparue, mais dont l'extérieur était entièrement égyptisant. Dans le nord de la France, deux peintres, Virginie Demont-Breton et Adrien Demont, se font construire à Wissant, entre 1888 et 1911, un manoir égyptien, « Le Typhonium » toujours visible aujourd'hui, qui constitue un témoin fort impressionnant de l'influence que l'architecture égyptienne continue d'exercer alors sur le milieu artistique : toute la famille des peintres, habillée à l'égyptienne, y est représentée sur un bas-relief...

Peinture, sculpture, cinéma cèdent à la tentation égyptophile

L'art pictural suit de près la mode égyptisante en proposant, outre les ruines animées de personnages si fréquentes à la fin du XVIII^e siècle, des scènes antiquisantes et même des essais d'évocation de la vie dans l'ancienne Égypte. Faire revivre le passé, le fixer sur la toile ou sur le papier en accord avec les critères psychologiques et culturels de son époque, transmettre sa propre vision de l'Antiquité, tels sont les buts poursuivis par les nombreux dessinateurs et peintres qui ont choisi de recréer l'Égypte ancienne. Les thèmes les plus souvent rencontrés à partir du XVII^e siècle sont Cléopâtre et les sujets bibliques, dont Moïse sauvé des eaux, mais encore le plus souvent traités d'une manière toute classique : les éléments de caractère égyptien ajoutés au décor et aux personnages n'apparaissent vraiment qu'à partir du milieu du XVIII^e siècle. Moreau le Jeune propose ainsi une *Procession en l'honneur de la déesse Isis* et les *Funérailles d'une reine d'Égypte* dans une nature tout à fait romaine, tandis que sa célèbre *Scène d'initiation chez les Égyptiens* est directement liée à la franc-maçonnerie et à *La Flûte enchantée* de Mozart qui vient d'être créée.

Ce n'est qu'au XIX^e siècle qu'apparaît une volonté de traiter de manière plus archéologique tant le décor que les personnages. Mais ce sont toujours les scènes bibliques qui, de toutes les sources d'inspiration, reviennent le plus régulièrement. Louis Gauffier compose son *Repos de la Sainte Famille* (1805) devant une porte monumentale couverte de hiéroglyphes, et John Martin propose deux versions différentes de *La Septième Plaie d'Égypte* (1823-1824) : dans un décor gigantesque fait de temples, de pylônes et d'obélisques, des personnages totalement classiques se débattent sous les éléments déchaînés. Son contemporain Benjamin Haydon est le premier qui va vraiment se passionner pour les découvertes archéologiques et l'égyptologie naissante : il compulse *La Description de l'Égypte* et l'ouvrage de Denon, rencontre Belzoni, ne manque pas d'aller voir le sarcophage de Séthi I^{er} exposé à Londres, et « tout ce qu'il y a d'égyptien au musée », comme il le rappelle dans son *Journal*. C'est à partir de toute la documentation rassemblée qu'il peint cinq tableaux à sujets biblico-égyptiens.

Ne manquait plus que le spectaculaire : c'est David Roberts qui va l'imposer en l'introduisant dans son *Départ des Israélites* (1829) qui inspirera Cecil B. DeMille un siècle plus tard pour les deux versions de ses *Dix Commandements*. Dans le même temps, des personnages commencent à

être mieux individualisés et à véritablement prendre vie, comme ceux du *Joseph expliquant les songes de Pharaon* (1845), pour lequel Adrien Guignet demande conseil à l'égyptologue Prisse d'Avennes. Mais l'interprétation des documents existants reste encore très en deçà de ce qu'elle pourrait être. Gustave Doré (illustrations de *La Bible*, 1866), sir Edward John Poynter (*Israel in Egypt*, 1867), Luc-Olivier Merson (*Le Repos en Égypte*, 1880), Edwin Long (*La Fuite en Égypte*, 1883 et *Moïse sauvé des eaux*, 1886) et Frederick Goodall (*Moïse sauvé des eaux*, 1885) améliorent petit à petit une vision qui n'a rien d'historique, mais qui gagne souvent en véracité archéologique. Le tableau de Poynter, notamment, dénote un sens de la composition et un souffle épique qui ne manqueront pas d'inspirer également Cecil B. DeMille. Quant à Luc-Olivier Merson, il montre la Vierge dans les bras d'un sphinx protecteur plus égyptisant que véritablement égyptien, et qui sera pourtant souvent reproduit par la suite, tant par le cinéma que par la publicité.

Sir Lawrence Alma-Tadema n'a guère de mal à surclasser tous ses contemporains. Cinq des vingt-six toiles à l'égyptienne de celui que l'on peut considérer comme le plus grand des peintres égyptisants sont d'inspiration biblique. Il consulte collections publiques et égyptologues : son *Moïse sauvé des eaux* (1904) est notamment tout à fait étonnant ; peint après le voyage qu'il fit en Égypte en 1902, ce tableau est certainement le plus impressionnant et le plus achevé de tous par la profusion des détails archéologiques et leur exactitude portés ici au paroxysme. La mise en scène, qui recrée un art de vivre réputé, nimbé de lumière et de couleurs, frappe au plus haut point avant même le sujet, pourtant traité pour une fois d'une manière très originale, puisqu'il s'agit d'un cortège portant le berceau vers le palais en lieu et place du traditionnel moment de la découverte du couffin flottant sur les eaux du Nil.

Les tableaux non bibliques regroupent les scènes historiques et les scènes de genre. *Cléopâtre* reste un sujet de prédilection, qu'il s'agisse de sa mort de plus en plus traitée à l'égyptienne des dizaines et dizaines de fois (par Henri Blaise François Dejussieu, Jean-André Rixens, Reginald Arthur et bien d'autres...) que de compositions plus originales (Georges Rochegrosse, *Vieille Égypte*, ou *Cléopâtre et ses suivantes*, v. 1890, ou Alexandre Cabanel, *Cléopâtre essayant des poisons sur des condamnés à mort*, 1887 : confortablement installée, éventée par une servante, Cléopâtre assiste, impassible, à l'agonie des suppliciés et au transport de leurs

cadavres...). Et elle aide à faire monter vers ses appartements *Antoine mourant* (Eugène Hillemaier, v. 1863) dans une scène spectaculaire et très cinématographique reprise par Joseph L. Mankiewicz dans son film *Cléopâtre*.

Quant aux autres sujets, ils sont fort variés : *Une veuve égyptienne* par sir Lawrence Alma-Tadema (1872) ; *The Gods and Their Makers* (1878), *Peines d'amour perdues* (1885), *Alethe, prêtresse d'Isis* (1888) par Edwin Long ; *Les Porteurs de mauvaises nouvelles* (1872) et le triptyque *Ramsès dans son harem* (1885), tous deux inspirés d'épisodes du *Roman de la momie* de Théophile Gautier, par Jules Jean Antoine Lecomte du Noüy ; *Procession du taureau sacré Apis* (Salon de 1879), repris sous des titres différents (*Procession en l'honneur d'Isis*, 1902 et 1903) par Frederick Bridgman, en constituent quelques-uns des exemples les plus notables.

Mais déjà, à la fin du siècle, l'évolution de la peinture touche aussi l'égyptomanie, entre Adolphe Cossard, qui peint le portrait d'une *Cléopâtre* art nouveau (1899), et Paul Gauguin qui, dans *Te Matete (Le Marché)*, transpose des femmes tahitiennes dans l'univers de l'Égypte ancienne en les représentant devisant sur un banc, épaules de face et tête de profil, d'après la peinture d'une tombe thébaine exposée au British Museum, dont il avait une reproduction.

Quant à la sculpture, elle suit de près les mêmes modes : un monde sépare la petite *Égyptienne* de Clodion (v. 1775), l'*Isis* d'Antoine Guillaume Grandjacquet pour la villa Borghèse (1779-1781) de la *Cléopâtre* de Demetre H. Chiparus (v. 1925). Après la période Empire où le thème de l'Antinoüs connaît une diffusion européenne et jusqu'en Russie, des thèmes plus diversifiés apparaissent. Cléopâtre reste bien sûr dans ce domaine également un sujet inspirant nombre d'artistes : Clodion en 1780 mais, surtout après 1858, l'Américain William Wetmore Story qui en crée trois représentations différentes reproduites en de nombreux exemplaires. Entre 1860 et 1890, Auguste Clésinger, James Henry Haseltine, Henry Weekes et Isaac Broome signent coup sur coup de nouvelles représentations de la reine d'Égypte, toujours nimbée d'une certaine convention égyptisante. Il est intéressant de noter les mélanges de styles souvent visibles comme sur le buste de Cléopâtre par Antonio Bortone (v. 1880), dont la tête est couverte d'une coiffure vautour d'où émergent des cheveux nattés d'une manière très Second Empire.

Sous le Second Empire, des fontes décoratives du Val d'Osne et de Tusey produisent des Nubiens et Nubiennes qui envahissent parcs et jardins d'hiver, tandis que des bronzes trouvent dans les harpistes égyptiennes des sujets déclinés à l'infini par Charles Henri Joseph Cordier (1874), Arthur Strasser (1880), Marie Alexandre Lucien Coudray (1893), J.-M. Casse (1900) et bien d'autres. Gaston Leroux se spécialise dans des bohémiennes assises sur des ruines égyptiennes, tandis qu'Émile Louis Picault se fait, à la fin du siècle, une spécialité de représentations de pharaons, reines et prêtres préfigurant les grands personnages du cinématographe naissant.

Après un XIX^e siècle d'une immense richesse dans le domaine égyptisant, il ne faudrait pas croire que ce goût faiblisse : le début du XX^e siècle ne marque pas le déclin de l'égyptomanie, loin s'en faut, et la découverte de la tombe de Toutankhamon (1922) ne fait que relancer une fois de plus un phénomène déjà bien intégré dans la mémoire collective occidentale, et qui trouve sans cesse, tout au long du siècle, de nouveaux supports de développement (le cinéma, les salles de cinéma – dont le Louxor à Paris et nombre de salles en Angleterre et aux États-Unis –, les bijoux art-déco, la publicité, la bande dessinée, la musique pop...).

Le Secret des Pyramides, La Malédiction de Toutankhamon, Les Maléfices de la momie, l'inconscient collectif de plus en plus mondialisé de nos contemporains continue de se repaître de ce monde imaginaire généré aux siècles passés : l'aura mystérieuse et fantastique transmise par cette civilisation millénaire n'a jamais cessé de fasciner ni de faire rêver, et l'égyptomanie a bien réussi à en exprimer le charme et l'envoûtement. Parfois maladroite, souvent amusante, l'égyptomanie n'en a pas moins fait naître d'authentiques chefs-d'œuvre, dont certains sont devenus, à leur tour, des références et des sources d'inspiration. Car tel n'est pas le moindre des paradoxes de l'égyptomanie : se nourrir d'elle-même...

LE VOYAGE EN ORIENT

L'ÉGYPTE NERVALIENNE

Sarga Moussa

Si l'Orient – réel et imaginaire – est étroitement associé à Nerval, l'Égypte joue un rôle particulier dans la vie et dans l'œuvre de ce dernier. C'est avec le *Voyage en Orient* (1851), qui est au fond le premier grand texte littéraire de Nerval (mais il en avait publié des extraits en revue dès 1844, et il avait par ailleurs déjà effectué des traductions de l'allemand, rédigé des pièces de théâtre ainsi que de nombreux articles de journaux), que l'Égypte nervalienne entre véritablement en scène, en particulier avec « Les Femmes du Caire ». D'emblée, l'Égypte est double : celle du Caire contemporain – c'est celle que privilégie Nerval, qui parcourt la capitale égyptienne entre janvier et avril 1843 – et celle du temps des pharaons – c'est l'épisode des pyramides, avec le récit des épreuves de l'initié.

La capitale égyptienne constitue la première étape, si ce n'est le centre symbolique, du périple nervalien, dont on a remarqué depuis longtemps que Jérusalem en est absente, ce qui produit un effet de décentrement par rapport aux pèlerinages de Chateaubriand et de Lamartine, pour lesquels la Terre sainte était une étape incontournable, voire l'objet principal du voyage. Avant Beyrouth et Constantinople, Le Caire représente, pour Nerval, la découverte du monde ottoman – un monde en pleine mutation, et dont les signes sont souvent troublés pour les voyageurs du milieu du XIX^e siècle. En effet, le vice-roi Méhémet-Ali, pacha francophile et

admirateur de Bonaparte, avait mis dès les années 1820 son pays sur la voie des réformes à l'européenne, comme le faisaient à la même époque les sultans à Constantinople. Modernisation de l'armée et de la marine, mais aussi des infrastructures (routes, barrages...), des institutions (hôpitaux, écoles...), du costume officiel (redingote et tarbouche), etc. C'est donc une Égypte partiellement européanisée que visite Nerval, d'où quelques déceptions pour celui qui, ayant participé avec Gautier et quelques autres au mouvement des Jeunes-France, cherche précisément à mettre à distance le monde bourgeois de la France louis-philipparde. Pourtant, cette Égypte est encore suffisamment « exotique » pour représenter un objet de séduction. À cet égard, le goût nervalien pour la « couleur locale » va bien au-delà d'une mode romantique : admirer les différents costumes qui continuent de différencier les groupes ethnico-religieux à l'intérieur de l'Empire ottoman, c'est implicitement condamner la grisaille du complet-veston triomphant dans la France contemporaine. C'est, du même coup, prendre distance face à un pseudo-égalitarisme qui est en réalité un nivellement esthétique, mais aussi idéologique et moral (foi aveugle dans les valeurs du « progrès » et de la « civilisation »). Partir pour l'Orient, pour Nerval, c'est non pas cautionner l'impérialisme (par ailleurs bien réel, avec la conquête de l'Algérie) de la France en Méditerranée, mais au contraire, le plus souvent, tenter de déstabiliser un discours eurocentrique dominant.

Une attitude antitouristique

Nerval ne voit rien de la Haute-Égypte. La traditionnelle remontée du Nil, jusqu'à la deuxième cataracte (trajet qu'effectuent quelques années plus tard Flaubert et Du Camp) est donc absente du *Voyage en Orient* – ce qui ne veut pas dire que l'Égypte pharaonique n'intéresse pas Nerval : on sait qu'il avait envisagé ce trajet. L'Égypte ottomane étant constituée d'une mosaïque de populations, les *dhimmi* (les « protégés », dans le cadre d'une société majoritairement musulmane) apparaissent également dans « Les Femmes du Caire » : Coptes, juifs, grecs, italiens, arméniens, etc., lesquels jouent souvent un rôle d'intermédiaire culturel pour les Européens. Mais c'est le monde arabe qui frappe le voyageur mettant le pied sur le sol égyptien. Une noce aux flambeaux l'entraîne dans le « labyrinthe des rues et des impasses » (*Voyage en Orient*, p. 264) où il est tout prêt à se perdre. Nerval, en effet, est un adepte des voyages en zigzag, comme son ami Gautier.

Refusant les itinéraires tout tracés, il préfère les chemins de traverse. D'où un rythme relativement lent (Nerval reste quatre mois au Caire, contre une semaine pour Chateaubriand en 1807). Du coup, c'est toute une manière de séjourner en Égypte qui change, puisqu'il refuse d'être assimilé aux *touristes* (le mot, d'origine anglaise, commence à faire son apparition en langue française, avec un sens parfois péjoratif). Voici comment il décrit son premier hébergement :

On peut compléter le tableau du séjour à l'hôtel français en se représentant un piano au premier étage et un billard au rez-de-chaussée, et se dire qu'autant vaudrait n'être point parti de Marseille. J'aime mieux, pour moi, essayer de la vie orientale tout à fait (t. II, p. 272).

« Essayer de la vie orientale tout à fait » : outre son attitude antitouristique, on remarque d'emblée, chez Nerval, une volonté de se distinguer de ses prédécesseurs. Cela passe par une transformation extérieure de sa personne (revêtir un costume oriental, se faire raser chez un barbier), mais aussi par un changement plus en profondeur du mode de vie (s'installer dans le quartier copte, acheter une esclave). Ici, il faut distinguer « Nerval » du narrateur, c'est-à-dire du voyageur qui dit « je » dans le *Voyage en Orient*. On sait en effet que c'est non pas Nerval, mais son compagnon de voyage, Joseph de Fonfride, qui acheta une esclave au Caire. L'épisode de Zeynab, dans « Les Femmes du Caire », est donc partiellement fictif. Il trahit une manière, pour le narrateur, de *construire* un portrait de soi-même comme héros de son propre récit – un héros auquel il arrive toutes sortes de mésaventures. Car la vie avec Zeynab, esclave musulmane d'origine javanaise, n'a rien de facile, comme le constate son maître. Problèmes de communication qu'il tente de résoudre à travers différents intermédiaires, à commencer par son *drogman*, le guide-interprète, mais aussi « malentendus » culturels puisque Zeynab, voulant être traitée comme une *dame*, refuse de faire les travaux du ménage.

Toutefois, le désir d'intégration dans la société orientale manifesté par le narrateur atteint rapidement ses limites. Au fond, le rêve nervalien de passer « de l'autre côté du miroir » est aussi bien un apprentissage de la non-maîtrise, pourrait-on dire. Alors que « Les Femmes du Caire » s'ouvraient sur la promesse d'une Égypte féminisée, voire érotisée par le leitmotiv du *dévoilement* (« La ville elle-même, comme ses habitantes, ne dévoile que peu à peu ses retraites les plus ombragées, ses intérieurs les plus charmants », p. 262), le narrateur fait peu à peu l'expérience de la

désillusion. Se mettant lui-même en scène comme une sorte de Don Juan malheureux, il raconte ainsi, de manière auto-ironique, la façon dont il poursuit dans les bazars deux « Orientales » qui s'avèrent finalement... des Françaises, sœur et femme d'un « Turc » qui est en réalité un Français (p. 288-289) !

Mais la désillusion amoureuse est aussi source d'un savoir nouveau. Jouant sur les attentes de ses lecteurs, qu'il sait friands d'exotisme, le narrateur du *Voyage en Orient* se fait un plaisir de mettre en cause un certain nombre de clichés « orientalistes » (Edward Said), notamment celui sur la prétendue débauche qui régnerait dans les harems. Une visite d'un palais d'été de Méhémet-Ali donne lieu à un dialogue instructif entre le narrateur et son introducteur, le cheikh Abou-Khaled, un poète appartenant à une « génération d'Arabes philosophes, *voltairiens* même pour ainsi dire, toute particulière à l'Égypte » (*Voyage en Orient*, p. 361, souligné par Nerval), et qui s'attache à démythifier l'imaginaire occidental du harem :

— Je comprends alors, dis-je, que le mari ne tienne pas absolument à passer la nuit dans une chambre remplie de femmes habillées, et qu'il aime autant dormir dans la sienne ; mais s'il emmène avec lui deux ou trois de ces dames...

— Deux ou trois ! s'écria le cheikh avec indignation ; quels chiens croyez-vous que seraient ceux qui agiraient ainsi ? Dieu vivant ! est-il une seule femme, même infidèle, qui consentirait à partager avec une autre l'honneur de dormir près de son mari ? Est-ce ainsi que l'on fait en Europe ?

— En Europe ! répondis-je ; non, certainement ; mais les chrétiens n'ont qu'une femme, et ils supposent que les Turcs, en ayant plusieurs, vivent avec elles comme avec une seule.

— S'il y avait, me dit le cheikh, des musulmans assez dépravés pour agir comme le supposent les chrétiens, leurs épouses légitimes demanderaient aussitôt le divorce, et les esclaves elles-mêmes auraient le droit de les quitter.

— Voyez, dis-je au consul, quelle est encore l'erreur de l'Europe touchant les coutumes de ces peuples. La vie des Turcs est pour nous l'idéal de la puissance et du plaisir, et je vois qu'ils ne sont pas seulement maîtres chez eux (p. 369).

Rêvé d'abord comme « la ville des *Mille et Une Nuits* » (p. 262), Le Caire s'avère finalement plus proche de l'Europe chrétienne qu'il n'y paraît, malgré l'existence de la polygamie qui fait fantasmer nombre d'écrivains et de peintres orientalistes sur un Orient où la sexualité masculine serait démultipliée à plaisir. Le voyageur nervalien, lui, a beau jeu de critiquer cette imagerie en se plaçant dans la position de celui qui, étant sur place, *témoigne* de ce qu'il a vu et entendu, même si, comme on sait, Nerval est un lecteur boulimique qui fait intervenir, explicitement ou implicitement, nombre de voyageurs antérieurs. Parmi eux, et sur la

question des Orientales en particulier, on peut citer l'orientaliste anglais Edward W. Lane, traducteur du Coran et des *Mille et Une Nuits*, mais aussi auteur des *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836), dont les pages sur la vie des Égyptiennes doivent elles-mêmes beaucoup à sa sœur, Sophia Poole. Celle-ci, dans *The Englishwoman in Egypt* (1844-1845), porte un regard « desexualisé » sur le harem, qu'elle examine de manière quasiment sociologique, comme une institution avec sa hiérarchie, ses règles et ses rituels. On comprend mieux, dès lors, pourquoi le narrateur du *Voyage en Orient* peut écrire, manifestement sans ironie aucune, que « le harem est une sorte de couvent » (p. 372). Ce qui ne l'empêche pas d'affirmer que, pour les femmes de naissance libre, elles ont « la liberté de sortir et de faire des visites » (*ibid.*) : c'est là une façon renouvelée d'ébranler des certitudes masculines et occidentales, en quoi Nerval pouvait d'ailleurs s'appuyer sur les *Lettres* (parues de manière posthume et traduites en français dès 1763) de lady Montagu, qu'il évoque à la toute fin de son propre récit de voyage, et qui avaient procuré la première description de l'intérieur des harems de la haute société turque, au début du XVIII^e siècle, par une Occidentale.

Isis et ses avatars

Le thème de la femme orientale réapparaît dans un épisode fictionnel du *Voyage en Orient*, celui des pyramides. Passage obligé de tous les récits de voyage en Égypte, la visite du site de Gizeh donne lieu, au XIX^e siècle, à l'ascension de Kheops, du haut de laquelle un panorama immense s'offre au voyageur, dont la vue peut porter, au-delà du Nil et du désert, jusqu'à la citadelle du Caire. Mais ce n'est pas cela qui intéresse Nerval. En effet, il prend prétexte de cet épisode pour mettre en scène une rencontre avec un officier prussien s'apprêtant à rejoindre l'expédition scientifique de l'égyptologue Lepsius. L'officier, après avoir parcouru avec le narrateur une galerie à l'intérieur de la pyramide, expose à ce dernier l'usage de cette galerie, qui servait, selon lui, à faire subir les épreuves de l'initiation au néophyte ; le but consistait à parvenir jusqu'à la statue d'Isis, dans un temple situé aux portes de Memphis :

L'aspiration du néophyte vers la divinité, aidée des lectures, des instructions et du jeûne, l'amenait à un tel degré d'enthousiasme qu'il était digne enfin de voir tomber devant lui les voiles sacrés de la déesse. Là, son étonnement était au comble en voyant s'animer

cette froide statue dont les traits avaient pris tout à coup la ressemblance de la femme qu'il aimait le plus ou de l'idéal qu'il s'était formé de la beauté la plus parfaite (p. 392).

Sous prétexte de rédiger un intermède divertissant en plongeant le lecteur dans la mythologie antique (relue en l'occurrence par la tradition maçonnique), Nerval opère une variation sur l'un des *leitmotive* du *Voyage en Orient*, celui de la quête de l'idéal féminin, symbolisé ici par Isis, la déesse voilée, toujours attirante et toujours évanescence, comme le sont précisément les différentes femmes auxquelles s'attache le narrateur, des virevoltantes Viennoises à Saléma, la fille du cheikh druse qu'il envisagera d'épouser, en passant par « Les Femmes du Caire ». Zeynab, dans ce contexte, apparaît comme la forme dévaluée et parodique de l'idéal amoureux – un idéal qui, à l'instar de Gautier, trouve bien souvent sa source dans des tableaux. Ainsi, lorsque le narrateur du *Voyage en Orient* examine les esclaves que le marchand Abd el-Kérîm lui propose, au Caire, il pousse un « cri d'enthousiasme » en s'arrêtant devant celle qui deviendra pendant quelque temps sa compagne : « Je venais de reconnaître l'œil en amande, la paupière oblique des Javanaises, dont j'ai vu des peintures en Hollande » (p. 341). Las ! Malgré ce premier coup de foudre, la vie en commun s'avérera plus difficile que prévu. Fausse Isis, mais vraie femme de caractère refusant d'être une servante, Zeynab traitera son maître de « Pharaôn ! », c'est-à-dire d'« être impie et tyrannique » (p. 382) : il ne restera plus audit « Pharaon » qu'à libérer son esclave ou, plus exactement, à s'en débarrasser en la confiant à la directrice d'une école de jeunes filles à Beyrouth...

Le thème isiaque, dans l'œuvre nervalienne, dépasse largement le *Voyage en Orient*. On le trouve par exemple dans une nouvelle des *Filles du feu*, intitulée précisément « Isis » (publiée initialement en 1845, avant d'être reprise dans *Les Filles du feu* en 1854), qui raconte le voyage du narrateur à Pompéi, prétexte à une « tentative palingénésique » (t. III, p. 258) consistant à retracer, ou plus exactement à imaginer, à partir d'un temple romain dédié à la déesse égyptienne, les fêtes qui étaient consacrées à ses vertus fertilisatrices. Mais la « résurrection » des croyances anciennes à laquelle se livre le narrateur est aussi une plongée dans sa propre mémoire, comme il le reconnaît lui-même : « Peut-être ai-je dû au souvenir éclatant d'Alexandrie, de Thèbes et des pyramides, l'impression presque religieuse que me causa une seconde fois la vue du temple d'Isis à Pompéi » (p. 262-263).

Passionné par les syncrétismes religieux, Nerval voit en Isis un exemple remarquable de la survivance, à travers les siècles, des mêmes croyances sous des noms différents :

Cette éternelle Nature, que Lucrèce, le matérialiste, invoquait lui-même sous le nom de Vénus céleste, a été préférablement nommée Cybèle par Julien, Uranie ou Cérès par Plotin, Proculus et Porphyre ; Apulée, lui donnant tous ces noms, l'appelle plus volontiers Isis ; c'est le nom qui, pour lui, résume tous les autres ; c'est l'identité primitive de cette reine du ciel, aux attributs divers, au masque changeant ! (p. 265).

Par ailleurs, l'Égypte nervalienne apparaît non seulement comme la source du paganisme gréco-latin, mais aussi comme le lieu d'où viennent « les premiers fondements de la foi chrétienne » :

Orphée et Moïse, initiés tous deux aux mystères isiaques, ont simplement annoncé à des races diverses des vérités sublimes – que la différence des mœurs, des langages et l'espace des temps a ensuite peu à peu altérées ou transformées entièrement (p. 267).

Autant dire que l'interprétation nervalienne du catholicisme, malgré les dénégations du narrateur, est assez hétérodoxe, puisque la Vierge ne serait, dans cette perspective, qu'un avatar d'Isis tenant à la main un enfant ou une croix (*ibid.*)... Tout aussi hétérodoxe est l'utilisation que fait Nerval de la mythologie égyptienne dans « Horus » (*Les Chimères*), où Isis apparaît comme l'époux de Kneph, l'ancêtre des dieux égyptiens (p. 319). Quoiqu'il en soit, la déesse égyptienne constitue le plus souvent, pour Nerval, une figure salvatrice, ou, si l'on préfère, un mythe personnel lui permettant de donner forme et sens à sa propre souffrance, alors qu'il était de plus en plus sujet à des crises de folie. On retrouve d'ailleurs Isis dans la seconde partie d'*Aurélia*, au moment, précisément, où Nerval fait allusion à son internement dans la clinique du docteur Blanche :

Un de mes amis était revenu pour me chercher. Je sortis alors du parterre, et, pendant que je lui parlais, on me jeta sur les épaules une camisole de force, puis on me fit monter dans un fiacre et je fus conduit à une maison de santé située hors de Paris. Je compris, en me voyant parmi les aliénés, que tout n'avait été pour moi qu'illusions jusque-là. Toutefois les promesses que j'attribuais à la déesse Isis me semblaient se réaliser par une série d'épreuves que j'étais destiné à subir. Je les acceptai donc avec résignation (p. 175-176).

Au-delà du thème isiaque, on trouve dans *Aurélia* d'autres références au voyage en Égypte effectué par Nerval. Le narrateur dit ainsi avoir conservé un coffret dans lequel il a placé, entre autres objets, « une rose cueillie dans les jardins de Schoubrah » (p. 161-162). Ce coffret, qualifié de

« reliquaire » (p. 161), sanctifie du même coup l'Orient nervalien, et en particulier l'Égypte bien-aimée, celle qui permet, d'emblée, une plongée dans le palimpseste des cultures et des religions, de l'époque pharaonique à l'ère ottomane, en passant par les périodes copte et arabe.

Mais ce qui frappe surtout, chez Nerval, c'est le brouillage des frontières entre le rêve et la réalité. En effet, si le texte de fiction renvoie clairement à l'expérience égyptienne de Nerval, le récit de voyage, lui, n'hésite pas à entraîner le lecteur dans un « conte » comme l'histoire de l'initié dans la pyramide. Ces interférences logiques et narratives, qui montrent la façon dont Nerval tente de triompher de sa propre instabilité intérieure par l'écriture elle-même, ne doivent pas conduire à abolir toute distinction entre le réel et l'imaginaire, comme si le *Voyage en Orient* n'avait finalement pas eu besoin du voyage en Orient pour exister. Tout au contraire, c'est bien le déplacement du voyageur qui conduit à la rédaction du *Voyage*, fût-ce pour dire l'écart, la perte, l'absence. Nerval a d'ailleurs opposé, dans une célèbre lettre ouverte à Gautier, rédigée à la fin de son périple méditerranéen, l'Orient rêvé (celui de l'« idéal », auquel songeait son ami qui ne connaissait pas encore l'Égypte et qui travaillait, en 1843, au livret de *La Péri*), à l'Orient réel, celui, notamment, de la capitale égyptienne, dont les « rues étroites et poudreuses », comme « la foule en haillons » (*Voyage en Orient*, p. 262), sont bien loin de l'image littéraire véhiculée par les *Mille et Une Nuits* :

Moi, j'ai déjà perdu, royaume à royaume et province à province, la plus belle moitié de l'univers, et bientôt je ne vais plus savoir où réfugier mes rêves ; mais c'est l'Égypte que je regrette le plus d'avoir chassé de mon imagination, pour la loger tristement dans mes souvenirs (*Journal de Constantinople*, 6 septembre 1843).

Reste que le voyage est ce qui a permis de dire la déception, elle-même constitutive de la mélancolie nervalienne. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que « Les Femmes du Caire » renvoient tout à la fois au monde ottoman contemporain et à la mythologie pharaoniques. L'Égypte, réelle et imaginaire, est bien, pour Nerval, une sorte d'Orient de l'Orient.

FLAUBERT ET DU CAMP ORIENTALISTES

Sarga Moussa

La vie quotidienne

Après une traversée de la Méditerranée d'une semaine, sur un bateau à vapeur, Du Camp et Flaubert arrivent à Alexandrie le 15 novembre 1849. Cette ville portuaire a beau être caractérisée par un certain cosmopolitisme, c'est bien à ce moment-là que les voyageurs européens mettent le pied sur le sol oriental. Volney avait donné, dans son *Voyage en Syrie et en Égypte* (1787), une description célèbre d'Alexandrie, vue à travers le prisme du « despotisme oriental ». Il croyait découvrir « un peuple maigre et noirâtre », dont toute l'apparence s'opposait à celle des Occidentaux ; les femmes voilées y étaient comparées à des « fantômes ambulants » ; au fond, c'était un véritable choc culturel que vivait le jeune idéologue, qui se sentait agressé par une langue aux « sons barbares », par des habits « d'une forme bizarre » et par des visages barbus « brûlés par le soleil » (p. 16-17). Tous les voyageurs du XIX^e siècle se souviendront de ces pages, fût-ce pour les mettre à distance. C'est ce que fait Du Camp dans *Le Nil* (1854), le récit de ce voyage en Égypte, où il n'hésite pas à écrire, à propos de son arrivée à Alexandrie : « C'était bien un pays musulman que je retrouvais ; c'est bien cet Orient qui est pour moi ma seule véritable patrie » (p. 3). Du Camp *retrouve* non pas l'Égypte, mais l'Empire ottoman, puisqu'il avait déjà visité une partie de l'Asie Mineure et Constantinople en 1844. L'auteur du *Nil* se présente ainsi comme un voyageur non seulement expérimenté, mais encore « orientalisé » : contrairement à Volney, qui accusait l'islam de

générer un « fatalisme » peu propice au progrès, Du Camp n'éprouve aucune animosité à l'égard de cette religion, qui évoque plutôt, pour lui, le monde des *Mille et Une Nuits*. Il décrit ainsi une procession nocturne, en l'honneur de la circoncision du fils d'un cheikh alexandrin – atmosphère de fête qui ne peut manquer de faire penser, pour le lecteur contemporain, au *Voyage en Orient* (1851) de Nerval :

Des hommes allaient en avant, portant de longues perches garnies à leur sommet de guirlandes de clinquant et de fleurs en papier ; ils étaient suivis par des ulémas qui chantaient des versets du Koran ; à côté d'eux, sur deux rangs, s'avançaient des enfants armés de petites lanternes ; les musiciens d'un régiment égyptien venaient ensuite sur trois rangs, poussant dans l'air les rauques accents des trombones et des trompettes ; une foule compacte les entourait au milieu de laquelle marchaient des jeunes gens soutenant des *machalla* allumés. Des porteurs d'eau, chargé d'une outre énorme, les escortaient de près et éteignaient vite, dans la crainte des incendies, les charbons enflammés qui tombaient de ces brasiers. Des musiciens fermaient la marche. Tout ce bruit passa devant moi, s'éloigna, s'affaiblit et s'évanouit (*Un voyageur en Égypte vers 1850. « Le Nil », p. 75*).

L'Égypte réelle reste ainsi marquée par une forte dimension imaginaire, à la fois onirique et livresque, à laquelle même un voyageur « sérieux » comme Du Camp (qui a une mission photographique de la part de l'Académie des inscriptions) n'échappe pas totalement.

Pour Flaubert, comme il l'écrit à sa mère, dans une lettre du 2 décembre 1849, « c'est au Caire que commence l'Orient » (*Correspondance*, p. 545). La séduction est immédiate, enthousiaste – mais très particulière. Pour lui, la capitale égyptienne apparaît comme une sorte de théâtre, qui renvoie implicitement à la comédie de mœurs : « Il y a un élément nouveau, que je ne m'attendais pas à voir et qui est immense ici, c'est le grotesque. Tout le vieux comique de l'esclave rossé, du vendeur de femmes bourru, du marchand filou, est ici très jeune, très vrai, charmant. Dans les rues, dans les maisons, à propos de tout, de droite et de gauche, on y distribue des coups de bâton avec une prodigalité réjouissante » (à Louis Bouilhet, 1^{er} décembre 1849, *Correspondance*, p. 538). Cette forme de violence quotidienne, que certains voyageurs contemporains, comme la comtesse de Gasparin, mettent en relation avec le « despotisme » du pacha (l'Égypte étant toujours une province ottomane au milieu du XIX^e siècle, malgré les velléités indépendantistes de Méhémet-Ali et de ses descendants), Flaubert, lui, l'interprète tout différemment. Il voit au fond, dans les ruelles populeuses du Caire, une sorte de résurgence, sur le sol oriental, d'un monde qui, en Europe, est purement littéraire. Dans la même lettre à son

ami Bouilhet, il prétend ne pas vouloir écrire une *relation* de son voyage. De fait, il adopte une attitude ambiguë, consistant à prendre des notes, qu'il recopiera d'ailleurs soigneusement une fois de retour à Croisset, mais qu'il se refusera à publier. Du coup, c'est aussi dans sa correspondance qu'il faut chercher le récit de ce voyage en Orient – récit fragmentaire, écrit de manière très libre, et dans lequel l'Égypte joue un rôle fondamental puisque, à travers elle, Flaubert découvre un monde tant rêvé depuis sa jeunesse¹. Le Caire lui apparaît en outre comme une ville où l'on peut expérimenter assez librement une sexualité active. En ce sens, la capitale égyptienne n'est nullement l'inverse de Paris (Flaubert, comme Du Camp, en fréquentait les bordels), mais plutôt son expression radicalisée, une sorte de joyeuse libération de tous les interdits liés au corps. Les notes de voyage en font foi : après une visite rituelle au consul de France, ce sont les petits « saltimbanques » de la place Roumélié qui attirent Flaubert, et qui, dans une atmosphère carnavalesque, font assaut de grossièreté : « Le gamin petit, laid, carré, à ne savoir si c'était un enfant ou un nain, était très comique. Il nous abordait dans la foule : “Si vous me donnez cinq paras je vous apporterai ma mère à baiser” ; ou encore : “Je vous souhaite toutes sortes de prospérités, surtout d'avoir un très long vit” » (*Voyage en Orient*, p. 85). Cette thématique sexuelle est incontestablement très présente, aussi bien dans les notes de voyage que dans la correspondance de Flaubert. Mais elle n'a pas toujours la même signification, contrairement à ce que l'on pourrait croire. À Louis Bouilhet, son ami intime, il rapporte ainsi une « baisade » où il a « peu joui, du reste, ayant la tête par trop excitée » (1^{er} décembre 1849, *Correspondance*, p. 541). La jouissance est d'abord esthétique, celle d'un pays où l'« on s'entend en contrastes, des choses splendides reluisent dans la poussière », comme l'écrit Flaubert dans la même lettre.

L'un des épisodes égyptiens les plus célèbres du voyage de Du Camp et de Flaubert est celui de Kuchiuk-Hanem, une « almée » (danseuse, devenue prostituée) rencontrée à Esna, en Haute-Égypte. L'auteur du *Nil* évoque ainsi la « danse de l'abeille », véritable strip-tease dont il livre prudemment un compte rendu critique passablement démythifiant, étant donné la réputation d'orientaliste qu'il essaie de se construire :

Koutchouk-Hanem s'agitait et ôtait ses vêtements l'un après l'autre ; lorsque le dernier fut enlevé, elle fit deux ou trois gambades insignifiantes et se précipita ensuite vers les larges pantalons où elle entra et resta cachée jusqu'au cou, comme dans un sac, pendant quelques minutes (*Un voyageur en Égypte vers 1850*, p. 132).

Mais ce que Du Camp ne peut pas écrire dans un récit publié, Flaubert peut le dire très librement dans des notes non destinées à être diffusées au-delà d'un cercle d'amis proches. Le fait qu'il décrive parfois cette courtisane avec une précision d'un réalisme hallucinant (il va jusqu'à déceler chez elle « une incisive d'en haut, côté droit, qui commence à se gâter » [*Voyage en Orient*, p. 133]) n'empêche pas une esthétisation du spectacle qu'elle procure (« J'ai vu cette danse sur des vieux vases grecs » [*id.*]), et même une certaine mythification de la danseuse, qui apparaît quasiment comme une déesse orientale :

Kuchiuk-Hanem est une grande et splendide créature – plus blanche qu'une Arabe – elle est de Damas – sa peau, surtout du corps, est un peu cafetée. Quand elle s'assoit de côté, elle a des bourrelets de bronze sur les flancs. Ses yeux sont noirs et démesurés – sourcils noirs – narines fendues – larges épaules solides – seins abondants, pomme. Elle portait un tarbouche large garni au sommet d'un disque bombé, en or, au milieu duquel était une petite pierre verte imitant l'émeraude ; le gland bleu de son tarbouch était étalé en éventail, descendait, et lui caressait les épaules (p. 132).

Le récit que donne Flaubert de la nuit qu'il passa avec Kuchiuk-Hanem trahit certes, par moments, la naïveté du jeune mâle en quête d'exploits virils (« Je me suis senti féroce » [p. 135]), mais aussi – et on l'a beaucoup moins remarqué dans les commentaires consacrés à cet épisode – une vraie tendresse, qui s'exprime notamment à travers les gestes :

Elle s'endort la main dans la mienne, les doigts entrecroisés. [...]. Comme elle se plaignait de tousser j'avais mis ma pelisse sur sa couverture. [...] Une autre fois je me suis assoupi le doigt passé dans son collier comme pour la retenir si elle s'éveillait. [...] À deux heures trois quarts elle se réveille – Recoup – plein de tendresse. Nous nous serrions les mains. Nous nous sommes aimés, je le crois du moins (p. 136-137).

Il y a déjà, dans cette dernière phrase, tout Flaubert, ou plus exactement tout le double mouvement (illusion et désillusion) qui caractérisera une héroïne comme Emma Bovary. Il y a aussi, au-delà de cette satisfaction des sens, une plongée dans une autre forme de jouissance, celle-ci mémorielle, qui relie du même coup (au lieu de les opposer) l'Orient à l'Occident : « Je la regardais dormir. Je songeais à des autres nuits où je regardais d'autres femmes dormir » (p. 136). Il y a enfin, dans la façon dont Flaubert relate à Bouilhet, lorsqu'il redescend le Nil, sa seconde visite à Kuchiuk-Hanem, l'obsession de la dégradation des êtres et des choses – obsession qu'on retrouvera dans toute son œuvre : « Je l'ai trouvée changée. Elle avait été

malade. J'ai tiré un coup seulement. [...] Du reste, j'ai bien savouré l'amertume de tout cela » (2 juin 1850, *Correspondance*, p. 635).

Les civilisations de l'Égypte

L'un des moments les plus forts du voyage en Égypte de Flaubert et de Du Camp fut incontestablement la visite du site de Gizeh. Les deux amis y passent trois jours et quatre nuits, en décembre 1849. Ils s'arrêtent d'abord devant le sphinx, partiellement désensablé à l'époque : « Il nous regarde d'une façon terrifiante. Maxime est tout pâle ; j'ai peur que la tête ne me tourne, et je tâche de dominer mon émotion », note Flaubert (*Voyage en Orient*, p. 92). On voit bien qu'il ne s'agit pas là d'une simple visite touristique, comme il y en aura tant, avec des voyages en groupes, à partir de la fin du XIX^e siècle. Il s'agit, ici, d'une expérience esthétique intense, qui confine au *sublime*, et qui place les voyageurs dans une position de non-maîtrise (ce sont eux qui sont regardés par le sphinx, que les Arabes appellent « le père de la terreur »), au point d'éprouver des symptômes physiques révélant un choc psychologique important (pâleur de Du Camp, vertige de Flaubert). Les lettres que ce dernier écrit, aussi bien que le récit publié par son compagnon, confirment l'intensité de cette rencontre avec l'Égypte pharaonique, qui semble soudain revivre sous les yeux des voyageurs. Quant aux trois grandes pyramides, elles produisent également sur l'auteur du *Nil* un effet quasiment tétanisant : il se dit « étonné, écrasé et comme anéanti devant leur masse » (*Le Nil*, p. 103). Flaubert, lui, tente de mettre à distance son émotion en parlant à sa mère de « ces vieilles bougresses de pyramides » (14 décembre 1849, *Correspondance*, p. 551). Le rapport qu'il entretient avec celles-ci est à la fois intense et distancié, car il est conscient que, depuis l'Antiquité, elles ont fait l'objet d'innombrables descriptions et que, au XIX^e siècle, époque de démocratisation des voyages, Gizeh est devenu un véritable lieu de visite obligé pour tous les voyageurs en Égypte, qui se croient obligés de laisser une trace de leur passage en y inscrivant leur nom, fussent-ils totalement inconnus. Flaubert ne se prive pas pour autant de raconter à son ami Bouilhet, sur un ton faussement détaché, le caractère aventureux de cette visite :

Nous sommes entrés dans toutes les pyramides, nous avons rampé sur la poitrine dans les corridors, glissant sur les crottes de chauve-souris qui venaient voltiger autour de nos flambeaux et nous retenant du mieux que nous pouvions sur la pente glissante des dalles. Il

y fait de 40 à 50 degrés de chaleur. On étouffe légèrement, mais au bout de peu de temps on s'y fait. [...] Du reste l'ascension des pyramides, comme leur visite intérieure (cela est pourtant plus difficile) est une vraie niaiserie quant à la difficulté (15 janvier 1850, *Correspondance*, p. 569).

Dans la même lettre, Flaubert décrit, comme le ferait un peintre, le paysage qu'il voit depuis le sommet de Khephren, au lever du jour : désert, verdure, voiles sur le Nil, et, en arrière-plan, « les minarets blancs du Caire » (p. 568). La correspondance de voyage se fait ici laboratoire d'une écriture fictionnelle à venir, d'un « monument » où la description jouera un rôle central. Flaubert ne sait pas encore, en 1850, ce qu'il écrira, mais il sait qu'il se vouera à la littérature. L'Égypte pharaonique, incontestablement, aida à ce long processus de mûrissement littéraire.

L'Égypte musulmane n'est pas oubliée pour autant par les deux compagnons de voyage. L'arrivée au Caire marque la rencontre avec une civilisation plus que millénaire et omniprésente, ne serait-ce qu'à travers les nombreuses mosquées de la capitale égyptienne. Du Camp en a photographié toute une série, reproduites sous forme de calotypes dans *Égypte, Nubie, Palestine et Syrie* (1852). Il était difficile pour un voyageur occidental, à l'époque, de pénétrer à l'intérieur d'une mosquée. Du Camp dit cependant avoir soudoyé l'imam de Sultan-Hassan, ce qui lui aurait permis d'assister à la prière du vendredi. Il en prend prétexte pour rapporter les oraisons que prononcent les musulmans en faisant leurs ablutions – attention aux rituels religieux assez rare pour être signalée et qui, de surcroît, ne témoigne d'aucun préjugé eurocentrique :

En s'approchant de la fontaine qui coule dans la cour de toutes les mosquées, le mahométan dit : « Louange à Dieu qui nous a faits musulmans et qui nous a donné cette eau bienfaisante pour que nous puissions nous purifier de nos péchés. » Puis il s'accroupit près du bassin, prend de l'eau dans sa main, s'en rince trois fois la bouche (chaque ablution partielle se fait toujours trois fois), et dit : « Louange à Dieu, purificateur du péché. » Il lave ses narines en disant : « Ô Dieu ! je te supplie de me faire sentir l'odeur du paradis » (*Le Nil*, p. 86).

Du Camp décrit ensuite en détail cette mosquée du XIV^e siècle, considérée comme l'un des chefs-d'œuvre de l'architecture mamelouke. Fontaine, sanctuaire, chaire, niche, etc., tous les lieux du culte sont passés en revue et nommés avec le terme arabe. D'autres mosquées du Caire sont décrites dans *Le Nil*, mais pas al-Azhar, la célèbre mosquée-université qui constituait déjà, à l'époque, le centre de la théologie sunnite dans le monde musulman. Flaubert, quant à lui, l'évoque brièvement dans ses notes, mais

rien n'indique qu'il soit conscient de son importance (« Mollahs par terre au soleil, dans la cour, écrivant, pérorant » [*Voyage en Orient*, p. 105]).

L'Égypte chrétienne, celle des premiers siècles après Jésus-Christ, suscite également l'intérêt des voyageurs, mais elle paraît décevante, dans un premier temps. L'église Saint-Serge (Abou Sarga), dans le Vieux Caire, où la Vierge se serait réfugiée lors de la fuite en Égypte, est pour Du Camp « une pauvre chapelle ornée de mauvaises peintures grecques » (*Le Nil*, p. 95), tandis que Flaubert, pastichant Voltaire, se moque du prêtre incapable de prononcer correctement la liturgie copte (*Voyage en Orient*, p. 109). Sans doute cette image négative des chrétiens orthodoxes hérite-t-elle d'un préjugé encore courant dans les récits de voyage en Orient au XIX^e siècle, et qui remonte à la littérature des pèlerinages catholiques. Mais Flaubert cherche aussi à s'en démarquer. Il rapporte ainsi, dans une très belle lettre à sa mère (5 janvier 1850), sa visite au patriarche des coptes, avec lequel il engage une conversation sur des questions de doctrine :

Il m'a reçu avec moult politesses ; on a apporté le café et bientôt je me suis mis à lui pousser des questions touchant à la trinité, la Vierge, les Évangiles, l'eucharistie. Toute ma vieille érudition de *Saint Antoine* est remontée à flot. C'était superbe, le ciel bleu sur nos têtes, les arbres, les bouquins étalés, le vieux bonhomme ruminant dans sa barbe pour me répondre, moi à côté de lui, les jambes croisées, gesticulant avec mon crayon et prenant des notes, tandis qu'Hassan se tenait debout, immobile, à traduire de vive voix et que les trois autres docteurs, assis sur les tabourets, opinaient de la tête et interjetaient de temps à autre quelques mots. Je jouissais profondément. C'était bien là ce vieil Orient, pays des religions et des vastes costumes (*Correspondance*, p. 559)

C'est une sorte de retour du refoulé qui se manifeste ici, dans la mesure où Flaubert, à la suite de la lecture qu'il avait faite à Du Camp et à Bouilhet de la *Tentation*, juste avant le départ pour l'Orient, s'était provisoirement résigné à abandonner cette première version. Se retrouver dans l'Égypte moderne, en compagnie du patriarche des Coptes, c'est rappeler que cette religion est encore bien vivante, et que la plongée aux sources du monachisme occidental, qu'il avait effectuée en se documentant pour rédiger l'ouvrage qu'il ne publiera finalement qu'en 1874, a encore un sens de son temps. Petite victoire secrète sur l'« ami » Du Camp, avec lequel une brouille durable, bien que jamais totale, était en train de naître pendant ce voyage fait en commun... Flaubert conclut le récit de cet épisode par une réflexion plus générale qui montre sa grande curiosité à l'égard de toutes les formes religieuses, dès lors que celles-ci sont considérées non comme une doctrine imposée, mais comme un savoir parmi d'autres : « La religion

copte est la plus ancienne secte chrétienne qu'il y ait, et l'on n'en connaît presque rien, pour ne pas dire rien (du moins que je sache). J'irai de même chez les Arméniens, chez les Grecs, les Sunnites, et surtout chez les docteurs musulmans » (à sa mère, 5 janvier 1850, *Correspondance*, p. 559-560).

Vers l'Afrique

On oublie parfois que l'Égypte est aussi africaine. Méditerranéenne, et même un peu « européenne », si l'on pense à l'Alexandrie de la fin du XIX^e siècle, par sa partie septentrionale, elle est en réalité très largement composée d'un espace désertique qui, à partir de la Nubie, ouvre sur l'Afrique. Cette dimension est tout à fait présente dans le voyage de Flaubert et de Du Camp. Le passage de la première cataracte, après Assouan, marque clairement une frontière symbolique :

Ici la race n'est déjà plus la même ; l'Égypte finit et la Nubie commence ; les hommes sont presque noirs, les femmes ne se voilent plus le visage ; au-delà de la cataracte, elles vont nues tant qu'elles ne sont pas mariées, portant une simple ceinture composée de lanières de cuir ornées de coquillages et de verroteries ; leurs cheveux, nattés en mille petites tresses enduites de graisse de mouton ou d'huile de ricin, sont disposés absolument comme ceux des anciennes statues égyptiennes (*Le Nil*, p. 133.)

Sortir de l'Égypte pour la retrouver, tel semble être le paradoxe formulé par Du Camp. Volney, à la suite d'Hérodote, était déjà persuadé que la population égyptienne (y compris les pharaons) était d'origine noire. On voit que ce débat, qui resurgira dans l'historiographie du XX^e siècle, est déjà présent, de manière sous-jacente, chez certains voyageurs en Égypte des siècles antérieurs. Entrer en Nubie, c'est donc tout à la fois pénétrer dans la « sauvagerie » africaine, et retrouver, dans les traits négroïdes des populations qui bordent le Nil, les origines supposées de l'art pharaonique.

Ce n'est sans doute pas un hasard si Du Camp situe à l'île Éléphantine, juste avant le passage du Tropique, le lieu d'une sorte de petite utopie intérieure : « Un air chargé d'effluves vitales circule autour de moi ; quelle retraite pour celui qui, las du monde, de ses égoïsmes et de son bruit, chercherait le repos en attendant la mort ! » (*Le Nil*, p. 132). Dans une sorte de déclaration panthéistique et naturaliste qui évoque lointainement le souvenir de Rousseau et le déisme du XVIII^e siècle, Du Camp se donne à

voir en sage oriental, en voyageur « désoccidentalisé » prêt à passer de l'autre côté du miroir :

Il est bon d'évoquer les ombres du passé ; mais il est meilleur de marcher sous les arbres, de mouiller ses pieds sur le sable des grands fleuves, de dormir sous les étoiles comme un roi-pasteur, de se recueillir pour écouter les mille bruits qui chantent dans les herbes et de communier directement avec Dieu en contemplant, en admirant, en adorant partout sa présence, qui est l'âme de toutes choses (*Le Nil*, p. 133).

Flaubert, quant à lui, ne se met pas en scène de la même façon, ce qui n'étonne pas, de la part de celui qui, dès son retour à Croisset, prônera dans ses lettres à Louise Colet l'*impersonnalité* de la figure de l'auteur. Mais il est tout aussi sensible que son compagnon au charme de la Nubie. S'il loue la beauté des couchers de soleil sous les tropiques (« Le Nil rougi par la réflexion du ciel est devenu couleur sirop de groseille » [*Voyage en Orient*, p. 148]), il est aussi séduit par des scènes d'enfants jouant dans le Nil, à la hauteur de la première cataracte : « On voit la proue de leur tronc de palmier qui se cabre lorsqu'ils remontent à la surface – ils abordent sur le pont, tout ruisselants d'eau – ça a l'air de statues de bronzes dégouttelant de l'eau des fontaines, que le soleil fait briller sur leurs corps » (p. 142). Moment de pur bonheur, sans doute, que la vision de ces jeunes Noirs esthétisés. Cela dit, l'avancée vers le Sud est aussi celui de la rencontre avec une altérité de plus en plus forte, celle des trafiquants d'esclaves venant du Darfour. Flaubert et Du Camp adoptent une attitude volontairement non humaniste sur la traite, alors même que l'esclavage vient d'être aboli dans les colonies françaises. L'esthétisation, ici, relève-t-elle d'une provocation ou d'une mise à distance de l'insupportable ? Voici en tout cas comment Flaubert raconte à sa mère la visite d'une embarcation chargée d'esclaves africains :

Femmes volées pour la plupart. Elles étaient empilées dans les canges, qui en regorgeaient comme les charrettes de foin chez nous. [...] Nous avons marchandé des plumes d'autruches et une petite fille d'Abyssinie, afin de rester plus longtemps à bord et de jouir de ce spectacle qui avait son chic. Quelques-unes, sur des pierres, broyaient de la farine, et leurs longues chevelures tombaient par-dessus elles comme la longue crinière d'un cheval qui broute à terre. Des enfants à la mamelle pleuraient. On faisait la cuisine. Les unes, avec des dents de porc-épic, arrangeaient les chevelures de leurs compagnes. C'était fort triste et singulier (*Correspondance*, p. 611-612).

C'est donc cela aussi, l'Égypte du XIX^e siècle, une province ottomane où l'esclavage est encore une chose courante, et dont Flaubert rend compte

avec le regard et le ton qui sont les siens, sans apitoiement mais en disant la réalité de ce trafic (femmes « volées », « empilées ») – non sans céder, malgré tout, à une forme de voyeurisme, si caractéristique de l'*orientalisme* (Edward Said) des voyageurs de son temps.

¹. « Aujourd'hui mes idées de grand voyage m'ont repris plus que jamais c'est l'Orient toujours », note-t-il en 1841 dans *Souvenirs, notes et pensées intimes* (Gustave Flaubert, *Mémoires d'un fou. Novembre et autres textes de jeunesse*, Yvan Leclerc [éd.], Paris, Flammarion, coll. « GF », 1991, p. 387).

PHOTOGRAPHES EN ÉGYPTÉ AU XIX^e SIÈCLE

Marta Caraion

Le 3 juillet 1839, le physicien et astronome François Arago rend public l'invention du daguerréotype à la Chambre des députés. Son discours peut être considéré comme le certificat de naissance de la photographie ; d'emblée celle-ci a partie liée à l'Égypte, comme si elle lui était prédestinée :

À l'inspection de plusieurs des tableaux qui passeront sous vos yeux, chacun songera à l'immense parti qu'on aurait tiré, pendant l'expédition d'Égypte, d'un moyen de reproduction si exact et si prompt ; chacun sera frappé de cette réflexion, que si la photographie avait été connue en 1798, nous aurions aujourd'hui des images fidèles d'un bon nombre de tableaux emblématiques, dont la cupidité des Arabes et le vandalisme de certains voyageurs a privé à jamais le monde savant.

Pour copier les millions et les millions d'hiéroglyphes qui couvrent, même à l'extérieur, les grands monuments de Thèbes, de Memphis, de Karnak, etc., il faudrait des vingtaines d'années et des légions de dessinateurs. Avec le Daguerreotype, un seul homme pourrait mener à bonne fin cet immense travail. Munissez l'institut d'Égypte de deux ou trois appareils de M. Daguerre, et sur plusieurs des grandes planches de l'ouvrage célèbre, fruit de notre immortelle expédition, de vastes étendues de hiéroglyphes *réels* iront remplacer des hiéroglyphes fictifs ou de pure convention ; et les dessins surpasseront partout en fidélité, en couleur locale, les œuvres les plus habiles des peintres ; les images photographiques, étant soumises dans leur formation aux règles de la géométrie, permettront, à l'aide d'un petit nombre de données, de remonter aux dimensions exactes des parties les plus élevées, les plus inaccessibles des édifices.

Avant même que la photographie, sous sa forme primitive – le daguerréotype – ait pu investir véritablement des champs d'application, on

la fantasme, d'une part, comme voyageuse et, d'autre part, comme collectionneuse de vestiges de civilisations perdues. Ce lien initial établit la transition, à la manière d'un testament culturel, entre l'expédition d'Égypte et les possibilités alors encore virtuelles de la photographie. Une affinité pour ainsi dire congénitale apparaît entre l'Égypte et la représentation photographique, une connivence spontanée, dont les effets peuvent se mesurer tant sur le plan documentaire et pittoresque dans la masse d'images produites au long du siècle, que sur le plan de la fantasmagorie qui nourrit les discours d'accompagnement de la photographie dans les cinquante premières années de son existence.

Photos et égyptologie : deux rites de préservation

De manière réitérée, l'Égypte et la photographie vont jouer la scène de la première rencontre. Pendant que Daguerre, en France, fixait le réel sur plaque de cuivre, Talbot, en Angleterre, inventait la photographie sur papier – le calotype. Passionné d'égyptologie, il reproduit des hiéroglyphes. Quelques années plus tard, le premier album français illustré de photographies est l'*Égypte, Nubie, Palestine et Syrie* de Maxime Du Camp. À sa suite, la plupart des voyages en Orient centrent leur attention sur l'Égypte. Certes, le déchiffrement des hiéroglyphes, l'essor des fouilles et la fécondité des découvertes attirent archéologues et amateurs, aventuriers puis simples touristes. La lumière y est aussi pour quelque chose, et probablement l'étrangeté de l'espace. Enfin, une réflexion conjointe sur la mémoire allie photographie et Égypte antique et pousse l'une vers l'autre à la faveur d'une commune et intense disposition testamentaire. Momification et photographie sont, pour Alain Buisine – dans son séduisant article « Photographie et égyptologie » – une seule et même pratique, « rites de préservation » qui utilisent toutes deux, la coïncidence fait sens, une même substance, le bitume de Judée qui est l'asphalte des momies.

Un rapide inventaire donnera une idée de la quantité d'images produites en Égypte entre 1839, date de l'invention du daguerréotype, et 1880, année que l'on peut arbitrairement considérer comme l'entrée dans l'ère de la photographie à tout-va, d'abord en raison de la commercialisation massive d'images, ensuite par la vulgarisation auprès des touristes de la pratique même de prise de vues. Cet inventaire permettra de poser des repères, d'une

part pour comprendre une pratique qui découvre ses propres possibilités, d'autre part pour observer les différents intérêts et enjeux de la photographie.

Qui photographie l'Égypte et pourquoi ? D'abord des artistes, des amateurs d'art et d'histoire et des écrivains, des archéologues, quelques aventuriers – bien que l'aventure très vite dans le siècle aille chercher plus loin de quoi se nourrir. Puis des touristes auxquels des photographes devenus professionnels fournissent les images des albums à la mode. Le siècle évolue vite et parallèlement aux métamorphoses des modes de voyager interviennent celles des techniques photographiques, avec un point commun, la vulgarisation et la marchandisation des deux pratiques.

Les premiers photographes sont des daguerréotypeurs, les plaques sont uniques, manière de faire la transition entre peinture et technique de la reproductibilité. Le nombre de plaques survivantes est relativement restreint, ne restent à contempler que les gravures effectuées d'après originaux. Parmi les pionniers du daguerréotype en Égypte, Girault de Prangey est l'auteur de près d'un millier de vues prises lors de son voyage en Orient en 1842-1843, dont la majeure partie a été miraculeusement conservée. Certains rentrent bredouilles, tel Gérard de Nerval qui, parti en Orient fin 1842 avec le matériel nécessaire, ne réussit aucune image. En 1839 déjà, Frédéric Goupil-Fesquet accompagne le peintre Horace Vernet et effectue les premières vues daguerriennes, en même temps qu'un autre peintre, Joly de Lotbinière. Goupil-Fesquet racontera son voyage et son expérience de daguerréotypeur dans *Voyage d'Horace Vernet en Orient* (1843). Les témoins de ces tentatives sont des gravures d'après daguerréotypes éditées par l'opticien Lerebours entre 1842 et 1844, dans un album d'inspiration pittoresque et romantique, qui est aussi une première expérience éditoriale liée à la photographie : *Excursions daguerriennes. Vues et monuments les plus remarquables du globe*. On en est aux balbutiements de l'édition photographique et Lerebours n'hésite pas, pour animer les images que le daguerréotype, en raison du temps de pose prolongé, rend désertes, à faire graver des figures humaines, offrant ainsi au public un hybride qui se réclame de l'exactitude photographique tout en cédant aux charmes des clichés de l'édition pittoresque. Ainsi, au premier plan d'une vue de la pyramide de Kheops, on s'amuse à observer un groupe de trois personnages assis en plein soleil à côté d'un incontournable chameau. Une autre publication de ce début des années 1840 se sert de

daguerréotypes comme base d'illustrations gravées, le *Panorama d'Égypte et de Nubie* d'Hector Horeau (1841).

Du Camp photographe et encyclopédiste

La vraie pratique photographique, soit une image sur papier susceptible de reproduction, ne se généralise que dans les années 1850, ouvrant alors les perspectives d'une diffusion éditoriale des épreuves. L'inauguration de cette nouvelle période appartient à l'écrivain Maxime Du Camp et à l'éditeur Blanquart-Evrard qui ouvre à Loos-lès-Lille la première imprimerie photographique. Maxime Du Camp voyage en Orient de novembre 1849 à mai 1851, accompagné par Gustave Flaubert. Leur aventure est intéressante à plusieurs niveaux : par la divergence de sensibilités des deux protagonistes et par la diversité des projets qui en résultent ; en raison du statut de témoin d'une transition d'une culture à l'autre, de l'écrit à l'image, du voyage d'écrivain marqué par l'*Itinéraire* de Chateaubriand au voyage d'archéologue, au regard du photographe.

Du Camp réalise seul son travail, Flaubert étant peu empathique avec l'entreprise photographique de son ami, et ramène plus de deux cents calotypes (épreuve obtenue par négatif sur papier). À son retour, il publiera deux ouvrages de facture différente : *Égypte, Nubie, Palestine et Syrie. Dessins photographiques recueillis pendant les années 1849, 1850 et 1851, accompagnés d'un texte explicatif et précédés d'une introduction* (1852), « sorte d'incunable où la photographie et la typographie se sont côtoyées pour la première fois », écrira-t-il, bien plus tard, dans *Histoire et critique* ; il s'agit d'un album de cent vingt-cinq photographies (d'une dimension de 16 x 20 cm), en deux volumes, précédé d'un long commentaire érudit des prises de vue. Du Camp publie parallèlement un récit de voyage épistolaire, non illustré, plus classique, *Le Nil* (1854), adressé à Théophile Gautier, et ostensiblement placé dans la lignée des grands récits de voyage littéraires. De Flaubert, en revanche, restent ses lettres, ses carnets de notes dont il renoncera à faire un récit de voyage, et l'Orient de *Salammbô*. Au sujet de Du Camp, Flaubert dira, dans une lettre à Louise Colet (17 mai 1853) : « Il va écrire *Le Nil*. Encore des voyages ! Quel triste genre ! » Les perspectives des deux auteurs sont aux antipodes l'une de l'autre ; au regard différé de Flaubert, préférant le filtre de la mémoire à la saisie instantanée, s'oppose le regard immédiat de Du Camp dont l'ambition est l'exactitude et

l'exhaustivité de la représentation des vestiges de la civilisation égyptienne ; fixer une image du temps passé, faciliter aux archéologues la reconstitution d'un monde disparu ou sur le point de disparaître, réussir ce que ni le dessin ni la description n'ont pu faire :

Dans mes précédents voyages, j'avais remarqué que je perdais un temps précieux à dessiner les monuments ou les points de vue dont je voulais garder le souvenir ; je dessinais lentement et d'une façon peu correcte ; en outre, les notes que je prenais pour décrire soit un édifice soit un paysage, me semblaient confuses lorsque je les relisais à distance, et j'avais compris qu'il me fallait un instrument de précision pour rapporter des images qui me permettraient des reconstitutions exactes. J'allais parcourir l'Égypte, la Nubie, la Palestine, la Syrie, l'Arménie, la Perse et bien d'autres pays, où les civilisations, en se succédant, ont laissé des traces ; je voulus me mettre en état de recueillir le plus de documents possible ; j'entrai donc en apprentissage chez un photographe et je me mis à manipuler les produits chimiques (*Souvenirs littéraires*).

Le travail de photographe de Maxime Du Camp, comme la plupart des entreprises photographiques de cette période, s'inscrit dans le prolongement de la mouvance encyclopédique de la seconde moitié du XVIII^e siècle, avec le rêve de maîtrise qui la caractérise. Mandaté par l'Académie des inscriptions, dont la foi en la photographie n'a d'égal que le flou des consignes, Du Camp est imprégné d'une mission qui porte en elle l'espoir colossal dont la photographie est investie à la fois comme garante de mémoire et comme porteuse du regard absolu. Ainsi devra-t-il simplement tout voir et tout reproduire :

Le caractère particulier de la photographie, son exactitude incontestable, et sa minutieuse fidélité, jusque dans les accessoires les plus inaperçus, donnent du prix à tout ce qu'elle produit. Il serait impossible de signaler ce qui mérite plus particulièrement d'être copié, car une feuille de papier occupe si peu de place dans un portefeuille, une opération qui dure trois secondes est si vite faite, qu'on serait tenté de recommander au voyageur de copier tout ce qu'il verra. [...] S'il fallait ajouter des conseils sur l'ensemble de son exploration, nous lui dirions de tout voir par lui-même, de noter sur place tout ce qu'il voit et de s'enquérir de tous les objets de ses recherches avec un égal intérêt, tant les notions recueillies sur ces contrées naguère célèbres nous sont précieuses aujourd'hui (*Rapport de la commission nommée par l'Académie des inscriptions pour rédiger les instructions du voyage de M. Maxime Du Camp*).

De quoi ce *tout* est-il fait ? De ruines, aussi nues que possible, cadrées de manière nette, sans aspérités, sans intrusion susceptible de déranger le caractère immémorial des constructions : les pyramides, le sphinx, les colosses d'Abou Simbel parmi ses photos les plus célèbres, les ruines de Karnak et de Thèbes, etc. L'univers de Du Camp est minéral, l'Égypte est

restituée à son temps antique et les humains qui servent d'étalon pour mesurer les proportions des bâtiments sont intégrés au décor. Aucune habitation, aucune caravane, une végétation erratique et fortuite. Bien entendu, la mission de Du Camp est archéologique et, à ce titre, il s'intéresse aux ruines, mais il y a ostensiblement dans son travail une intention d'effacement de la vie contemporaine, et un discours sur le temps et la mémoire à préserver. À maintes reprises, dans son récit, Du Camp s'indigne que d'autres existences se soient ajoutées en palimpseste aux sites qu'il est venu voir : « Quelques-uns de ces hypogées – écrit-il de Thèbes – servent d'habitations aux Arabes de ces mornes pays ; dans les tombeaux où dorment les grands-prêtres des dynasties glorieuses, ces paysans, demi-nus et presque sauvages, vivent à côté de leurs vaches et de leurs moutons. Lorsqu'ils trouvent un chapiteau, ils le creusent pour en faire un mortier à piler le blé ; ils enfonce les gonds de leurs portes dans le visage des pharaons coiffés du pschent ; ils enfument les peintures, ils brûlent dans leur foyer les boîtes de sycomore où les momies entourées de bandelettes ont reposé pendant vingt siècles » (*Le Nil*, p. 201). Si le texte fait part de ces perturbations, les photographies en revanche les gommement ; se servant d'une technique réputée fiable, exacte, trace inaltérable du réel même, Du Camp mène une entreprise d'éradication de tout ce qui n'appartient pas à la civilisation disparue qu'il veut restituer au regard dans sa pureté originelle, il fabrique une fiction photographique qui est un arrangement avec la réalité au nom de la mémoire. Le choix du dépouillement, caractéristique de la photographie de Du Camp, révèle deux phénomènes divergents. D'un point de vue esthétique, il signifie un regard quelque peu statique sur l'Orient. Mais il y a plus. Que la photographie, au milieu du XIX^e siècle, soit un instrument de l'immobilité va techniquement de soi. Chez Du Camp, plus encore qu'une compatibilité matérielle entre la reproduction photographique et les ruines, il s'agit d'une recherche des parentés entre la photographie et les lieux de la mort dont l'obsédante présence parcourt l'introduction de l'album photographique et se développe largement dans *Le Nil*. D'un point de vue scientifique, les images sont des documents impeccables qui ne montrent que ce qui est destiné à la conservation, elles reproduisent des monuments, au sens premier du terme, des lieux de mémoire, à l'exclusion de ce qui, autour, n'a pas été photographié et peut par conséquent disparaître. La ruine est débarrassée des parasites qui dérangent sa relation au passé, ce qui permet de la situer définitivement

dans le hors-temps de la mémoire. Cette affirmation autoritaire de la fonction testimoniale liée à la culture antique informe, d'une part, sur ce que l'on veut voir et retenir de l'Égypte en ce milieu du XIX^e siècle et, d'autre part, sur la construction symbolique de la photographie en tant que dépositaire de la mémoire.

Reproduire pour préserver

Tout de suite après Du Camp, Félix Taynard, en 1851-1852, et John B. Greene, en 1853-1854, tous deux passionnés d'archéologie, photographient à leur tour l'Égypte. Greene comme Du Camp, publie chez Blanquart-Evrard, un album sur *Le Nil : monuments, paysages, explorations photographiques* (1854). Taynard montrera ses images à l'Exposition universelle de 1855, après les avoir éditées en livraisons à son retour d'Égypte. En 1858, elles seront rassemblées en volume, sous le titre *Égypte et Nubie. Sites et monuments les plus intéressants pour l'étude de l'art et de l'histoire. Atlas photographié accompagné de plans et d'une table explicative servant de complément à la grande Description de l'Égypte*. La référence à la gigantesque collection d'images issues de l'expédition de Bonaparte en Égypte indique une filiation naturelle qui, explicitement exprimée ici, appartient à toute cette génération de photographes conscients de prendre le relais du projet napoléonien, convaincus de contribuer à l'édification d'une encyclopédie visuelle d'une précision exceptionnelle. En même temps se développe très rapidement une photographie d'agrément et de documentation plus libre, ce qui ne signifie pas moins sérieuse, destinée à nourrir les ateliers de peintres, les albums d'amateurs, à fournir du souvenir (plutôt qu'à bâtir une mémoire). Accompagné du peintre Gérôme, Bartholdi, sculpteur, fait œuvre de photographe le temps d'une saison de voyage, en 1855 ; le même Gérôme repartira en Orient treize ans plus tard, avec Albert Goupil qui se chargera des prises de vue ; certaines de ces photographies serviront de modèle aux tableaux du peintre. Paradoxalement pratiquée soit par des amateurs qui fabriquent leur propre répertoire de souvenirs et parfois publient leurs travaux, soit par des photographes professionnels qui, de plus en plus nombreux, s'installent sur les lieux mêmes, ou y viennent pour faire le plein d'images à commercialiser en Europe, l'image d'agrément reproduit tout autant pyramides, sphinx et obélisques que des scènes stéréotypées de la vie quotidienne appelées à

répondre à une certaine vision de l'Orient que l'on se plaît à conserver : chameaux et caravanes, bains, femmes au harem, marchands avec ânes et autres scènes de bazar.

L'Anglais Francis Frith, fondateur d'une maison d'édition de photographies d'une surprenante longévité (qui, ouverte en 1859, ne fermera qu'en 1971), s'est adonné à la photographie à la fois en aventurier voyageant en canoë le long du Nil et en professionnel clairvoyant qui comprend qu'il est temps de transformer une passion en affaire commerciale. Il parcourt l'Égypte jusqu'à la troisième cataracte lors de trois longs voyages, dans les années 1856-1859, et publie *Égypte et Palestine* (1858), deux volumes de photographies exposées et vendues aussi séparément en petit ou grand format. Ses épreuves, d'une clarté troublante, due à la technique du collodion humide, et son texte d'accompagnement, rendent le lecteur sensible à la beauté quasi mystique des sites, à leur grandeur qu'il revient à la photographie de rendre à sa juste valeur, et, en même temps, à leur fragilité, exposés qu'ils sont à toutes sortes de menaces de destruction : « Je m'autorise, écrit-il, à signaler ce qui donne une valeur supplémentaire aux bonnes photographies des antiquités du Moyen-Orient : les plus intéressantes d'entre elles sont soumises à un rapide changement. Outre la morsure du temps et l'amoncellement incessant d'un sable sans pitié, les temples et les tombes sont exposés à un pillage continu. Les gouverneurs de district volent les énormes blocs de pierre et les villageois décampent avec les briques disponibles, tandis que les voyageurs de toutes les nations cassent et emportent les frises les plus intéressantes et les plus beaux ornements architecturaux » (cité par VERCOUTTER). L'érosion et le vandalisme combattus par la photographie : la transaction a de quoi intriguer. On déplore la dégradation des ruines et on les reproduit pour les préserver, mondialisant leurs copies qui désormais, à partir de la seconde moitié du siècle, incitent au tourisme tout en vantant les plaisirs aussi nouveaux que virtuels d'un voyage en fauteuil. La simple appellation « souvenir » pour désigner ces photographies commerciales, et, plus tard, celles que les voyageurs prennent eux-mêmes avec des appareils plus maniables que les grandes installations des pionniers photographes, donne à lire l'évolution d'une pratique qui, de la campagne d'Égypte à la fin du XIX^e siècle, travaille toutes les formes possibles de la mémoire.

AMELIA EDWARDS UNE ROMANCIÈRE PARMI LES ÉGYPTOLOGUES

Kaja Antonowicz

A priori rien ne prédestinait l'écrivaine et journaliste Amelia Edwards (1831-1892) à la passion qu'elle devait développer pour l'Égypte. Romancière très connue en son temps, l'une des principales représentantes de la *ghost story* victorienne, elle ne s'était jamais intéressée ni à l'orientalisme ni au roman historique – ses romans, tels *Barbara's History* (1864), *Miss Carrew* (1865) ou *Debenham's Vow* (1870), se concentrent sur des questions de société et sur l'analyse psychologique. Comme beaucoup d'auteurs de l'époque, elle avait déjà rédigé des récits de voyage, mais ceux-ci concernaient des voyages en Europe. L'idée même d'un voyage en Égypte aurait été le fruit du hasard, d'après *A Thousand Miles up the Nile*¹, publié à Londres en 1877, trois ans après le retour d'Amelia Edwards en Angleterre. Pourtant, ce voyage devait changer sa vie de manière radicale.

La romancière à succès met dès lors de côté sa carrière littéraire pour se consacrer à la préservation des antiquités égyptiennes. Dès la publication de son récit, elle s'emploie à rassembler de l'argent en vue de la création d'un fonds d'exploration archéologique, puis elle travaille sans relâche pour la fondation qui en résulte, l'Egypt Exploration Fund (1882), devenu plus tard l'Egypt Exploration Society. Cette recherche de fonds s'explique par le fait que l'État égyptien était en quasi faillite et qu'il ne pouvait plus assurer la protection de ses propres antiquités. Quant aux Anglais, ils n'avaient pas

encore occupé l'Égypte, ce qu'ils firent en 1882 à la suite du soulèvement du nationaliste Urabi : avant cette date, leur présence était limitée et leurs objectifs temporaires. La période pendant laquelle la romancière voyage en Égypte correspond donc à une sorte de vacance du pouvoir laissant les vestiges antiques sans protection face aux risques liés au développement du tourisme et à l'accroissement du commerce des antiquités. Le sentiment d'urgence qu'éprouve Amelia Edwards est partagé par d'autres personnes, connues ou moins connues, qu'elle parvient à rallier à sa cause. À la création du Fonds, elle en devient secrétaire d'honneur à côté du conservateur du British Museum, Reginald Stuart Poole. Elle entre ainsi dans le milieu des archéologues professionnels, un milieu à l'époque en principe inaccessible aux femmes.

Pour Amelia Edwards, qui était suffragette, l'admission dans ce cercle d'initiés représentait peut-être une façon de dépasser les barrières sociales imposées aux femmes. Dans son récit de voyage, elle se désintéresse d'ailleurs ostensiblement des harems (un sujet récurrent dans les récits de voyage de femmes) pour revendiquer un rôle d'exploratrice et d'experte en antiquités. Ce rôle l'oblige, à son retour d'Égypte, à « harceler » les spécialistes pour vérifier ses intuitions historiques et linguistiques : certains savants ne le lui ont jamais pardonné, mais le résultat est un ouvrage réellement érudit tout en étant original, parfois provocant et plus personnel que beaucoup de récits de voyage en Égypte. Avec le temps, Amelia Edwards développera elle-même de solides compétences en égyptologie : elle apprendra à lire les hiéroglyphes, publiera aussi bien des travaux de recherche que des textes de vulgarisation comme *Pharaos, Fellahs and Explorers* (1891) et elle prendra position dans les controverses scientifiques. Surtout, elle s'avère être une formidable organisatrice qui réussit à faire collaborer des archéologues de différentes nationalités, un véritable exploit dans le milieu de l'égyptologie contemporaine, une discipline encore jeune, née dans le contexte d'une intense concurrence internationale.

Le statut de non-spécialiste d'Amelia Edwards la préserve de certains travers des égyptologues de l'époque, souvent un peu trop fixés sur les enjeux nationalistes et les découvertes de prestige. C'est elle qui établit une réelle collaboration entre les archéologues anglais et le Service des antiquités égyptiennes dirigé par Maspero, dont elle traduit par ailleurs en anglais *L'Archéologie égyptienne*. C'est elle aussi qui s'attaque à des tâches

que les égyptologues de cette génération avaient tendance à négliger, comme la classification et la description des objets trouvés lors des fouilles. Avec le temps, Amelia Edwards est toutefois de plus en plus marginalisée au sein de l’Egypt Exploration Fund : en tant que femme et en tant qu’autodidacte sans formation universitaire, elle se voit progressivement mise à l’écart par les égyptologues de métier. Elle continue néanmoins à y travailler en misant sur la jeune génération, avec des égyptologues comme Francis Llewellyn Griffith et surtout William Flinders Petrie, qui incarne une approche plus systématique de l’archéologie, notamment un intérêt nouveau pour le petit mobilier jusque-là négligé au profit des découvertes plus « monumentales ». C’est d’ailleurs lui qui occupera la première chaire d’égyptologie en Angleterre, fondée grâce à un legs d’Amelia Edwards, au sein du London University College, l’une des premières universités à accorder des titres universitaires aux femmes.

En partant pour l’Égypte, la romancière avait sans doute envisagé un cycle de reportages sur les antiquités égyptiennes. Mais, dès le début du voyage, elle se sent désemparée par l’état d’abandon dans lequel celles-ci se trouvent, notamment les tombes privées situées en dehors des grands complexes funéraires. La fragilité de ces vestiges livrés aux destructions du temps et des chasseurs d’antiquités touche chez Amelia Edwards une fibre assez profonde, qui correspond peut-être à ses propres angoisses existentielles. La relation qui s’instaure entre elle et ces débris est donc très personnelle. Voici comment elle décrit sa visite à Saqqarah :

Et puis, avec un choc que l’auteur de ces lignes n’oubliera sûrement pas de sitôt, nous découvrons tout d’un coup que ces os brisés sont humains – que ces toiles de lin sont des restes d’amples robes de cérémonie – que ces curieux tas de charpies brunes étaient jadis de la chair vivante ! Et je me rends compte pour la première fois que chaque parcelle de ce sol sur lequel nous marchons et tous ces amoncellements, ces trous et ces puits dans le sable sont des tombes violées (*TM*, p. 51 ; trad. par Kaja Antonowicz).

La salle hypostyle de Karnak, une expérience d’éternité

Si l’intérêt croissant pour l’égyptologie, au seuil du XIX^e siècle, a beaucoup à voir avec des interrogations sur l’origine et la nature de l’État, Amelia Edwards, elle, établit un lien plus personnel avec l’Égypte pharaonique. Tout au long du voyage, elle cherche dans les ruines les traces de vies individuelles, comme on le voit dans sa description de la tombe de

Ti à Saqqarah, qui donne lieu à une reconstitution de l'univers mental de ce prêtre de la V^e dynastie. Même le chapitre consacré à Ramsès II, son pharaon préféré, célèbre non pas un roi mais d'abord un individu, avec qui Amelia Edwards s'efforce d'instaurer une relation d'« intimité empreinte de respect » (*TM*, p. 263). En somme, elle semble vouloir atteindre dans les vestiges archéologiques moins l'histoire d'un empire qu'une sorte de préhistoire de la vie privée. Cette attention accrue à la sphère privée constitue sans doute une marque de son temps, mais reflète aussi la situation personnelle d'Amelia Edwards, qui, souvent en porte à faux par rapport à la société bourgeoise de son temps, interroge peut-être dans le passé d'autres modèles d'intimité.

Amelia Edwards donne par ailleurs une vision volontairement dynamique, voire conflictuelle, du passé pharaonique. Les voyageurs de la première moitié du XIX^e siècle ont souvent eu tendance à présenter l'Égypte antique comme un ensemble statique plus ou moins cohérent. Pour Amelia Edwards, qui a une connaissance plus fine de l'histoire égyptienne, mais aussi une vision moins monolithique de la société, il n'y a pas une Égypte, mais plutôt différentes Égyptes, qui peuvent d'ailleurs coexister au sein d'un même édifice. En parlant du temple de Philae, par exemple, elle souligne le conflit d'intérêts qui pouvait exister entre les prêtres, représentants d'une culture conservatrice, ancrée dans la langue et les traditions locales, et les bâtisseurs du temple, les Ptolémées, qui, eux, parlaient le grec et représentaient une dynastie de conquérants étrangers.

Les ruines qu'elle visite ne constituent pas pour Amelia Edwards une véritable nouveauté, dans la mesure où elle les connaît déjà à travers des photographies et des gravures. Cela ne diminue pas la force de l'impression, tout au contraire. Son récit est marqué dès le départ par cette impression moderne de déjà-vu, comme le montre cette description de l'île de Philae mettant l'accent sur les jeux de miroir complexes entre l'image mentale, la représentation et la réalité :

Elle est exactement comme sur les photographies. Et pourtant, on a la conscience d'une ombre de différence, trop subtile pour être analysée, mais perceptible ; un peu comme la différence entre un visage familier et son reflet dans la glace. Et l'on sent en même temps que le vrai lit du pharaon va dorénavant remplacer les photographies accumulées dans ce compartiment mental obscur, dans lequel on avait l'habitude de stocker l'image connue ; et que les photographies elles-mêmes ont subi une sorte de changement indéfinissable (*TM*, p. 208).

Si les monuments de l'Égypte pharaonique sont pour Amelia Edwards connus par avance, c'est aussi parce qu'ils semblent correspondre à une réalité intérieure, à un paysage mental existant indépendamment de l'Égypte réelle. Dans le chapitre sur la Vallée des Rois, la romancière explique que les fresques décorant les tombes égyptiennes, qu'elle connaissait depuis l'enfance à travers les *Manners and Customs of the Ancient Egyptians* de Wilkinson, lui sont devenues tellement familières qu'elle a l'impression d'avoir habité ce décor dans une existence antérieure. Ces images de fêtes et de travaux quotidiens, d'une vie arrêtée en plein mouvement et qui n'a pas avancé d'un geste depuis le temps de son enfance, donnent l'impression de l'abolition du temps biographique comme historique et sont une sorte d'image d'éternité à la mesure de la vie individuelle.

La clé de voûte du récit est néanmoins la description de la salle hypostyle du grand temple de Karnak, qui constitue plus clairement encore une expérience d'éternité. Expérience liée non pas tant à l'immobilité de l'Égypte pharaonique qu'à sa capacité à créer des symboles, que la civilisation moderne ne sait plus produire. La narratrice affirme se souvenir de cette scène comme dans un rêve, tant elle se sent écrasée par les dimensions gigantesques de la salle. Ni description ni photographie ne peuvent en donner une idée. Le sentiment de sa propre petitesse provoque chez la voyageuse une sorte de vide intérieur : « C'est un lieu qui oblige à se taire : qui nous vide non seulement des mots, mais aussi de nos idées » (*TM*, p. 148). Mais l'impression est si puissante que l'image est imprimée dans sa conscience :

La Grande Salle de Karnak restera photographiée dans quelque coin sombre de ma conscience tant que j'aurai de la mémoire. Je ferme mes yeux et je vois comme si j'y étais – non pas tout en même temps comme dans une image, mais morceau par morceau, comme l'œil enregistre de grands objets et se promène à travers un angle de vue étendu (*TM*, p. 148 sq.).

Cette rencontre avec le passé pharaonique n'est pas une fuite du présent, mais une manière très moderne, pour la romancière, de s'interroger sur son propre regard, sur les modalités de la perception et de la création. La remontée du Nil, accomplie par des milliers de voyageurs, devient pour Amelia Edwards une expérience existentielle, ce qui fait de *A Thousand Miles up the Nile* bien plus qu'un simple récit de voyage.

[1.](#) Abrégé en *TM* dans le présent article. Nous citons l'édition de 1891.

L'EXPÉRIENCE SAINT-SIMONIENNE EN ÉGYPTE

Sarga Moussa

Claude-Henri, comte de Saint-Simon, meurt en 1825, année de publication de son *Nouveau Christianisme*. Il n'y est pas question d'Égypte. Ce sont ses disciples immédiats qui, dans les années 1830, tentèrent tout à la fois de donner forme à une « doctrine » fondée sur la nécessité de valoriser le travail comme source de production, et de repenser les rapports Orient-Occident sur un mode non plus conflictuel, mais de « réconciliation ». À la pensée économique réformatrice des saint-simoniens plaçant pour une meilleure répartition des richesses (« À chacun selon ses capacités » était l'un de leurs mots d'ordre) s'ajoutait une réflexion politique subversive, portant sur un modèle de société bourgeois dont ils contestaient deux piliers essentiels : la propriété et le mariage. Il n'y a par conséquent rien d'étonnant à ce que les principaux responsables saint-simoniens, parmi lesquels leur chef Prosper (dit « le Père ») Enfantin, aient été arrêtés, jugés et emprisonnés à partir de fin 1832. Rien d'étonnant, non plus, à ce que l'Orient soit apparu, avant même leur sortie de prison, comme une échappatoire. Dès le mois de mars 1833, un groupe de « compagnons de la Femme », en quête d'une mystérieuse « Femme-Messie » (sorte de pendant féminin du Père Enfantin), s'embarque à Marseille pour Constantinople, d'où ils seront rapidement expulsés pour trouble à l'ordre public. Ils parviendront, *via* Smyrne, à Alexandrie le 14 mai 1833. D'autres vagues de saint-simoniens rejoindront l'Égypte, au

cours de l'année 1834, qui verra l'arrivée du Père Enfantin lui-même, le 23 octobre. Le premier projet est celui (déjà) du percement de l'isthme de Suez. Mais le pacha Méhémet-Ali, pour lequel les saint-simoniens sont tout prêts à travailler, préfère leur confier le lancement d'un autre chantier, celui d'un barrage sur le Nil, dans le delta. Ce chantier n'aboutira pas : au printemps 1835, une terrible épidémie de peste décime une partie des Français, le reste décidant de se réfugier en Haute-Égypte. La plupart des saint-simoniens quitteront le pays en 1836 pour rentrer en France. Ce séjour égyptien de plusieurs années, même s'il laisse un goût d'inachèvement, aura permis à nombre d'entre eux de participer de l'intérieur à la modernisation de l'Égypte voulue par son dirigeant. En travaillant notamment comme ingénieurs, médecins ou professeurs, ils auront pratiqué une forme de « coopération » avant la lettre. En ce sens, leur expérience égyptienne est très différente de celle des voyageurs contemporains, qui n'y restèrent au mieux que quelques mois, comme Chateaubriand (*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, 1811), ou Nerval (*Voyage en Orient*, 1851).

Un rêve oriental

Les saint-simoniens ne sont pourtant pas coupés du contexte littéraire et historique de leur temps. La grande figure tutélaire du romantisme, Hugo, est bien entendu présent dans tous les esprits, surtout depuis qu'il a publié *Les Orientales* (1829), où il marque clairement, dans sa Préface, le basculement qui est en train de s'opérer : « Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste » (p. 52). Un *orientaliste*, à l'époque, est un spécialiste des langues orientales : l'arabe, le persan, le chinois... Mais Hugo entend le mot de manière plus large : « L'Orient, soit comme image, soit comme pensée, est devenu, pour les intelligences autant que pour les imaginations, une sorte de préoccupation générale à laquelle l'auteur de ce livre a obéi peut-être à son insu » (*ibid.*). Il en va ainsi, assurément, des saint-simoniens qui, avant même de participer à la transformation matérielle d'une Égypte en voie de modernisation, voient dans l'Orient un espace de liberté, où le rêve peut se donner libre cours.

En ce qui concerne l'Égypte, plus précisément, celui qui a fait rêver toute la génération romantique, c'est Bonaparte. Son expédition orientale a beau avoir été un désastre militaire, il en est revenu auréolé du prestige du conquérant, suscitant pour longtemps de fortes nostalgies, malgré des

opposants célèbres comme Mme de Staël. Et la *Description de l'Égypte*, dont la 2^e édition est publiée chez Panckoucke à partir de 1821, est également, avec l'importante « Préface historique » (1809) de Joseph Fourier, un ouvrage que nombre de saint-simoniens, issus de l'École polytechnique, devaient avoir à l'esprit. Mais ces derniers, à la différence des *savants* ayant accompagné les soldats français en Égypte, ne se situaient pas dans une logique de domination. Si l'ambition civilisatrice des saint-simoniens pouvait s'appuyer sur l'idéologie « progressiste » de Bonaparte, les moyens employés de part et d'autre n'étaient pas les mêmes : pour les premiers, la violence était illégitime, du moins à cette époque, car sous le Second Empire, on sait qu'il en ira différemment – à preuve l'ouvrage *Colonisation de l'Algérie* d'Enfantin. Pendant les années 1830, l'« orientalisme » saint-simonien, s'appuyant sur la volonté modernisatrice du pacha, est incontestablement de nature pacifique. Développer l'industrie et le commerce : oui. Faire la guerre : non. Hantés par l'expédition de Bonaparte, c'est en même temps *contre* elle que les compagnons d'Enfantin définissent leur action. C'est donc, aussi, une sorte de réécriture de l'Histoire que les saint-simoniens cherchent à accomplir lorsqu'ils rêvent de mettre en pratique leurs idéaux réformateurs.

Même ambivalence du point de vue idéologique. Entre Fourier et Émile Barrault, l'auteur d'*Occident et Orient* (1835), qui était arrivé en Égypte avec le premier groupe de saint-simoniens, la détestation des Turcs est partagée. Barrault va d'ailleurs jusqu'à justifier l'action orientale de Bonaparte par le caractère censément artificiel de l'Empire ottoman, « corps multiple, sans homogénéité, sans fusion, [qui] présente toute la disharmonie de la conquête, et par cela même la provoque » (p. 3-4). Même les réformes introduites par le sultan Mahmoud II ne sont pour Barrault qu'un « simulacre de civilisation » (p. 33). Dans la lignée de l'image du « despotisme oriental » véhiculée par Montesquieu et Volney, l'un et l'autre dénoncent la « décadence » du gouvernement ottoman. Mais, si le diagnostic est le même, les solutions préconisées divergent. Pour Barrault, aucune occupation de l'Égypte par la France ne devait être liée à l'engagement saint-simonien auprès de Méhémet-Ali. La dénonciation du « despotisme » ottoman exercé sur les populations arabes justifiait certes la présence des compagnons d'Enfantin sur le sol égyptien, mais celle-ci devait être le prélude à un avenir pensé d'abord comme le triomphe des Arabes sur les Turcs. Barrault le dit dans un lexique qui est à la fois celui de

la science contemporaine (qui classe de plus en plus les populations en termes de « races » humaines) et celui de l'exaltation lyrique caractéristique des saint-simoniens :

Il y a en Europe une disposition trop habituelle à faire l'Orient léthargique et passif, pour ne pas nous hâter d'y indiquer les symptômes d'une force éveillée, vive, agissante. [...] Pour qui l'a vue, cette race [arabe] étincelante de verve, téméraire et gracieuse dans sa fantaisie, prompte, curieuse, délicate dans son intelligence, merveilleusement vive et souple dans ses formes, insatiable d'émotions nouvelles, pour qui a vu luire ses yeux noirs et entendu sa parole ardente d'aspiration et pétulante de gestes, parole qui toujours chante, crie, fait saillir une langue irrégulière, abondante, variée, sonore ; pour qui a senti cette vie dont l'électricité jaillit incessamment en éclairs, il y a révélation d'une magnifique incarnation de l'orientalisme, profondément différente de celle que présente la race ottomane (p. 145, 148-149).

Barraut développe par ailleurs l'idée que ce nouvel Orient, ré-arabisé, devrait former une « union sincère » avec l'Occident (p. 241). Ce type de formule peut d'ailleurs trouver des échos chez Lamartine, qui, dans son *Voyage en Orient* (1835), pronostique « l'inévitable rapprochement de ces deux parties du monde [Orient et Occident] se donnant mutuellement de l'espace, du mouvement, de la vie et de la lumière » (p. 457). Le rêve d'interpénétration culturelle est un véritable *leitmotiv* de l'ouvrage de Barraut, lequel imagine parfois cette symbiose comme une forme d'union des corps. Il assure ainsi que « la civilisation de l'Occident, se mêlant aujourd'hui à la civilisation effervescente et désordonnée de l'Orient, est destinée à la féconder et à se féconder elle-même » (*Occident et Orient*, p. 254). Barraut n'avait d'ailleurs pas attendu de se trouver en Égypte pour penser les relations interculturelles comme une forme d'engendrement mutuel. Dans un texte paru dans le journal *Le Globe* (1^{er} et 20 février 1832) et intitulé « Othello – Don Juan », il avait déjà opposé deux formes d'amour « stérile » qu'il renvoyait dos à dos : ni la jalousie du More shakespearien, ni la séduction donjuanesque ne sont capables d'assurer l'harmonie sociale, qui est au fondement de l'utopie saint-simonienne. L'expression contemporaine la plus célèbre de cette sexualisation de la relation entre Orient et Occident se trouve sans doute chez le saint-simonien Michel Chevalier, qui considérait, dans un article paru dans *Le Globe* le 12 février 1832, que la Méditerranée allait devenir « le lit nuptial de l'Orient et de l'Occident » (p. 117).

L'Égypte des saint-simoniens se trouve donc prise, au début des années 1830, dans un ensemble plus vaste, celui de l'Orient arabo-musulman, lui-

même pensé comme un *partenaire amoureux* privilégié de l'Occident. Nul, mieux qu'Ismaïl Urbain, n'a thématisé avec plus de force, notamment dans des poèmes écrits en Égypte, cette relation particulière avec un ailleurs oriental fortement féminisé.

La poésie amoureuse d'Ismaïl Urbain

Fils d'une esclave affranchie et d'un armateur marseillais qui le fit élever en France sans jamais le reconnaître comme son père, Thomas Urbain (devenu Ismaïl Urbain après sa conversion à l'islam, en Égypte, en 1835), né à Cayenne en 1812, adhère au saint-simonisme à l'âge de dix-neuf ans. Il s'embarque en mars 1833 avec les « compagnons de la Femme », sous la houlette d'Émile Barrault. Urbain séjourne près de trois ans en Égypte, où il exerce pendant quelque temps comme professeur de français à l'École d'infanterie de Damiette. Surtout, il vit une expérience amoureuse profonde, d'abord auprès d'une ancienne esclave, devenue la compagne d'un médecin français travaillant au Caire, le docteur Dussap, puis auprès de la fille de celle-ci. Le récit de ces années égyptiennes est consigné dans son *Voyage d'Orient*, publié en 1993 par Philippe Régner, et où l'on retrouve des formules toutes saint-simoniennes (« ce que nous voulons c'est la communion de l'Orient et de l'Occident », p. 94) ; mais ce sont surtout dans des poèmes très lyriques, eux aussi posthumes, qu'Urbain chante son amour pour les femmes noires qu'il a aimées en Égypte.

Plusieurs de ses poèmes le disent clairement : sans nullement mettre en cause l'image d'un Orient sensuel issue des *Mille et Une Nuits* (il en radicalise au contraire la logique), le poète saint-simonien voit le harem comme une prison, dont il faut *libérer* la femme orientale, précisément pour lui permettre de donner libre cours à son désir amoureux, et, partant, pour conduire à une société fondée sur l'harmonie et l'égalité des rapports humains. « Plus de sérail, / Plus de voiles, / Plus d'Eunuques, / Plus de maître », clame Urbain dans « La fille de Damahnour », datée du Vieux Caire, 11 décembre 1833 (*Voyage d'Orient...*, p. 236). On notera au passage l'emploi du mot « sérail », qui renvoie sans doute, de manière implicite, aux *Lettres persanes*. Mais si, chez le jeune Montesquieu, l'effondrement du système despotique du harem conduisait soit au chaos, soit au suicide de Roxane, les poèmes d'Urbain montrent au contraire une image euphorique de ce qui doit suivre ce même effondrement : une

jouissance tous azimuts, sans entraves, pour la femme comme pour l'homme. À la « belle jouisseuse » (*ibid.*) est donc promise non seulement la liberté, mais plus précisément ce que nous appellerions l'amour libre (« Tu pourras sur les lèvres des hommes, / Choisir les plus tendres baisers », p. 236-237), de surcroît avec la bénédiction du nouveau Dieu de la jouissance célébré par Urbain, véritable antithèse du Dieu biblique, qui faisait peser sur la chair le poids du péché originel : « Pour tes désirs étouffés, / Pour tes tendresses avortées, / Dieu te comblera de bonheur ! » (p. 237). Il faut considérer la dose de provocation contenue dans un tel poème – d'ailleurs jamais publié du vivant de son auteur. On mesurera aussi l'importance capitale du *déplacement* – une poésie subversive générée, si ce n'est *par*, du moins largement *dans* l'Égypte de Méhémet-Ali, même s'il est vrai que le plaidoyer d'Urbain pour la liberté des femmes orientales (et, plus généralement, pour la liberté sexuelle) est en partie tributaire des débats qui avaient agité les saint-simoniens en France, et dans lesquels les femmes avaient joué elles-mêmes un rôle non négligeable – on y reviendra à propos de Suzanne Voilquin.

L'appel d'Urbain, dans ses poèmes égyptiens, à libérer les femmes d'Orient, est-il pour autant désintéressé ? Certes non, même s'il comporte une part de sincérité. Il suffit de revenir un instant à « La fille de Damahnour » pour déceler la violence du désir personnel dégagé par ce que l'on pourrait appeler une sorte de lyrisme pulsionnel. Si la première partie de ce poème feint de s'apitoyer sur la condition malheureuse d'une Bédouine (« Brune fille d'Égypte, [...], / Pourquoi sous cette tente, / Riche et pleine de bonheur, / Seule / Tu n'as pas d'amour ? », p. 227), le poète passe assez rapidement à l'essentiel, c'est-à-dire à l'aveu de son propre désir, dans une formule litannique qui évoque « La captive » dans *Les Orientales* de Hugo : « J'aime la danseuse, / [...] / J'aime ses bras nus, / [...] / J'aime les tresses de ses longs cheveux... » (p. 234). Cette danseuse égyptienne qui suscite un désir irrépressible (« Elle délie son large pantalon, / Voici ses hanches. / Ce n'est pas là ! / Tombe ! tombe, vêtement maudit ! », p. 235), apparaît bel et bien comme un corps-objet, c'est-à-dire comme un fantasme de possession masculin : « À moi la danseuse / Je la veux, / Je l'aime » (*ibid.*). « La fille de Damahnour » libère un *ego* obsédant et quelque peu obsédé, qui dit crûment le désir amoureux dans toute son ambiguïté, c'est-à-dire en tenant compte de sa violence narcissique : « Les femmes me mordent / Et m'arrachent les cheveux / Par poignées / Quand

elles se tordent sous mes baisers, / Moi ! je meurs dans les bras d'une femme » (p. 236). Vouloir *posséder*, mais aussi vouloir *être possédé* – c'est finalement tout un pour le poète qui ose avouer – sans le sens de la Faute toutefois qui hantera Baudelaire – sa propre « concupiscence », et qui reconnaît en même temps, bien avant la théorisation freudienne, la pulsion de mort liée à l'éros.

Il est remarquable que la jouissance physique soit ici non seulement dite et assumée, mais qu'elle fasse l'objet d'un travail littéraire. À l'opposé de toute une tradition occidentale (et d'ailleurs aussi orientale) de la poésie amoureuse qui valorise l'expression indirecte du désir, voire la distance douloureuse des amants, Urbain dit sans détour la fusion des corps, mimant dans le rythme saccadé du poème (dont les vers ont de une à quinze syllabes) la respiration hachée de l'amour. Tout se passe d'ailleurs comme si, pour dire l'excès de plaisir, il fallait « casser » la forme poétique traditionnelle – c'est précisément ce que fait Urbain, refusant tout à la fois la rime et la régularité rythmique, inventant en même temps de nouvelles dispositions typographiques pour mieux traduire l'*hybris* du désir.

On retrouve cette forme qui s'apparente déjà au vers libre dans plusieurs poèmes d'Urbain, dont certains font parfois alterner vers et prose. C'est par exemple le cas dans « Mystère », qui associe à la revendication de la liberté amoureuse celle de la libération des esclaves. Jouant sur ses origines guyanaise et française, le poète se met en scène dans ce que l'on n'ose appeler sa *mulâtritude*, disons sa « bâtardise » glorieuse, par laquelle il entend incarner (et accélérer) ce processus de libération généralisé. Le 1^{er} février 1834, il écrit donc dans le désert – cet espace supposé vierge, et qui permet, significativement, l'écriture d'une nouvelle page d'Histoire, dans le style prophétique que les saint-simoniens affectionnent :

Moi !
Thomas Urbain, votre frère,
Homme de couleur
Bâtard,
Fils d'une esclave.
Moi qui aime la chair noire,
Je veux, ô mes frères,
L'amour,
Des applaudissements
La gloire
La vie douce
Pour les noirs,
Pour les Bâtards ! (p. 254)

Trait d'union entre ce que l'on appelait les « races », le mulâtre Urbain montre la voie à ses coreligionnaires blancs : aimer « la chair noire », c'est plaider pour mettre fin à une injustice. Contrairement à la brune jeune fille de Damahnour, la Noire célébrée dans « Mystère » n'est pas réduite à sa dimension charnelle – ou, plus exactement, la célébration de sa chair désirable est mise au service d'une *idée*. Urbain, sur ce point, est très clair. Combattre le racisme anti-noir passe, chez lui, par une survalorisation de la noirceur physique – en ce sens, il apparaît, ainsi que le rappelle son éditeur scientifique Philippe Régnier, citant l'historien américain Edmund Burke III, comme un « précurseur de la négritude » (p. 384).

La quête délirante de la « Femme-Messie », chez les saint-simoniens, trouve ici une traduction à la fois idéologique et esthétique, qui permet à Urbain d'annoncer triomphalement : « Je veux pour les femmes la liberté d'amour / Pour notre race la gloire, / Pour les noirs, les fêtes » (p. 254). La liberté *du* sexe va ainsi de pair avec l'égalité *des* sexes, et celle-ci est elle-même solidaire du combat contre le préjugé à l'égard des Noirs. Plaider l'amour entre les « races » est bien une manière particulière – mais liée au combat contemporain d'un Victor Schœlcher – de lutter pour l'abolition de l'esclavage. À travers la satisfaction du désir personnel et la mise en scène d'un *moi* quelque peu proliférant, Ismaÿl Urbain, le poète français écrivant d'Égypte, exprime donc également un message humaniste, qu'il faut aussi entendre comme tel, sous peine de passer à côté de la dimension interculturelle inscrite, au moins potentiellement, dans le projet orientaliste saint-simonien.

Le témoignage féminin de Suzanne Voilquin

Suzanne Voilquin, qui fut la confidente d'Urbain en Égypte, est née à Paris en 1801, d'un père chapelier. Elle connaît une nette ascension sociale, lorsqu'elle intègre le mouvement saint-simonien en 1830, date à laquelle elle devient rédactrice de *La Femme libre*, journal devenu *La Tribune des femmes*. Elle y exprime pendant plusieurs années des positions déjà féministes, favorisées dans un premier temps par Enfantin, sans pour autant qu'aucune femme saint-simonienne n'ait pu accéder au premier cercle du pouvoir dans la hiérarchie du mouvement. C'est en 1834 qu'elle rejoint les saint-simoniens déjà établis en Égypte, où elle restera trois ans. Elle y apprendra le métier de sage-femme auprès du docteur Dussap, qui avait

épousé une ancienne esclave abyssinienne, Halimeh, dont il aura une fille, Hanem – tous trois mourront de la peste, alors que Suzanne Voilquin en réchappera. Rentrée en France en septembre 1836, elle s'inscrit à la faculté de médecine, et, pour financer ses études, rédige une série d'articles qu'elle intitule « Lettres d'Égypte ». Ceux-ci paraissent dans la revue *Le Siècle* entre février et novembre 1837. Signés en général « S. V. », ils ne portent pas la moindre trace de l'appartenance de Suzanne Voilquin au mouvement saint-simonien : sans doute celui-ci sentait-il encore le soufre, dans la France de Louis-Philippe. C'est seulement sur le tard, sous le Second Empire, que Suzanne Voilquin reprendra la substance de ces « Lettres sur l'Égypte » pour rédiger, de manière plus complète, un ouvrage autobiographique composé d'ailleurs pour moitié de ces trois années égyptiennes, preuve de leur importance considérable aux yeux de l'auteure qui, cette fois-ci, ne cache pas, mais affiche au contraire son appartenance saint-simonienne dans le titre même de son livre : *Souvenirs d'une fille du peuple ou la Saint-Simonienne en Égypte* (1866). De fait, Suzanne Voilquin adopte en général la perspective « civilisatrice » qui est celle de ses coreligionnaires – elle cite par exemple Enfantin parlant du « Dieu du progrès » (p. 273). Elle emploie elle-même un vocabulaire qui fait penser à celui de la *Description de l'Égypte*, tout en soulignant la démarche pacifique qui est celle des saint-simoniens : « Cette Égypte mystérieuse et poétique, comment nous accueillera-t-elle ? me disais-je. Sera-t-elle clémente pour nous, messagers de paix, qui venons lui rendre, mais plus belle, plus élevée, la civilisation que lui a due l'Europe au Moyen Âge ? » (p. 244). Elle porte en tout cas un regard lucide sur le prix élevé que payait le peuple égyptien pour la modernisation de son pays. Ainsi la construction du *Mahmoudieh* (du nom du sultan Mahmoud II, auquel Méhémet-Ali, à cette époque-là, souhaitait rendre hommage), mis en service en 1820, coûta la vie à des milliers de *fellahs*, des paysans réquisitionnés pour creuser, dans des conditions très dures, ce canal qui permit de relier Alexandrie au port du Caire. Suzanne Voilquin dit fort bien le paradoxe de cette œuvre « civilisatrice » reposant sur une forme de « barbarie » :

Avant que Méhémet-Ali, le vice-roi actuel, eût fait recreuser le Mahmoudyeh, son lit était presque comblé par les alluvions qui formaient des dépôts successifs de limon que le Nil y accumulait chaque année. L'eau n'y coulait alors que vers le commencement de septembre, et restait à peine assez de temps pour remplir les citernes et approvisionner Alexandrie jusqu'au retour d'une nouvelle crue. Aussi la restauration de ce canal est-elle une des belles pensées de Méhémet-Ali.

Mais, à côté de ces travaux d'une utilité incontestable, il est, hélas ! affreux de songer avec quelle barbare indifférence le despotisme oriental se joua de la vie de l'homme dans cette circonstance.

Pour exécuter ces travaux, le vice-roi fit venir sur ce point deux cent mille fellahs, sans aucun abri pour les recevoir, sans rations régulières pour les nourrir, négligeant même de leur fournir les instruments appropriés pour faciliter ce travail et ménager leurs forces. Aussi, l'histoire enregistra la mort de plus de vingt mille de ces malheureux qui périrent de misère, de maladie ou de faim. Leurs corps enterrés sur place servirent à l'exhaussement des berges ; les survivants répétèrent pour seule oraison funèbre : *Allah kérîm !* Dieu est grand ! (p. 238).

Suzanne Voilquin n'est pas totalement dépourvue de préjugés, et l'on entend encore, dans ce récit, le discours stéréotypé des Lumières sur le « despotisme oriental », avec son corollaire, l'image orientaliste d'un islam « fataliste ». Il n'en reste pas moins qu'elle témoigne, avec beaucoup plus de liberté que d'autres (elle ne travaille pas directement au service de l'administration égyptienne, comme le faisait Urbain), des injustices commises dans l'Égypte de Méhémet-Ali au nom du *progrès*. Par ailleurs, étant l'une des rares femmes à se trouver dans ce pays parmi les saint-simoniens, elle porte sur les Orientales un regard qui se veut différent de celui de ses compatriotes de sexe masculin. Tout en critiquant, comme Urbain, l'enfermement des femmes, elle ne voit pas celles-ci en tant que corps désirants et désirés, mais au contraire comme des êtres souffrants, victimes de la domination masculine. Avant même d'arriver au Caire, elle aperçoit à Boulaq des maisons dont les fenêtres grillagées évoquent une prison pour celles qui les habitent : « En levant mon regard, je distingue derrière ces grilles de grands yeux noirs nous regardant avec curiosité. La vue de ces recluses m'impressionne vivement. "C'est donc là, dis-je à Lamy, que l'orgueil et la jalousie d'un despote enferment son honneur et son plaisir ?" » (p. 247). Pour elle, le coupable est Mahomet, auquel est reproché une religion matérialiste autorisant la polygamie. Cette vie contrainte, à l'opposé de celle qu'elle mène elle-même en Égypte, paraît intolérable à Suzanne Voilquin, lorsqu'elle évoque les femmes arabes vivant dans le delta :

L'existence de ces femmes n'a pas de variété, de mouvement ; aussi, chez toutes l'expression du visage est la même ; le type par conséquent reste uniforme : elles n'ont de libre que le regard. Voyez leurs yeux ; ils sont beaux, expressifs, remplis d'une langueur provocante. Quant à leurs traits toujours voilés, se trouvant sans emploi dans la vie de relation, ils restent mornes et sans expression ! [...] Ô philosophes, cela ne veut-il pas dire : affranchissez notre sexe, afin de voir toutes ces femmes s'épanouir au soleil de la liberté dans la diversité de leur nature (p. 242).

Profitant de son statut de femme, Suzanne Voilquin pénètre, lors de son séjour au Caire, à l'intérieur de plusieurs harems. Son regard, comme celui de nombre de voyageuses contemporaines, paraît largement *désexualisé*, refusant l'image du paradis des sens véhiculée par la tradition issue des contes des *Mille et Une Nuits*. Sans manifester de mépris pour les Orientales qu'elle côtoie, elle n'en dénonce pas moins l'« habitude de subordination » (p. 359) dans laquelle elles sont tenues. Elle rend ainsi compte, de manière détaillée, d'une visite qu'elle fait au gouverneur de Gizeh, qui la fait accompagner par sa sœur pour visiter son harem. Cette dernière, « écrasée sous une obésité monstrueuse et malade » (p. 361), ne ressemble guère à une odalisque, comme le fait remarquer plaisamment Suzanne Voilquin, qui montre ainsi, par la même occasion, que ces femmes réduites à l'immobilité souffrent doublement, de leur enfermement et des conséquences de celui-ci sur leur apparence physique (« elle se lamentait en me montrant ses membres énormes, dont la moitié aurait paru suffisante, même à un Turc », *ibid.*). Image démythifiante du harem, en convergence avec celle que procurent nombre de récits de voyageuses européennes en Égypte au XIX^e siècle (Ida Saint-Elme, la comtesse de Gasparin, Ida Hahn-Hahn, Harriet Martineau...). S'adressant à sa nièce, à qui elle dédie ses *Souvenirs d'une fille du peuple*, l'auteure conclut sur une note désabusée qui laisse entendre que cette critique du harem vaut, plus généralement, comme un jugement sur la condition des femmes, y compris en France –

Suzanne Voilquin pense peut-être à elle-même, mariée à un homme qui l'abandonna rapidement pour partir en Louisiane avec une nouvelle compagne, et dont elle ne parvint que bien des années plus tard à obtenir le divorce :

Maintenant, mon enfant, à moins de passer ta vie dans un harem, ce qui, je crois, entre peu dans les sentiments et les goûts d'une Parisienne, tu en connais les habitantes aussi bien que moi ; tu les plains sans doute, ces pauvres recluses, car, tu le sens par ce récit, dans ces existences ternes et monotones, dont la matérialité est si amplement satisfaite, le drame de la vie humaine se fait jour, là comme ailleurs. L'envie, l'ambition, la jalousie y font répandre par ces yeux si beaux des larmes souvent bien amères ; c'est qu'en dehors de la liberté il n'y a point de compensation pour le vide de l'âme, ni pour le veuvage du cœur ! (p. 366).

Ces propos ne trouveront sans doute pas d'écho immédiat chez les Orientales que Suzanne Voilquin fréquenta, mais, relayés par d'autres femmes à la destinée singulière comme Jeanne Puech d'Alissac, qui vécut quarante ans en Égypte, et qui signa sous le nom de Jehan d'Ivray *Au cœur*

du harem (1911), ils constituent sans doute un ferment de ce qui, au début du xx^e siècle, deviendra une véritable revendication sociale, par exemple chez une féministe égyptienne comme Hoda Charaoui, fondatrice de la revue *L'Égyptienne*, en 1925.

On peut, en conclusion, se demander ce qui resta, pour l'Égypte, de cette présence saint-simonienne qui, pour la plupart des compagnons d'Enfantin, dura environ trois ans – bien qu'un Charles Lambert, le directeur de l'École polytechnique de Boulaq, que Flaubert et Du Camp rencontrent encore, au Caire, en 1850, restât bien plus longtemps comme employé du gouvernement égyptien. Lambert eut d'ailleurs pour élève Bayyumi, qui eut lui-même, en tant que mathématicien, plusieurs disciples égyptiens. Anouar Louca a montré qu'un certain nombre d'Égyptiens, notamment ceux qui, à l'instar de Rifa'a al-Tahtawi, avaient séjourné en France, entre 1826 et 1831, trouvèrent dans les saint-simoniens qu'ils fréquentèrent, à leur retour au pays natal, des interlocuteurs attentifs, qui contribuèrent au succès de ce que l'on appelle la *Nahda*, une « renaissance » qui se manifesta notamment, en Égypte, par la diffusion de savoirs nouveaux grâce à l'imprimerie, par la construction d'école et d'hôpitaux, par le développement des voies de communication, etc. Cet héritage-là est certainement aussi important, même s'il est plus difficile de mesurer la part proprement saint-simonienne qu'il comporte, que celui du canal de Suez, qu'on cite toujours comme exemple de réalisation historique du rêve saint-simonien de fusion interculturelle. Il est vrai que Ferdinand de Lesseps, le maître d'œuvre de cet immense chantier, ne fit au fond que poursuivre une vieille idée, à laquelle Prosper Enfantin avait redonné une actualité nouvelle en apportant la preuve définitive que la mer Méditerranée et la mer Rouge étaient au même niveau, ce qui rendait du même coup le projet de percement d'un isthme parfaitement réalisable. Si les visées de ce projet étaient clairement intéressées du point de vue européen (raccourcir la route des Indes), la symbolique du canal fut souvent perçue par les contemporains comme une mise en relation heureuse de l'Orient et de l'Occident. Le khédivé Ismaïl invita d'ailleurs des centaines de personnalités, dont un certain nombre d'écrivains, de peintres et de journalistes français, pour assister aux somptueuses fêtes d'ouverture du canal de Suez, en 1869. On y célébrait, avec plus ou moins de bonne foi, le « mariage » de l'Orient et de l'Occident. Mais on peut se demander si ce ne

fut pas là, peut-être, un mariage de dupes, qui marqua le début de la dépendance du gouvernement égyptien vis-à-vis de ses créanciers européens, ce qui contribua à justifier l'occupation de l'Égypte par l'Angleterre, à partir de 1882. Entre le rêve sincère des saint-simoniens de la première heure, tout prêts à contribuer, de l'intérieur, à une modernisation pacifique de la société égyptienne, et une « collaboration » économique tout à l'avantage de l'Europe, y a-t-il une même logique, un glissement insensible, ou une vraie rupture ?

LOTI EN ÉGYPTE

Sarga Moussa

Julien Viaud, qui signe « Pierre Loti » à partir du *Roman d'un spahi* (1881), est connu pour sa turcophilie, qui se manifeste dès son premier roman, *Aziyadé* (1879), mais aussi à travers des récits de voyage, ou encore dans une série de textes journalistiques écrits dans l'urgence, au moment de la chute de l'Empire ottoman. Infatigable voyageur, cet officier de marine aura visité les régions les plus lointaines, dont il tire la matière d'une production littéraire qui connaît le succès de son vivant. Élu à l'Académie française en 1891, à l'âge de quarante et un ans, Loti passe souvent, aujourd'hui encore, pour un écrivain « exotique », dont le goût pour les déguisements ne serait que la traduction sociale d'un style littéraire enclin aux clichés orientalistes. Image très simplificatrice, comme le prouvent les deux récits que Loti a consacrés à ses séjours égyptiens. Le premier, *Le Désert* (1895), fait partie d'une trilogie (avec *La Galilée* et *Jérusalem*, parus la même année), laquelle renvoie au voyage que fit Loti, entre janvier et juin 1894, en Égypte et en Palestine. *Le Désert* est l'évocation souvent très poétique d'une traversée du Sinaï. D'emblée, dans une préface en forme d'invitation au voyage, Loti prend ses distances avec une littérature populaire à laquelle il ne veut pas être assimilé, pas plus qu'il ne veut être confondu avec les *touristes* suivant en groupe leur guide sur des itinéraires trop bien balisés :

Où sont mes frères de rêve, ceux qui jadis ont bien voulu me suivre aux champs d'asphodèle du Moghreb sombre, aux plaines du Maroc ?... Que ceux-là, mais ceux-là

seuls, viennent avec moi en Arabie Pétrée, dans le profond désert sonore.

Et que, par avance, ils sachent bien qu'il n'y aura dans ce livre ni terribles aventures, ni chasses extraordinaires, ni découvertes, ni dangers ; non, rien que la fantaisie d'une lente promenade, au pas des chameaux berceurs, dans l'infini du désert rose... (*Le Désert*, p. 15).

Loti, qui recherche non pas la vitesse (comme Morand après lui), mais au contraire la lenteur permettant d'échapper au monde moderne, s'engage sur la route de Suez pour entrer dans un univers désertique qui évoque d'abord l'Égypte biblique (plusieurs exergues renvoient à l'Exode, dès le chapitre II), mais aussi l'appel de l'ailleurs – un ailleurs qui n'a rien de l'Orient chatoyant mis à la mode par la peinture orientaliste depuis Delacroix, mais qui serait plutôt celui d'une intériorité tout à la fois désirante et inquiète, voire angoissée, d'un *moi* insaisissable qui se projette dans la grisaille infinie du désert.

L'éblouissement du mont Sinaï

Le lecteur est cependant entraîné dans un monde qui va peu à peu s'éclaircir et se colorer, celui des montagnes du Sinaï aux teintes surprenantes (« des violets d'iris pour les bases, des roses de pivoine pour les cimes », *ibid.*, p. 36-37). Le récit de Loti a un caractère onirique, renforcé stylistiquement par une prose rythmée (« Nos chameaux vont toujours, toujours au même rythme balancé qui endort... », *ibid.*, p. 40). On retrouve cet onirisme tout au long du texte, jusque dans les dernières lignes du *Désert*, placées sous le signe du « lever de la lune » (*ibid.*, p. 206). Voyageur agnostique, mais héritier des pèlerins qui l'ont précédé, Loti exprimera tout à la fois son émotion et ses doutes lorsqu'il se trouvera en Palestine. Mais le voyage au Sinaï constitue pour lui une sorte de pèlerinage par anticipation, dans la mesure où il comporte une halte au monastère de Sainte-Catherine, où Loti passera plusieurs nuits. Or ce séjour donne lieu à une série de chapitres qui témoignent d'un véritable éblouissement, notamment la visite de la basilique avec le père Daniel (chap. XI) :

La vue, au premier instant, est éblouie et déconcertée par la profusion des lustres, des lampes d'argent qui descendent d'en haut, formant, au-dessus des parquets de mosaïques, une sorte de seconde voûte suspendue, compliquée, étincelante.

Et puis, on est saisi de l'archaïsme presque sauvage de ce sanctuaire, plus encore que de sa richesse. C'est une relique des vieux temps, étonnamment conservée ; on se sent plongé là dans un passé naïf et magnifique – si lointain et pourtant si présent, qu'il inquiète l'esprit (*ibid.*, p. 63).

Loti fait de cette église grecque orthodoxe un lieu originaire qui renvoie aux sources du christianisme. La visite de Sainte-Catherine est au fond, pour lui, un retour dans le temps, comme si elle constituait à la fois la mise en abyme et l'amplification de l'ensemble du récit : « Jamais, nulle part, nous n'avions eu si complète impression d'un recul dans l'antérieur des âges » (*ibid*, p. 65-66).

Avant de reprendre le chemin du désert, Loti rapporte ce qui ressemble fort à une vision mystique, celle d'un jeune moine qui lui avait ouvert la crypte de la basilique, et qui lui apparaît comme un nouveau Christ, « occupé humblement à d'humaines besognes, parmi des objets si anciens qu'ils contribuent à donner l'impression de son temps » (*ibid*. p. 78). Il y a incontestablement, chez Loti, une préférence spontanée pour les formes anciennes. Ce primitivisme ne signifie pas que Loti soit indifférent aux problèmes de son temps. Mais ceux-ci, pour lui, découlent précisément d'une modernité qui lui apparaît comme largement néfaste, que ce soit sur le plan politique, économique ou culturel.

La Mort de Philae : un combat politique

Cette *résistance* aux grands courants de pensée de son temps (et notamment au positivisme dominant en France depuis le milieu du XIX^e siècle) est parfaitement décelable dans *La Mort de Philae* (1909), le second récit de voyage de Loti consacré à l'Égypte. Invité par le jeune nationaliste Mustapha Kamel, rencontré en France grâce à Juliette Adam, à venir officiellement en Égypte, Loti s'y rend entre janvier et mai 1907. Il accomplit cette fois-ci un parcours tout à fait classique, remontant le Nil jusqu'au-delà de la première cataracte et visitant les monuments de Haute-Égypte, dont le célèbre temple consacré à la déesse Isis, sur l'île de Philae. À cette époque, ce temple est déjà menacé (d'où le titre du livre) par la montée des eaux due au premier barrage d'Assouan, construit par les Anglais dans les toutes premières années du XX^e siècle. Le cri d'alarme de Loti, au regard de la suite de l'Histoire (le temple de Philae sera finalement déplacé, mais seulement dans les années 1970, pour éviter d'être englouti par les eaux du haut barrage construit à cette époque), n'apparaît donc nullement comme ridicule mais, au contraire, comme prémonitoire. Loin de se complaire dans une vision mélancolique et passéiste d'un monde en déclin, comme on l'a beaucoup dit, Loti est capable de prendre des

positions fermes, et parfois clairement anticoloniales, comme il le fait dans un certain nombre de ses récits de voyage.

D'une certaine façon, Loti est encore plus radical que Moustapha Kamel (mort en 1908), à qui il dédie *La Mort de Philae*, et qui se situe, lui, en plein dans l'action politique, puisque c'est précisément en 1907 qu'il fonde le Parti national égyptien. Si Kamel cherche à libérer l'Égypte de la tutelle anglaise, il ne rejette pas pour autant la civilisation occidentale, comme le prouvent ses différents écrits. Loti voit, pour sa part, l'occidentalisation de l'Égypte (un processus commencé dès le début du XIX^e siècle, mais qui s'était accéléré depuis l'ouverture du canal de Suez) comme un fléau qui la dénature. L'ennemi de l'Égypte est pour lui, au-delà de la puissance coloniale britannique, l'Occident impérialiste dans son ensemble, comme on peut s'en rendre compte dès le chapitre II, intitulé significativement « La mort du Caire » :

Partout de l'électricité aveuglante ; des hôtels monstres, étalant le faux luxe de leurs façades raccrocheuses ; le long des rues, triomphe du toc badigeon sur plâtre en torchis. [...] D'innombrables cabarets, qui regorgent de bouteilles : tous nos alcools, tous nos poisons d'Occident, déversés sur l'Égypte à bouche-que-veux-tu. [...].

Mon Dieu, quand donc se reprendront-ils, les Égyptiens, quand donc comprendront-ils que leurs ancêtres leur avaient laissé un patrimoine inaliénable d'art, d'architecture, de fine élégance, et que, par leur abandon, l'une de ces villes qui furent les plus exquises sur terre s'écroule et meurt ? (*La Mort de Philae*, p. 28-29).

Au-delà du ton satirique, peut-on donner tout à fait tort à Loti ? Certes, l'obsession de la « pureté » égyptienne, que présuppose ce rejet global de l'Occident, repose sur une illusion : l'Égypte et, plus largement, l'Orient ont bien entendu leur propre histoire, qui implique elle-même des transformations internes, des mélanges de cultures parfois accompagnés de violences... Mais le raisonnement de Loti a aussi sa logique, qu'il faut remettre dans son contexte. En effet, l'Égypte du khédivé Abbas Hilmi II, celle dans laquelle se trouve Loti au début de l'année 1907, fait toujours partie de l'Empire ottoman, et même M. Kamel ne le remet pas en cause. Par ailleurs, on sent bien que Loti, de son côté, ne considère nullement la présence turque en Égypte comme une forme d'occupation – à preuve l'éloge qu'il fait de Méhémet-Ali et de sa mosquée, dont il trouve le style plus pur que celui de l'art arabe (*ibid.*, p. 19).

Quoi qu'il en soit, le second séjour égyptien de Loti fut largement répercuté dans la presse cairote, grâce à Moustapha Kamel, qui utilisa son ami français (lequel se prêta volontiers à la chose) comme caution de ses

propres positions nationalistes. Entre la méditation tout intérieure du *Désert* et le combat politique sous-jacent dans *La Mort de Philae*, quelle évolution dans l'image que Loti donne de l'Égypte ! Reste que ces deux facettes renvoient à un même souci lotien de la *préservation*, que ce soit celle d'une nature rêvée comme intouchée depuis les origines, ou celle d'une culture dont Loti sent qu'elle est à la veille d'un profond bouleversement.

L'ÉGYPTES CHRÉTIENNE DANS LE MIROIR DES LETTRÉS FRANÇAIS ENTRE QUÊTE DES ORIGINES DE SOI ET STRATÉGIES CULTURELLES (1880-1920)

Daniel Lançon

Alors que, jusqu'à l'époque romantique, on associe traditionnellement l'Égypte dans l'imaginaire européen à un monde ennemi du christianisme – il faut « sortir d'Égypte », notamment pour ne pas céder aux gnosés alexandrines –, on constate que les voyageurs de cette fin de siècle vont y rechercher activement de multiples signes d'une « terre sainte ». Dans les nombreux récits de pèlerinage en « Terre sainte », un chapitre est toujours réservé à l'Égypte, qui permet au lecteur cultivé de retrouver, dans l'ordre chronologique : Joseph, Moïse, la Sainte Famille, saint Marc, Origène, saint Antoine et les Pères des déserts de la Thébaine, parfois même Saint Louis. Il s'agit donc bien d'une histoire sacrée, nourrie de préfigurations eschatologiques, qui vient assurer un va-et-vient entre les Origines et la situation contemporaine des écrivains, voyageurs, résidents lettrés et savants orientalistes.

Les plus hautes origines de la foi, avec Joseph chez Pharaon, en cette Égypte des Hébreux qui s'étendait sur toute la région orientale du delta, dite terre de Gessen, y trouvent une actualité. Ainsi, le *Joseph* (1807) de Méhul, drame biblique dont certains passages sont très connus, obtiendra-t-il un grand succès lors de sa reprise à Favart en 1882 et en 1899, puis à l'Opéra.

La vie de Moïse, qui sortit son peuple de la servitude et aurait été trouvé enfant près de Zagazig – un bras du Nil est appelé « Fleuve de Moïse » car « c'est sans doute là que fut exposé le futur libérateur du peuple hébreu » (FOUILLOY, p. 272) –, donne lieu, quant à elle, à des commentaires émus de la part de nombreux voyageurs chrétiens qui évoquent l'épisode du passage de la mer Rouge comme défense et illustration du miracle, contre l'avis des sceptiques qui évoquent une marée basse, des vents favorables ou des marécages pouvant être traversés sans risques... Les pèlerins cherchent même à emprunter l'itinéraire sacré dans la zone du nouveau canal de Suez, à se représenter le campement des Hébreux, à revivre le moment miraculeux : « Nous nous asseyons sur la rive du lac à l'ombre d'un tamaris, et nous lisons, non sans quelque émotion, le récit divin » (JULLIEN, p. 134). La posture évolutionniste n'est jamais bien loin, ainsi chez le même jésuite : « Plus heureux que le peuple d'Israël, le peuple chrétien ne fuit pas, devient libre, respecté, puissant. Puisse-t-il être reconnaissant et plus fidèle à Dieu que le peuple murmureur de l'ancienne loi » (p. 150).

« Ce sont les traces de Jésus que nous sommes venus chercher sur cette terre d'Égypte. Il est temps d'aller les vénérer : Matarieh, Héliopolis, le Vieux Caire ! » (LANDRIEUX, p. 55). Le pèlerin est en quête des lieux consacrés par de « divins exilés », sur cette terre d'Égypte « sanctifiée par la Sainte Famille » (CHAUTARD, p. 175). L'Arbre de la Vierge à Matarieh, modeste village situé non loin du Caire et d'Héliopolis, est l'objet de toutes les dévotions. Plusieurs voyageurs constatent l'état délabré de ce figuier sycomore, sans doute âgé de quelques siècles seulement, et couvert d'inscriptions votives et de chapelets. Ils imaginent le tableau de « l'amour maternel et de la divine candeur blottis tout tremblants sous la feuillée tutélaire de l'arbre miraculeux qui s'entrouvre soudain pour dérober leur proie aux sanguinaires soldats d'Hérode ! » (JOÛBERT, p. 143). Un ecclésiastique rappelle néanmoins le dogme : « Notre vénération porte sur le lieu plus que sur l'arbre. Le sycomore de la Vierge est pour nous un signe, un monument qui rappelle un touchant souvenir ; il n'est pas une relique » (JULLIEN, p. 208). L'Église catholique met en place un pèlerinage à côté de celui des Coptes en sa nouvelle Église, le jeune Teilhard de Chardin y dirige des processions en 1906 et 1907.

En quête d'authenticité historique, et puisque l'exégèse chrétienne canonique est presque muette sur cette période d'exil, les commentateurs s'appuient sur les textes ecclésiastiques coptes rédigés au fil des siècles, ces

chrétiens descendants des premiers convertis d'Alexandrie, dont l'étymologie renvoie au nom même du pays. Cette histoire appartient à la « tradition cophte » avait déjà déclaré le narrateur nervalien du *Voyage en Orient* en 1851. Presque tous mesurent la part de « gracieuses légendes » (MARTRIN-DONOS, p. 49) qui entoure ce séjour, comme le jaillissement de sources au passage de l'enfant sacré, la chute d'idoles, la libération des esprits en proie aux démons, l'eau revenue dans les puits secs. Les avis divergent sur le lieu permanent du refuge : « Une importante colonie juive s'était établie à Héliopolis et il est assez naturel que Joseph, dans un pays étranger, ait à se rapprocher de ses compatriotes » (LANDRIEUX, p. 55), mais la famille a pu vivre également dans le quartier du Vieux Caire où la demeure est signalée, ancienne crypte, alors propriété des Coptes schismatiques par laquelle les visiteurs occidentaux doivent passer pour faire leurs dévotions. La rencontre donne lieu à la mise en évidence de bien des différences culturelles : « Le jeune prêtre cophte nous y attendait depuis quelques instants. Il nous salue en portant sa main à sa bouche, à son front et à son cœur, suivant l'usage arabe et nous lui serrons la main à la française » (MARTRIN-DONOS, p. 59).

Le voyageur chrétien débarque à Alexandrie avec le souvenir de ses lectures pieuses concernant la catéchèse de Marc l'évangéliste, disciple de Pierre, l'œuvre apologétique du philosophe Clément d'Alexandrie, des « grands athlètes de la foi » (LANDRIEUX, p. 20) que furent Origène ou Athanase, bref, d'un groupe de hautes figures du christianisme dans l'Alexandrie cosmopolite et syncrétique des premiers siècles de notre ère, alors même que sa méditation ne peut s'appuyer sur aucun monument ou presque.

Le désir de s'imprégner de l'atmosphère du premier monachisme chrétien, celui des Coptes d'avant les schismes, lance les voyageurs sur les pistes des déserts du pays. Une édition des *Vies des Pères du désert* à la main, ils se rendent à la lisière du delta pour visiter les monastères du Wadi Natroun ou arpentent les berges du Nil en Moyenne et Haute-Égypte, dans une Thébàide parfois comparée à un nouvel Éden, ou encore les rives de la mer Rouge où vécurent Antoine et Paul : « Peu de voyageurs visitent [ces lieux], mais, pour des missionnaires envoyés aux Coptes et aux musulmans des déserts, cette excursion aura un intérêt spécial » (JULLIEN, p. 59). Dans leurs récits de pèlerinage sur les lieux « qui abritèrent autrefois les moines bienheureux de l'Égypte chrétienne encore jeune » (MALOSSE, p. 114), et

munis des indispensables lettres de recommandation du patriarche des « schismatiques », les voyageurs demandent aux contemporains (religieux missionnaires mais aussi Bédouins musulmans) de les aider à retrouver les grottes de cénobites, les arbres vénérés, les ruines de monastères. L'art copte de l'époque de la liberté (381-640) y est salué, même s'ils rappellent qu'il végétera après l'arrivée des musulmans. Les jugements sur les religieux qui les accueillent sont souvent sévères, « rameau mort tombé de ce grand arbre où l'univers entier admirait jadis les plus belles fleurs de vertus » (JULLIEN, p. 83). Les voyageurs catholiques ne manquent pas une occasion de leur remettre des exemplaires de la bible arabe éditée par les Jésuites à Beyrouth ainsi que des objets de piété.

Ils déplorent le fait que les religieux ne sachent plus lire leurs propres livres liturgiques, écrits en copte : « C'est une langue morte, dont quelques savants, en Europe, perpétuent seuls la connaissance » (DUC D'HARCOURT, p. 52). Les éditions critiques se multiplient de fait en une trentaine d'années, complétant un secteur délaissé des études égyptiennes anciennes. Tout un corpus de textes (évangiles apocryphes coptes, récits religieux apparentés aux « contes et légendes ») paraît sous l'impulsion de deux savants français, Émile Amélineau et Eugène Révillout, bien souvent avec le texte original et de longues préfaces : geste de *recueil*, usage occidental de passés orientaux, entreprise de capitalisation culturelle et résolument profane.

Sont notamment publiés des récits légendaires, « romans religieux » rédigés bien souvent par des moines coptes : « la littérature est presque exclusivement hagiographique : les traditions des anciennes mythologies font place à une floraison de légendes plus ou moins évangéliques, plus ou moins édifiantes, où le merveilleux se transforma, voilà tout. Les prodiges sont, maintenant, des miracles » (Giron, *Légendes coptes*, p. 5). Les *Contes et romans de l'Égypte chrétienne* font connaître « le trésor de traditions et de légendes de l'Égypte païenne [...] jeté dans le moule chrétien venu du dehors » par les « héritiers directs des conteurs et des scribes de la vieille Égypte » (*Journal asiatique*, juillet 1888, p. 182). Certains voyageurs pensent, non sans raison sans doute, que le schisme puis la situation de minoritaires opprimés sous le joug des musulmans ont créé chez les Coptes « le besoin de grandir leur Église, et laissé libre cours dans leurs livres ecclésiastiques à un goût exagéré pour le merveilleux. De là bien des légendes, des récits invraisemblables, qui ont diminué, dans l'esprit d'un

grand nombre, l'importance historique de leurs traditions » (JULLIEN, p. 241).

Le délicat problème de la permanence d'un imaginaire dont la forme seule serait chrétienne et le fond « égyptien antique » se profile ici, induisant souvent un jugement sévère sur le maintien de superstitions qualifiées de païennes dans la pratique même de la nouvelle religion. Les rapports annuels de la Société asiatique¹ louent la collecte et la publication de nombreux textes, comme la « conversion » du pays au christianisme, mais le secrétaire Darmesteter en vient à écrire : « Leur Anubis devenu ange psychopompe, Osiris jugeant encore les morts sous le nom de Jésus [...]. La religion des Coptes, celle des Sénouti et des Pachôme, n'est pas le christianisme des Pères de l'Église d'Alexandrie ; c'est un produit bâtard du christianisme et de la vieille religion des papyrus et des monuments lapidaires » (*Journal asiatique*, juillet 1888, p. 173-174). Le nouveau secrétaire Édouard Chavannes parle, quant à lui, d'une « philosophie étrange où les stupéfiantes débauches d'une imagination trop érudite combinèrent en d'incompréhensibles mystères les idées chrétiennes et la théosophie orientale » (*Journal asiatique*, juillet 1895, 44). C'est aussi l'époque où les lettrés croyants ont fort à faire pour réduire l'attraction « hérétique » des gnoses alexandrines au sein de l'occultisme à la mode, dont les modèles sont fréquemment égyptiens. Il leur faut tenter par exemple de requalifier Alexandrie en lisant les livres hermétiques comme nourris d'annonces christiques à déchiffrer. Des professeurs en rhétorique s'essaient à lire en ce sens Clément d'Alexandrie et la discussion est âpre pour savoir si saint Marc a bien établi la seconde chaire patriarcale de l'Orient.

Une position européenocentrée

Le débat sur les réalités de ce premier christianisme en Égypte n'est pas sans lien avec le succès des rééditions de *La Tentation de saint Antoine* de Flaubert, qui y popularise une vision symboliste décalée et sceptique, insistant sur la gnose dans l'extravagance imaginative du héros. Louis Ménard avait raconté quant à lui un épisode de la vie de l'ermite saint Hilarion, disciple de saint Antoine, qui vécut de 290 à 371 en Égypte puis en Palestine. Le mythologue y avait décrit la vie du saint en panthéiste repent. Eugène Révillout fait, lui, le tableau des luttes du « contre-

monachisme païen » et des « passions sauvages qui agitaient la conscience religieuse au IV^e et au V^e siècle », ce qui pousse Ernest Renan à affirmer que « Ce Senouti est le type de ces fanatiques qui, venus trop tard pour être martyrs, se font bourreaux » (*Journal asiatique*, juillet 1883). D'autres figures des premiers siècles chrétiens deviendront les personnages de fictions publiées par d'importants écrivains français. Avec *Thaïs*, « conte philosophique » publié en 1890, Anatole France présente une courtisane alexandrine sauvée par un de ces moines champions de la nouvelle religion et ancien ami de celle qui finit par rejoindre la vie religieuse. Le religieux, qui ne comprend pas que l'amour est une voie du Seigneur, sombre dans l'errance. Le succès de librairie et la polémique née d'une œuvre dans laquelle les moines cénobites sont très critiqués inspirent l'édition illustrée. Face à l'alliance du « persiflage sacrilège » et d'une « impiété savante » de celui qui a voulu « ridiculiser et flétrir la vie monastique », le chroniqueur catholique ne peut que tenter de reconstituer « l'histoire vraie de Thaïs la pécheresse » (Brucker, déc.). Jules Massenet en tire un opéra quelques années plus tard, dans lequel le héros vit cette tragédie de l'amour qui pourrait sauver. La réception critique entraîne des débats autour de l'évolution double et inverse de deux caractères, de deux âmes incarnant à la fois l'Antiquité et le monde nouveau. Il est intéressant à cet égard de voir Guillaume Apollinaire présenter une des sources d'un des « livres les plus délicats de la fin du siècle dernier », « ce drame lyrique, troublant, qui se termine sur le ricanement atroce d'un saint damnable » (*Mercure de France*, juillet 1904). Jehan d'Ivray, quant à elle, met en scène les persécutions des païens dans *Janua Coeli, roman de l'Égypte néo-chrétienne*, notamment celle de la mathématicienne et philosophe alexandrine Hypatie, lapidée par les chrétiens en 415. Rachilde parle de la destruction de la ville d'Antinoé par les « Anachorètes, race brutale qui ne veut pas admettre le caractère sacré de la beauté » dans le *Mercure de France*, revue acquise aux thèses du symbolisme français. Ainsi qu'on peut le voir, les écrivains prennent plutôt le parti du paganisme hellénistique et de ses derniers feux, en miroir du décadentisme de l'époque.

Le récit de l'évocation de la captivité de Saint Louis dans le delta, à Mansourah, lors d'une croisade échouée en 1250, est un épisode douloureux pour la mémoire occidentale et, à ce titre, souvent détourné voire activement ignoré. À la recherche de la maison où aurait été détenu le souverain et saint homme, certains évoquent les « campagnes, teintes du

sang des croisés, restées célèbres par les infortunes du plus noble chef ». Et notamment l'épisode au cours duquel Saint Louis aurait exhorté le sultan Malek-Kamel à embrasser l'Évangile, lui proposant de se jeter dans un bûcher allumé afin de prouver la vérité de sa foi (JULLIEN, p. 7 et p. 162). Le livre du jésuite est illustré de la mosquée d'el-Fatah de Damiette « que Saint Louis convertit en église, où il vint pieds nus remercier Dieu pour la prise de la ville » (p. 171).

La communauté des Coptes, chrétiens de l'Égypte contemporaine, est unanimement présentée comme celle de « schismatiques » ou de jacobites (du prénom d'un moine syrien) qui auraient « malheureusement » suivi la doctrine du penseur grec Eutychès (v^e siècle), grâce aux encouragements du patriarche alexandrin Dioscore. Elle reconnaît dans le Christ la nature divine mais sous l'apparence humaine, une hérésie qui sera condamnée au concile de Chalcédoine. La vérité historique est plus complexe, mais se réduit souvent à quelques raccourcis. La posture orientaliste textualiste privilégie les archives des origines coptes, ce qui n'empêche nullement l'expression de solides préjugés anti-orientaux jusque dans les écrits se voulant les plus « scientifiques ». Ils sont, il est vrai, aux prises avec une conception européenocentriste, qui analyse l'histoire de ce christianisme oriental d'une manière toute contemporaine. Certains récits de voyage, mieux informés, fournissent la description des rites, des calendriers liturgiques, de l'organisation hiérarchique de cette Église autocéphale et de ses cérémonies (ils célèbrent notamment l'entrée du Christ en Égypte et le jour où l'empereur Théodose décréta l'abolition du paganisme dans le pays en 381). Ils indiquent même le nombre de pratiquants au sein de la population égyptienne (quatre cent mille au recensement de 1882, peut-on lire dans certains récits de voyage). Teilhard de Chardin parle d'une « grand'messe en rite chaldéen » avec ses « chants monotones et indéfinis » (p. 74) ou de la négociation sur la longueur des offices avec l'évêque maronite du Caire (p. 249), estimant qu'en matière de « brouilles entre gens du même nord, l'Orient en est le pays privilégié » (p. 272). Certains voyageurs se risquent à une typologie raciale afin d'opposer le Copte à « l'Arabe sédentaire », au Bédouin (« Arabe nomade »), au Turc ; d'aucuns cherchent, sans autre argument qu'une ressemblance déclarée « frappante », à vérifier la théorie selon laquelle le Copte serait le seul véritable descendant de la population égyptienne antique. La présentation de ces chrétiens, souvent appuyée sur l'opinion publique des résidents européens

en Égypte, est le plus souvent négative : ils ne savent plus lire leurs livres sacrés, les prêtres sont superstitieux, leurs mœurs sont archaïques, etc. Les voyageurs les moins engagés dans la foi catholique sont sans doute aussi les moins aveuglés par ces préjugés « anti-hérétiques ». Ils réclament d'être justes « envers cette malheureuse race, si longtemps opprimée », et par ailleurs si hospitalière et fière de sa « glorieuse nationalité » (JOÛBERT, p. 211).

Le triomphe de l'esprit missionnaire

Certains voyageurs évoquent en outre la présence des « chrétiens d'Asie », « sujets du sultan » venus en grand nombre trouver une certaine liberté d'entreprendre en Égypte à partir des années 1870 : « Ils ont introduit, principalement dans les villes, tous les rites catholiques et tous les schismes chrétiens de l'Orient. Les Grecs unis et les Arméniens catholiques ont un évêque au Caire. Les Maronites y ont plusieurs églises. Les Syriens y ont aussi leur chapelle. Parmi les schismatiques, les plus nombreux sont les Grecs de Syrie ou des îles » (JULLIEN, p. 27). L'accent est régulièrement mis sur le petit nombre des Coptes convertis au catholicisme par les missionnaires et souvent déclarés fort instruits : les Melchites de rites divers (latin, copte, grec, arménien, syrien), entre quatre et huit mille âmes (il est parfois question de vingt mille catholiques sous des plumes plus généreuses). Le plaidoyer pour le retour des « chrétiens d'Égypte fidèles de la prédication de l'apôtre saint Marc » (CHAUTARD, p. 301), des « brebis égarées » au sein de l'Église romaine, est récurrent. La présentation de l'œuvre des missionnaires en Haute-Égypte est toujours louée dans ces écrits missionnaires. Chautard ajoute en 1914 un chapitre à son récit afin de faire le bilan du développement de l'esprit catholique dans le pays, saluant le travail accompli par les écoles congréganistes, de plus en plus nombreuses dans les grandes villes du pays (Lazaristes, Jésuites, Frères des Écoles chrétiennes, Sœurs du Bon-Pasteur, du Sacré-Cœur ou de la Mère-de-Dieu, entre autres). L'éducation en langue française n'y est pas tant le véhicule de conversions, en principe interdites dans le pays, que celui d'une influence morale et intellectuelle de la France : « Des ordres religieux comme des sociétés laïques poursuivent sans relâche la tâche qu'ils ont entreprise de maintenir notre influence parmi ce peuple d'Égypte » (MALOSSE, p. 243). Le rôle des écoles chrétiennes sur la vie intellectuelle du

pays en effet n'est pas négligeable, comme en atteste la place occupée par le collège Sainte-Catherine d'Alexandrie (Frères des Écoles chrétiennes, qui devient le collège Saint-Marc en 1920). Assistant à la représentation d'un drame en vers au collège des jésuites du Caire, un visiteur peut déclarer : « On se sentait véritablement entre amis et compatriotes, malgré la diversité des races » (MALOSSE, p. 259). La capitale du pays voit se dérouler en grandes pompes des « messes consulaires », lors desquelles est chanté le *Domine, fac Salvam rempublicam Gallorum* en l'honneur de la nation qui assume la protection des catholiques en Orient (le protectorat religieux est « classé dans le patrimoine moral de la France en Égypte », rapport Delcassé, 1900). L'époque est à la convergence entre intérêts culturels et religieux, même après la loi de 1905 en France. Cette dernière aura pour conséquence paradoxale l'arrivée en Égypte de nombreux enseignants congréganistes chassés de métropole, et le renforcement de l'esprit de mission, alors que les journaux arabes exprimaient de vives réserves sur l'installation de ces enseignants. En 1911, les directeurs de la Société d'Héliopolis n'hésitent pas à camper l'Église catholique au centre de la nouvelle cité, à céder gratuitement tout le terrain nécessaire et à « faire construire une vraie basilique, sur le modèle de Sainte-Sophie de Constantinople » (CHAUTARD, p. 288). En 1914, Maurice Barrès vient à Alexandrie vérifier l'état de « notre puissance spirituelle, quinze ans après les visites de Victor Guérin. La prépondérance des idées, l'empire sur les esprits et les cœurs, c'est notre but ». Le manuel *Sur les rives du Nil, lectures expliquées et illustrées à l'usage des Écoles chrétiennes d'Orient*, publié à Alexandrie par la Procure des Frères en 1916, évoque l'Orient comme un « vaste champ de culture française où tombera l'humble semence de ces leçons ». On y retrouve l'histoire de Joseph ou de la Sainte Famille en Égypte ou l'évocation du séjour forcé de Saint Louis. Des « sociétés littéraires » francophones, comme l'académie Saint-Jean-Baptiste-de-la-Salle, sont très actives à Alexandrie et au Caire dès 1910. Lors d'une séance de l'« Académie française » du collège Sainte-Catherine d'Alexandrie en janvier 1917, Charles Nahas déclare qu'il aime la France « parce qu'elle est la fille aînée de l'Église », « soldat de Dieu », « ma seconde patrie ». Le cercle Sainte-Catherine reçoit les conférenciers de passage, comme en juillet 1917 Henri Massis et Louis Massignon, « élite pensante et chrétienne » selon une expression de la revue littéraire de l'établissement (*Le Lotus*). Le premier déclare notamment : « Je voudrais

dire que les Thébâïdes existent encore et qu'il ne manque que d'âmes attentives pour y recueillir la voix de Dieu. »

Ce que ne révèlent nullement les récits de voyage, c'est que, au début du nouveau siècle, la minorité chrétienne du pays vit des moments tourmentés non seulement à cause de l'action des missionnaires européens – la première église catholique copte officielle date de 1895 – mais aussi de celle des colonialistes anglais, et de certains extrémistes musulmans nationalistes. Le Premier ministre copte Boutros-Ghali est assassiné en 1910, et la majorité politique refuse, lors d'un congrès à Assiout en 1911, d'accorder des droits spécifiques à la communauté minoritaire, comme la liberté de construire des églises. Il faut attendre la révolte anticoloniale de 1919 pour assister à une fraternisation inédite et plus ou moins éphémère par ailleurs. Tout se passe comme si le christianisme était temporairement arraché à son lieu, grâce à une Église conquérante et à un corps de doctrines déclarées seules vérités universelles. *De facto*, les voyageurs en Égypte abordent les pratiques et croyances comme des provincialismes désuets où prédominent des rituels étranges et décidément étrangers. La période est au triomphe de l'esprit missionnaire, appuyé sur l'influence culturelle mais aussi, face à tant d'écrits édifiants, au succès de fictions narratives ou lyriques d'écrivains français, plus ou moins sceptiques, qui proposent une tout autre lecture des origines.

¹. La Société asiatique est la plus importante société savante orientaliste, née en 1821 et toujours vivante. Elle éditait des rapports annuels avec des comptes rendus d'avancées des recherches.

RILKE, POÈTE EN ÉGYPTE

Fabrice Midal

Monique Saint-Hélier, une des nombreuses amies de Rilke, écrit le 18 juin 1926 au poète qui vit les derniers mois de son existence en Suisse : « Je vois beaucoup Mademoiselle Adrienne Monnier. C'est avec elle que j'aime le plus à parler de vous, parce que, pour elle, vous n'êtes pas seulement un écrivain célèbre – un grand poète. Vous êtes ce que j'aime le mieux au monde – un être averti des lois éternelles et secrètes de la vie. » Rilke, en effet, n'est pas un poète parmi d'autres, mais le poète par excellence, l'homme chez qui tout est poésie, autrement dit l'homme chez qui l'écriture et la vie correspondent et s'inversent l'une dans l'autre.

L'Égypte a joué un rôle important dans sa vie – rôle qu'il n'est cependant possible de comprendre qu'en ayant médité la vérité de la poésie à laquelle Rilke donne droit. Or voilà qui est d'une grande difficulté, tant le sens de la poésie nous est aujourd'hui le plus souvent inaudible. Comme Rilke nous le rappelle, la poésie n'a rien d'une quête esthétique, ne vise pas à fuir la réalité pour un idéal adorable, mais consiste à accomplir l'une des épreuves les plus hautes, les plus exigeantes qu'un homme puisse vivre. Elle est une jetée terrible dans le secret ardent de l'existence. Et dans ce voyage très profond et très singulier que tente tout poète en tant qu'il est Orphée, l'Égypte a été pour Rilke un passage important.

Qu'est-ce voyager pour Rilke ?

Un singulier voyageur

Rilke est le poète qui a toujours voyagé et dont la vie se tient pour une grande part dans la suite des lieux qu'il a habités. L'Égypte prend ainsi place dans ce singulier itinéraire qui conduisit le poète pragois en Russie en 1899 et 1900, à Paris à partir de 1902, à traverser le Danemark et la Suède, à demeurer en Italie, à séjourner en Espagne (et en particulier à Tolède) et à finir sa vie en Suisse – pour ne citer que quelques-uns des lieux les plus décisifs.

L'occasion de ce départ pour l'Égypte fut l'invitation que lui fit une femme – les femmes étant toujours pour Rilke des messagères et des confidentes – Jenny Oltersdorf. La perspective de ce départ fit naître en lui toute une série de questionnements et d'inquiétudes. Il demande ainsi à son ami Kassner (1873-1959) de l'aider, comme ce dernier en témoigne : « Il voulait que je décide s'il fallait accepter ou décliner l'invitation ; attendant la réponse, il restait assis dans ma chambre d'hôtel, le visage boursoufflé par l'indécision, la volonté, le renoncement et les larmes. »

Finalement, le départ a lieu. Et Rilke se rend en Égypte dans les premiers jours de janvier 1911 et y demeure jusqu'au 25 mars 1911 – une année après le voyage effectué en Algérie et en Tunisie et un an avant celui en Espagne.

De ce séjour, le poète nous a légué une douzaine de lettres, quelques poèmes dont *C'était à Karnak* et surtout la dixième des *Élégies de Duino*.

Ce voyage est très singulier car Rilke n'a aucun goût pour l'exotisme ou le vertige de l'inconnu. Ce qui enchanta tant d'écrivains, comme le charme de l'« orientalisme », ne l'intéresse nullement et est même pour lui un leurre profond. Rilke est effrayé à l'idée d'être un voyageur : « Je sais une chose : on ne devrait pas en fait avoir le droit de visiter ces pays [...] sans un but très précis, et je serais tenté de dire sans une excuse très précise » (lettre à Alexandre de Tour et Taxis, 28 février 1911).

Pour Rilke, rien, aucune activité, aucun geste, aucun effort, ne doit le détourner de la poésie – qui ne fait sens qu'au prix d'un intense travail de tous les instants. Souvenons-nous que, jeune homme, venant voir Rodin, Rilke lui posa une question : « Ce n'est pas seulement pour faire une étude que je suis venu chez vous, c'était pour vous demander : comment faut-il vivre ? Et vous m'avez répondu : en travaillant. Et je le comprends bien. Je sens que travailler, c'est vivre sans mourir. » Le voyage en Égypte, comme

tous les voyages que fit Rilke a été un immense travail, d'une intensité parfois insoutenable même s'il lui donna aussi de magnifiques trésors.

En ce sens, Rilke n'est pas un homme de lettres. Il est poète ! La différence est abyssale. Il a pris conscience que son existence avait une mesure à laquelle il lui fallait répondre.

Le refus de tout exotisme

Une fois arrivé à Louqsor, il écrit à sa femme : « Il faudrait s'attarder ici beaucoup plus longtemps, ne pas être obligé de voir pour, plus tard, avoir beaucoup vu. » Remarque décisive : tout voyageur est pris dans l'urgence de voir pour voir... sans que ce voir trouve l'espace d'un accueil réel. Aussi un tel regard est-il plus un dépérissement, un divertissement qu'un authentique accroissement – l'occasion d'une métamorphose. Rilke reste donc souvent à bord du bateau à vapeur qu'il a pris pour remonter le Nil, préférant apprendre la grammaire arabe, consulter un dictionnaire ou lire les contes des *Mille et Une Nuits*. Contrairement à tant d'idées reçues, voir un pays ne consiste pas nécessairement à le visiter. Être touriste, Rilke le sait, est une réelle catastrophe, une posture qui empêche précisément tout accueil de ce qu'il importe de prendre en garde. Rien ne lui semble pire égarement. Dans une lettre (28 février 1911) à Alexandre de Tour et Taxis, il précise avec lucidité : « On se bat en permanence contre une situation fausse, en fin de compte on dénie à soi-même le droit de regarder quoi que ce soit – on souhaiterait accomplir n'importe quel geste indigène, assumer un quelconque labeur afin de rétablir un semblant d'équilibre. » Ne pas être seulement celui à qui un présent est fait, mais être soi-même l'occasion d'un présent qui permette de restituer un équilibre. En ce sens, l'Égypte de Rilke, c'est d'abord une leçon de ce que veut dire voyager pour un poète.

L'espace intérieur

Le plus souvent domine un mur infranchissable qui empêche d'entrer en rapport avec la réalité de l'Égypte.

Aussi Rilke, dans une lettre à Lili Schalk rédigée à son retour à Paris, écrit-il : « Tout ce voyage où je me suis laissé entraîner n'a été qu'une échappatoire ; et c'est comme une échappatoire acceptée par faiblesse que je l'ai derrière moi, matériau sans grande solidité ni résistance ; toutes les choses souvent immenses, qui m'ont passé sous les yeux, que j'ai eues

autour de moi, à côté de moi, à les toucher, m'ont sans doute beaucoup impressionné, mais en tirer quelque accroissement personnel ne sera possible, éventuellement, que plus tard, beaucoup plus tard. »

Le mot essentiel qui nomme le risque majeur pour Rilke est celui d'échappatoire – que le voyage ne permette pas de grandir selon la voie qu'indique ces vers de la septième Élégie : « Il n'y aura plus de monde, amie, qu'au dedans. Notre vie / passe en la métamorphose. Le dehors s'amenuise / de plus en plus. » Pendant tout son voyage Rilke est saisi par l'angoisse – qui au sens propre ne saisit que ceux qui visent haut ! Non qu'il n'ait rien vu, qu'aucun travail ne fût accompli, mais l'appropriation réelle qu'il souhaitait ne lui semblait pas avoir lieu à la hauteur de l'événement. Si bien que le jour où un chien le mordit dans la ville sainte de Kairouan, au sud de Tunis, où il se rendit au cours du même voyage au Moyen-Orient, Rilke eut le sentiment que l'animal avait le droit d'agir ainsi.

À lire la correspondance de Rilke portant sur ce voyage, le lecteur est saisi par l'intensité de l'effort que fait le poète pour entrer dans l'Égypte – cesser d'en faire un spectacle ou un objet d'étude. Rilke cherche à faire de l'Égypte un espace poétique – c'est-à-dire lui rendre sa dignité. Car, ne nous y trompons pas, tout touriste comme tout spécialiste souille ce qu'il considère et voilà ce qui pour Rilke est une faute. Son souci est en ce sens d'abord éthique.

L'espace poétique, Rilke le cerne comme un déplacement continu de ce qui est intérieur et de ce qui est extérieur. Méditant la figure de l'oiseau, il note dans la lettre du 20 février 1914 à Lou Andreas-Salomé, l'une des plus décisives à cet égard : « Son nid est presque un corps maternel extérieur, à lui consenti par la nature, et qu'il se borne à aménager et à couvrir, au lieu d'y être entièrement contenu. Aussi a-t-il, de tous les animaux, le rapport affectif le plus confiant avec le monde extérieur, comme s'il se savait lié à lui par un plus intime secret. C'est pourquoi il chante au sein du monde comme s'il chantait au-dedans de lui-même. » Tout le travail de la poésie doit permettre cette métamorphose – cesser de vivre dans le monde comme s'il nous était « étranger » et toucher à une unité qui nous est, à nous les hommes, généralement refusée. Comment faire de l'Égypte une dimension intérieure ?

L'Égypte pour Rilke doit non pas être seulement un espace localisé géographiquement, que l'étude et le voyage permettent de comprendre, mais doit être d'abord une dimension à même notre propre être. Autrement

dit, il s'agit pour le poète de faire de l'Égypte l'occasion pour que le cœur de l'homme cesse d'être égaré et soit à l'équilibre du monde tout entier et touche ce que Rilke appelle *Weltinnenraum* (l'espace intérieur du monde) où s'abolissent les limites fatales du dedans et du dehors.

Un voyage continu

Mais l'échec se relativise si nous prenons en compte le fait que le voyage en Égypte n'est pas limité à sa durée objective. Le voyage étant d'abord poétique, c'est-à-dire une épreuve de tout l'être, une épreuve du monde tout entier, du monde reconnu dans son entièreté, il a eu lieu, sous un certain visage, bien avant cette date et s'est continué bien des années après.

En effet, dès 1904, l'Égypte est évoquée dans ses poèmes. Lorsque, en 1905, à son arrivée à Paris, il devient le secrétaire de Rodin, Rilke découvre la collection d'antiques qui contient quelques œuvres égyptiennes de son vénéré maître, avant de se rendre au Louvre poursuivre sa formation.

L'Égypte prend une place plus aiguë encore en 1907, lors du voyage de son épouse Clara qui donne lieu à des lettres décisives sur l'énigme de ce monde. Pendant ce temps, alors qu'il séjourne à Capri, il étudie la géographie et l'histoire du pays du Nil.

De retour de son voyage, Rilke envisage à plusieurs reprises d'entreprendre des études d'égyptologie à Munich, Paris et Leipzig. Même s'il ne s'y engage pas, il étudie la littérature et la poésie de l'ancienne Égypte, entre en relation suivie avec plusieurs égyptologues de renom et en particulier Friedrich Wilhelm von Bissing (1873-1956) et Georg Steindorff (1861-1951). Ce dernier invite Rilke à le suivre en Nubie où il doit conduire des fouilles, mais Rilke ne retournera pas en Égypte. Le travail devait se faire à un autre niveau désormais, l'Égypte continuant ainsi de l'accompagner jusqu'au soir de sa vie.

D'un bout à l'autre de son « voyage », l'Égypte a été pour Rilke une terre de gestation qui l'a conduit à une mise à l'épreuve de la haute antiquité qui permet à sa propre poésie de trouver une plus grande ampleur, à son regard de se hisser jusqu'à ce sommet.

L'Égypte de Rilke : entre visible et invisible

Le mystère laissé mystère

L'Égypte est d'abord pour Rilke la confrontation d'un mystère laissé mystère – de ces « choses inexorablement grandes qu'on ferait mieux de ne pas affronter » (lettre à Anton Kippenberg, 10 février 1911) et que la sculpture réussit à lui faire sentir – or la sculpture, il faut le rappeler, Rilke la connaît comme personne et les pages qu'il y a consacré dans ses deux essais sur Rodin comptent parmi les textes les plus remarquables jamais écrits sur cet art. C'est dire la finesse de son regard sur la sculpture égyptienne. Au Musée du Caire, Rilke souligne que notre sculpture occidentale bien « qu'elle soit devenue fluide et vibrante », « reste finalement en arrière et cède » face à celle de ce monde unique (lettre à Karl von der Heydt, 24 mars 1911). Plus particulièrement, les grandes sculptures égyptiennes sont pour lui les témoins d'un monde où la solitude était assumée, comme en témoigne cette remarque que fit le poète à son épouse : « Nous avons traversé deux fois la palmeraie où l'immense Ramsès est couché, comme seul peut l'être un monde, seul avec lui-même, sous la plénitude de l'espace. »

Rencontre avec Ramsès II

Après le Musée du Caire, Ramsès II de Memphis est la première confrontation importante que fait Rilke avec l'art égyptien. Il remarque deux phénomènes indissociables, qui pour lui signent le propre de l'Égypte : le déploiement de l'espace et la prise en garde de la solitude. La tradition occidentale ne conçoit l'espace que comme un milieu neutre, là où en Égypte il se déploie comme unité réelle. La sculpture égyptienne, en refusant tout caractère littéraire ou anecdotique, donne à l'œuvre une stabilité et une puissance incomparables qui reconnaissent que l'espace est une dimension ouverte, concrète et réelle. Et, pour Rilke, le poids qui joint ensemble la solitude assumée et un sens unitaire de l'espace permet de comprendre pourquoi la statue de Ramsès équilibre l'ensemble tout entier de l'univers. Elle n'est pas dans l'espace. Elle est l'espace.

Rilke revient sur ce point dans la lettre du 1^{er} février 1914 à Magda von Hattingberg (surnommée Benvenuta), évoquant le buste d'Aménophis IV du musée de Berlin qu'il aimait tant : « Sentez sur ce visage ce que c'est d'affronter le monde infini et de composer sur une surface aussi restreinte, par la transfiguration de quelques traits, un équilibre à cette apparition

totale. » L'Égypte témoigne de ce parfait équilibre entre le signe et l'ultime, le visible et l'invisible, l'intérieur et l'extérieur.

Hormis cette découverte de la sculpture, Rilke retient de ces quelques mois en Égypte, surtout la découverte du paysage égyptien, Karnak et le sphinx de Gizeh.

D'étranges paysages

Dès le séjour de son épouse en Égypte, Rilke se tourne vers la géographie de ce pays et plus particulièrement en contemplant scrupuleusement un atlas. Il y cherche une figure qui fasse sens, comme en témoigne cette lettre du 20 janvier 1907 : « ... lorsque je lève les yeux, mon regard tombe sur l'atlas ouvert, toujours sur la même image qui m'est désormais familière. Elle ressemble à un arbre généalogique représentant la vie d'un ancêtre. Elle est d'une longueur démesurée et lui, pour finir, se ramifie, se déploie. Je ne cesse de regarder ce fleuve qui accomplit des prodiges. Et j'ai de plus en plus l'impression qu'il représente l'histoire des dieux de ce pays, l'origine mystérieuse, toujours ignorée, de la divinité [...]. Pour la première fois, je sens un fleuve avec une telle substantialité, une telle réalité qui va jusqu'au bord de la personnification ; je le sens comme s'il avait un destin, une naissance obscure, une mort grandiose et, entre les deux, largement déployée, une vie, une longue vie, immense, princière, qui a donné de l'occupation à tous ceux qui se trouvaient dans sa mouvance pendant un millénaire : il avait tant de grandeur, tant d'exigences et qui l'aurait dompté ! »

Le paysage d'Égypte, une fois que Rilke y est confronté, est l'occasion d'approfondir sa méditation sur le secret des êtres, des animaux et des morts, mais aussi sur le sens du paysage. En effet, le paysage égyptien, comme cette étroite bande de terrain qui s'étend entre l'eau du Nil et le désert, devient le symbole de l'espace fragile réservé à l'être humain que le poète nomme dans la deuxième des *Élégies* : « Puissions-nous trouver nous aussi, pur, retenu, étroit, un peu d'humain, une bande à nous de bonne terre entre fleuve et pierraille. Car notre cœur toujours nous surpasse comme eux. »

Face à face avec le sphinx

L'un des moments les plus forts de son voyage fut la confrontation avec le sphinx. Déjà en 1907, il écrit à Clara une lettre sur ce monument qu'il n'a pas encore vu. Loin d'être un visage fabriqué par l'homme, le sphinx y est décrit comme ce qui élève la vie passagère et le monde terrestre à la dignité des étoiles : « C'était maintenant comme si l'univers avait un visage, et ce visage projetait des images au-delà de lui, au-delà même des plus lointaines étoiles, là où aucune image n'a jamais encore accédé. » Se trouvant devant lui, Rilke fut fortement impressionné au point de décider de rester à le contempler une grande partie de la nuit, à la clarté de lune, « comme rejeté à ses pieds par ma vie ». Là, il s'échappe du « troupeau des étrangers » pour, selon ses termes, « à la fois effrayé et infiniment conscient de mon existence » toucher à un autre rapport au temps, libre de toute saisie.

Le sphinx lui montre un authentique monument orienté vers le ciel, monument singulier car il porte les traits familiers d'un visage humain, un visage ayant « adopté les habitudes de l'espace du monde ». Le visage du sphinx est ainsi un visage humain transposé dans l'immensité, le terrestre prenant ainsi une forme cosmique.

Après des heures à se hisser à la hauteur de l'épreuve, se produisit l'événement poétique pur, c'est-à-dire l'événement qui fait signe hors tout l'encombrement des raisonnements et des logiques et de telle manière que ce qui est en cause apparaisse pleinement : tandis qu'il regardait le sphinx, une chouette, comme épouvantée par son regard, s'envola derrière le pschent, effleurant de ses ailes la grande figure énigmatique : « Maintenant, sur mon ouïe que des heures de silence nocturne avaient rendue parfaitement limpide, le contour de cette joue, comme par un miracle, était inscrit. » Nous retrouvons ici le passage décisif où ce qui est vu n'est plus un objet qui nous fait face, mais une expérience pure, où l'intimité est au-dehors et ce qui est au-dehors devient l'intime.

Plus d'une dizaine d'années plus tard, le 11 février 1922, alors qu'il écrit la dernière *Élégie* – son œuvre cardinale –, cet événement est porté à la parole – même si le pays des Lamentations qui y est décrit n'est pas exactement l'Égypte, mais un de ses reflets possibles :

La nuit venue, ils vont plus doucement, et bientôt
se lève, lunaire, le monument funèbre
qui veille sur tout, frère de celui du Nil,
le Sphinx auguste – :
visage
de la chambre secrète.

Et ils contemplent, étonnés, la tête royale qui, pour toujours,
en silence, a posé le visage des hommes
sur la balance des étoiles¹.

Le visage de la « chambre secrète »

Le sphinx est aussi la présence de la mort parmi les vivants, le monument funèbre qui veille sur le monde. Rilke ne pouvait qu'être sensible à cet aspect et regarder le sphinx avec la plus grande intensité. Toute l'œuvre de Rilke est en effet une méditation d'une profondeur vertigineuse – et presque unique au xx^e siècle – sur la mort. Dans son travail, pour surmonter les oppositions conventionnelles, le poète s'attache à mettre à mal celle qui sépare la mort de la vie, pour montrer que toute vie est en rapport à la mort, au point, même, d'en être éclairée. La pensée de la mort propre à l'Égypte ancienne ne pouvait que le conforter dans son chemin. Il y voit un monde où le royaume des morts n'est pas séparé de celui des vivants. Le sphinx est en effet « le visage de la chambre secrète » car à l'intérieur repose le roi. Comme le souligne Romano Guardini dans son analyse des *Élégies* : « Ce qui à l'intérieur est tenu secret quant au domaine de la mort parle par l'immobilité du visage humain sur corps de lion. »

Ce lien entre l'Égypte et l'accueil de la mort trouve ses racines dans sa rencontre avec Paula Modersohn-Becker qui fut sans doute la première à lui parler de ce monde. Cette femme, peintre de grand talent, fut l'une des grandes amies de sa femme. Elles vécurent toutes deux dans la colonie d'artistes installée à Worpswede, près de Brême, où Rilke les rencontra. Venue à Paris, en 1903, Paula Modersohn-Becker fit de nombreux croquis des antiquités égyptiennes du Louvre qu'elle montra à Rilke. Or, à trente et un ans, Modersohn-Becker mourut, quelques jours après avoir accouché d'une petite fille, d'une embolie pulmonaire. Rilke fut profondément bouleversé par la disparition de la jeune femme et acheva le 2 novembre 1908 son « Requiem pour une amie ». Dans la méditation sur la mort qu'il y accomplit, Rilke évoque à plusieurs reprises l'Égypte, pressentant l'intuition qui le saisit quelques années plus tard.

Mais si Rilke est sensible à la présence de la mort dans le monde des vivants, il s'inquiète peu à peu d'une crispation qu'il y décèle. Il voit en la momification un échec dans le travail qui nous incombe. Il souligne ainsi dans *Propos sur un jeune poète* : « C'est vrai, les dieux n'ont dédaigné

aucune occasion de nous mettre à l'épreuve : ils nous ont fait découvrir les grands rois d'Égypte dans leurs chambres mortuaires, ils nous ont permis de les voir dans leur décomposition naturelle et de constater que rien ne leur avait été épargné. Tous les exploits de l'architecture et de la peinture n'y ont rien fait ; derrière les fumées des officines d'embaumeurs, aucun ciel ne s'est éclairci, et aucune légion des mondes inférieurs n'a fait apparemment usage des pains ni des concubines d'argile. [...] Car, en vérité, la grandeur des dieux dépend, elle aussi, de leur détresse et du fait que, quelque logement qu'on leur réserve, ils ne sont jamais à l'abri que dans nos cœurs. »

Dans les *Sonnets à Orphée* il revient à nouveau sur ce thème : « S'enclorre dans la permanence, déjà c'est l'engourdissement. »

À y regarder ainsi de plus près, le regard de Rilke hésite, oscille. L'Égypte est vue un temps comme le pays de la vie – car elle contient pleinement la mort alors que nous, nous la refusons et perdons tout contact réel à la vie –, pour devenir ensuite le pays de la mort, le pays qui a dressé un monumental mais vain rêve de pierre contre le néant. L'Égypte est alors le pays qui nous égare.

Puis dans la dixième *Élégie*, l'Égypte – qui n'est plus alors à proprement parler l'Égypte réelle mais l'Égypte repensée dans l'effort orphique le plus accompli – devient le pays où la mort et la vie s'intègrent dans la dimension de l'invisible.

Révélation aux temples de Karnak

Cette méditation sur la mort conduit Rilke à une pensée plus ample de la vie, qui le mène peu à peu à donner au dieu phallique une place de premier plan, quittant toujours plus décidément la figure occidentale du Christ qui lui semble un médiateur insupportable, nous séparant de l'Ouvert. Rilke est, en ce sens, l'un des poètes modernes qui a rompu avec le christianisme.

Dans la lettre de février 1914 à Lou Andreas-Salomé, il précise en ce sens : « Et peut-être que toute réalité phallique (comme je l'ai pressenti dans le temple de Karnak, ne pouvant le penser encore) n'est qu'une interprétation du mystère ouvert de la nature. » En effet, les colonnes, les pylônes et les statues colossales que Rilke découvre en Égypte lui semblent le signe de cette divinité phallique qui nous fait si profondément défaut.

Rilke voit chez les Égyptiens les hommes qui furent sensibles à cette divinité qui, chez eux, « jamais ne fut cachée ni jamais déchiffrée ». En comparaison, notre temps qui déplace la sexualité sur « le terrain refroidi de la morale » est marqué par le refoulement de l'acte d'amour à la périphérie de l'existence.

La spiritualité aussi à travers l'islam et le Coran

Mais l'Égypte fut aussi une étape dans la méditation de Rilke sur Dieu qui le conduisit à lire et à considérer avec toujours plus d'importance le Coran. Car Rilke ne regarde nullement l'Égypte comme le seul pays de la haute antiquité, elle est aussi pour lui un pays concret et tout d'abord au travers de la spiritualité qu'il y découvre. Dans une lettre à Marie de Tour et Taxis du 17 décembre 1912, alors qu'il se trouve à Cordoue, il affirme être en proie à un « antichristianisme furibond » : « Je lis le “Coran” et en maints passages, je l'entends parler d'une voix dans laquelle j'entre moi-même de toutes mes forces comme le vent dans les orgues. » Et Rilke y défend à nouveau sa critique du Christ comme intermédiaire : « Mohammed était en tout cas l'élément le plus proche et, tel un fleuve au travers d'une montagne des origines, il se fraye une voie jusqu'à l'unique Dieu avec lequel il est loisible de s'entretenir de façon si grandiose chaque matin sans recourir au téléphone “Christ” dans lequel on crie sans cesse : Hallo ! Qui est-ce qui parle ? tandis que nul ne répond. » Rilke, qui a longuement médité l'Ancien Testament et les Psaumes et nombre de grands mystiques chrétiens, dont Angèle de Foligno, est marqué par le Coran au point de préciser, dans la lettre du 13 novembre 1925 à Witold von Hulewicz, que l'ange des Élégies n'a « rien à voir avec l'ange du ciel chrétien mais plutôt avec les figures d'anges de l'islam ». Mais, de manière peut-être plus profonde, ce qui le touche dans l'islam qu'il découvre dans son voyage en Orient, c'est le même phénomène qu'il avait vu en Russie et qu'il a remarqué aussi au cœur du judaïsme : une évidence spirituelle qui se vit et se manifeste concrètement. Comme il le précise dans la lettre du 28 décembre 1921 à Ilse Blumenthal-Weiss : « J'ai une confiance infinie envers les peuples qui n'ont pas accédé à Dieu à travers la foi, mais l'ont éprouvé dans leur race même, dans leur tribu singulière. Ainsi les Juifs, les Arabes, jusqu'à un certain point les Russes orthodoxes en font partie – et d'une autre façon les peuples de l'Orient et ceux de l'ancien Mexique. Pour

eux, Dieu est origine, et, de ce fait même, avenir. » Nous seuls, les hommes du soir, sommes privés de cette entente... privée du sacré et de toute entente réelle de la poésie. Nous ne savons plus rien de la vie.

Le voyage en Égypte de Rilke marque d'abord par le sérieux avec lequel le poète s'y est engagé et donne ainsi à voir, d'une manière éminente, ce qu'est la poésie. Nullement comme elle est devenue, l'exploration de sentiments personnels, jeu de langage, mais l'épreuve la plus sérieuse, la plus haute de la vérité – vérité qui a d'abord à voir avec le sens le plus profond de notre existence. Ainsi ce voyage, parce qu'il ne fut en rien un divertissement, une affaire culturelle, a été éprouvé par le poète comme un échec mettant à mal sa santé et ne lui permettant pas la métamorphose nécessaire à laquelle chacun de nous est appelé. Et son jugement sur ces semaines en Égypte sont d'une grande sévérité.

Pourtant, au cours des années, par un travail soutenu, l'Égypte a peu à peu pris une ampleur décisive. Et lire Rilke, c'est aussi découvrir ce travail de transmutation – qui est bien au cœur du sens le plus haut de la poésie.

Il faut cependant insister sur le fait que cet engagement n'a rien d'abstrait mais participe d'une forme de sainteté dont toute la vie de Rilke témoigne, au point d'avoir été souvent comparé de son vivant à saint François d'Assise.

Grâce à Hermine Proeschel, nous connaissons l'anecdote de la rencontre de Rilke avec un Égyptien qui le marqua et qui témoigne bien de ce qui importe au poète. Assis à l'ombre d'un palmier, Rilke voit venir à lui un mendiant. Il se lève alors et va à sa rencontre lui donner l'aumône. L'Égyptien en est fortement impressionné comme on peut s'en rendre compte à la manière dont il retourne lentement, en regagnant sa place, de l'autre côté d'une fontaine où les animaux viennent s'abreuver. Après quelque temps, le mendiant se lève à nouveau, s'arrête un instant à la fontaine et s'approche de Rilke en lui tendant un gobelet d'eau. « Je sens encore, expliqua Rilke, les bords frais du vieux gobelet en étain dont je bus l'eau. Qu'est-ce qui a pu se passer dans l'esprit du vieux mendiant : il voulait me donner la chose la plus précieuse qu'il y avait ici – justement le gobelet d'eau. » Là, Rilke eut le sentiment qu'un début de rencontre avait eu lieu qui lui semblait témoigner qu'il entraînait pour de bon en rapport à l'Égypte.

[1.](#) Ici, *Élégies de Duino*, Joseph-François Angelloz (trad.), Paris, Aubier, 1943.

LA NAISSANCE DE L'ÉGYPTOLOGIE

ENTRE SCIENCE ET RÊVERIE ORIENTALISTE

Marie-Cécile Bruwier

L'égyptologie, étude scientifique de l'Égypte, prend son essor au XIX^e siècle avec les travaux et les découvertes de Jean-François Champollion (1790-1832). Cependant, l'intérêt porté à la vallée du Nil, tant par les Occidentaux que par les savants arabophones, est beaucoup plus ancien. Dès l'Antiquité, l'Égypte et ses mystères exercent une forte attraction. Le pays est abondamment visité ; il est celui auquel aspirent les philosophes grecs de la littérature classique mais aussi celui qui opprime le peuple élu, selon la vision biblique et coranique.

L'abandon de l'écriture hiéroglyphique dès la fin de l'Antiquité, la difficulté d'entreprendre le voyage et d'aborder le pays empêchent longtemps l'accès direct aux sources égyptiennes. Avant Jean-François Champollion, les tentatives de pénétrer au-delà du mur des hiéroglyphes aboutissent à un échec ; toutefois, chaque époque va modeler sa propre vision de l'Égypte, élaborer des interprétations symboliques des hiéroglyphes et insérer des éléments égyptiens dans sa propre culture. Égyptomanie, égyptophilie et égyptologie connaissent des développements parallèles. Ces diverses approches du pays et de sa civilisation plurimillénaire se côtoient encore aujourd'hui.

Cet article est consacré à l'évolution du regard sur la civilisation pharaonique et à l'histoire de l'égyptologie qui en découle, relatées en sélectionnant les étapes essentielles des cheminements de la recherche de l'Antiquité au début du XIX^e siècle.

Dans l'Antiquité classique, traduire et transcrire les hiéroglyphes

L'égyptologie s'enracine dans les écrits des auteurs classiques. En effet, dès l'Antiquité, Grecs et Romains sont marqués par la civilisation égyptienne. La tradition littéraire hellénistique perpétue le souvenir de Grecs éminents, légendaires ou historiques qui ont fait le voyage d'Égypte dans leur quête du savoir. Rappelons en premier lieu Hérodote (v. 485-425 av. J.-C.) surnommé le « père de l'Histoire ». Quelque temps plus tard, le philosophe, astronome et mathématicien Eudoxe de Cnide (v. 406-355 av. J.-C.), arrivé dans la vallée du Nil vers 350, étudie l'astronomie pendant seize mois auprès d'un prêtre d'Héliopolis. Son contemporain l'historien Hécatee d'Abdère (fin du IV^e siècle av. J.-C.) souligne l'importance de la contribution des prêtres égyptiens dans les connaissances astronomiques.

À l'époque ptolémaïque, le *Mouseion* et la Bibliothèque d'Alexandrie jouent un rôle majeur dans la transmission et la conservation du savoir. Visant à l'universalité, la Bibliothèque tente de conserver les écrits de toutes les nations. En dehors des ouvrages grecs, les plus nombreux sont les manuscrits égyptiens. En effet, Ptolémée, fils de Lagos, fondateur de la dynastie lagide, estime que, pour asseoir sa monarchie, il doit bien connaître le pays et sa population. C'est pourquoi il demande aux prêtres égyptiens d'accumuler les informations sur leurs traditions anciennes pour les mettre à la disposition des savants résidant dans le pays. Diodore de Sicile (I^{er} siècle av. J.-C.) rapporte que, au début du collationnement des livres et des archives pour la Bibliothèque, les prêtres d'Égypte établissent des comptes rendus de leurs archives et de nombreux Grecs qui vont jusqu'à Thèbes composent des histoires de l'Égypte. Parmi eux se trouve Hécatee d'Abdère. Hélas, son œuvre a disparu mais, heureusement, des passages entiers de ses *Ægyptiaca* ont été incorporés dans la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile.

À la même époque, Manéthon (III^e siècle av. J.-C.), l'un des prêtres savants les plus connus, fournit une contribution fondamentale à la connaissance de l'Égypte pharaonique. Ce sacerdote de Sebennytos

(aujourd'hui Samanoud) se voit assigner la mission de traduire en grec les textes religieux fondamentaux de l'Égypte. Manéthon connaît la langue égyptienne et l'histoire de son pays. Son œuvre aurait pu nous éclairer considérablement si elle nous était intégralement parvenue. Il y aurait eu au moins sept ouvrages : les *Ægyptiaca*, c'est-à-dire les *Histoires égyptiennes*, qui condensent le résultat de ses recherches ; le *Livre sacré de la religion égyptienne* qui rapporte l'histoire des dieux et en particulier celle d'Isis, d'Osiris, d'Apis et de Sérapis ; *L'Abrégé d'étude de la nature* qui présente la vision du cosmos des Égyptiens à l'époque pharaonique ; *Au sujet des fêtes* qui énumère les fêtes et les panégyries ; *Au sujet de l'ancien rituel et de la piété* qui décrit des rites spécifiques ; *Au sujet des kyphi* qui contient la recette du parfum *kyphi* ; *Critiques contre Hérodote*. Les *Ægyptiaca* s'avèrent être l'ouvrage le plus célèbre de Manéthon. Aujourd'hui, cette compilation n'est plus connue que par des résumés ou des fragments transcrits par des historiographes juifs, tels Flavius Josèphe (v. 37-95 apr. J.-C.) qui reprend de longs extraits dans son *Contra Apionem* et les chronographes chrétiens, tels Jules l'Africain (III^e siècle apr. J.-C.) ou Eusèbe de Césarée (v. 260-339). Les *Ægyptiaca* de Manéthon se fondent sur le *Livre sacré de l'Égypte ancienne*. Ce recueil appartient à la catégorie de textes religieux parfois mis sous l'autorité du dieu Thot, patron des scribes, dont la maîtrise des hiéroglyphes et des paroles divines fait un redoutable magicien. Il règne sur tout ce qui comporte une opération intellectuelle. Les Grecs l'assimilent à Hermès, messenger et interprète des dieux, associé aux arts littéraires. Cet Hermès est alors qualifié de Trismégiste *trois fois très grand*, une épithète empruntée à Thot. Certes, au III^e siècle, la présence dans les archives des temples égyptiens d'ouvrages attribués à Thot n'est pas assurée. Pourtant, dès le début de l'époque ptolémaïque, il y a des écrits grecs dits « hermétiques », traduits suppose-t-on de textes égyptiens originaux. Il s'agit notamment de livres d'astrologie et de magie. À ces textes se combinent, à partir de la fin du I^{er} siècle avant J.-C., des révélations théosophiques placées sous l'autorité d'Hermès Trismégiste. Leurs auteurs ne semblent pas être des prêtres égyptiens hellénisés mais plutôt des Grecs qui tentent de concilier, selon le mode égyptien, leur philosophie religieuse et les sciences occultes. Clément d'Alexandrie (v. 150-211 / 216) assure que, lors de processions, les prêtres égyptiens transportent quarante-deux livres d'Hermès dont trente-six contiennent toute leur philosophie (sur les lois, les dieux, l'éducation des

prêtres, les formes du culte, l'histoire, la géographie, les hiéroglyphes, l'astrologie, l'astronomie et les prescriptions religieuses). Les traités hermétiques font usage de certaines formes littéraires soulignant la révélation de la connaissance (vision en songe ou en extase, découverte d'un écrit caché dans un temple ou dans un tombeau) ou bien sa transmission (testament, lettre, dialogue). Ils accréditent l'idée que la vieille religion pharaonique dissimule sous ses hiéroglyphes des raisonnements mystiques, interprétation qui sera retenue par les savants de la Renaissance européenne.

À l'époque romaine, les sources littéraires relatives à différents aspects de la civilisation égyptienne ancienne se multiplient. Le géographe grec Strabon (v. 58 av. J.-C.-21 / 25 apr. J.-C.), par exemple, consacre le livre XVII de sa *Géographie* à l'Égypte. Plutarque (v. 46-125 apr. J.-C.) dédie un traité *Sur Isis et Osiris* à la légende osirienne dans ses *Œuvres morales*. Quant à Chérémon (I^{er} siècle), originaire d'Alexandrie et attaché semble-t-il au *Mouseion*, il est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Hieroglyphica* et d'une *Histoire d'Égypte*. Au livre XVII des *Res Gestae* d'Ammien Marcellin (v. 330 / 335-395 apr. J.-C.) figurent des informations sur les obélisques apportés d'Égypte à Rome. Cet historien transmet notamment la traduction grecque que le prêtre égyptien Hermapion a faite de l'inscription hiéroglyphique de l'obélisque de Séthi I^{er} initialement à Héliopolis. Une étude comparative minutieuse a permis de mettre en évidence des correspondances surprenantes entre les textes grec et égyptien.

Aux sources mentionnées ci-dessus s'ajoute l'approche majeure des hiéroglyphes transmise par Horapollon. Né en Égypte vers 450 de notre ère, bien qu'hellénisé et enseignant en grec à Alexandrie, celui-ci parle et écrit le copte, dernier état de la langue égyptienne antique écrite en caractères grecs, dans laquelle il compose ses *Hieroglyphica*, qui seront traduits en grec par un certain Philippe à une date inconnue. Si Horapollon interprète plus ou moins fidèlement près de trente signes ou groupes de signes, il n'évoque toutefois pas la nature de l'écriture hiéroglyphique.

La quête des hiéroglyphes touche également les savants arabophones comme le souligne Okasha El-Dali. Dès le IX^e siècle par exemple, le soufi égyptien Dhou al-Noun al-Misri (v. 796-859) est supposé connaître le secret des hiéroglyphes. Il aurait produit un tableau exact de correspondance phonétique avec l'alphabet copte. De même, dans les écrits d'Ibn Wahshiyya (IX^e-X^e siècle), dont l'existence n'est pas attestée avec certitude,

figure semble-t-il une traduction des hiéroglyphes égyptiens d'une pertinence qui laisse supposer qu'il dispose de sources originelles.

En ce qui concerne la géographie de la vallée du Nil, l'œuvre de référence pour les géographes de la Renaissance occidentale est celle du mathématicien, astronome et géographe Claude Ptolémée du II^e siècle de notre ère, également originaire d'Égypte. Son nom n'est plus guère connu que parce qu'il désigne un système astronomique plaçant la terre immobile au centre de l'univers. Son œuvre, sorte d'encyclopédie des connaissances d'une époque, s'est enrichie avec le temps au point de rendre difficile l'évaluation de son état originel. Elle a été sans cesse recopiée au cours des siècles, passant du grec à l'arabe et au latin. Le principal traité de Ptolémée porte dans sa version grecque originale le titre de *Syntaxe mathématique* ; son succès en a fait la *Grande composition*, puis simplement en arabe : *Almagesti*, la *Très Grande*.

Le monde lettré du Moyen Âge et de la Renaissance découvre l'Égypte

Parmi les idées largement répandues tant en Occident qu'en Égypte, on rencontre la conviction que l'histoire de l'Égypte ancienne n'intéresse pas les historiens musulmans avant le XIX^e siècle. Ce désintérêt s'explique d'abord par la période considérée comme celle de l'idolâtrie, en opposition directe avec le monothéisme prôné par l'islam. Okasha El-Dali réfute cette lecture et propose une *interpretatio arabica* de l'Égypte ancienne fondée sur de nombreux manuscrits arabes médiévaux, publiés ou inédits. Selon lui, pour les lettrés arabes, il ne s'agit pas tant de valider l'Ancien et le Nouveau Testament ou même le Coran, que d'étudier l'histoire de l'humanité à travers les monuments qu'ils ont sous les yeux. Les écrivains arabes médiévaux manifestent leur intérêt pour les sciences égyptiennes, en particulier la magie et l'alchimie. Les sources arabes attestent de diverses tentatives de déchiffrement des hiéroglyphes et de l'usage médical de produits naturels désignés par le mot *mummiā*. Il est aussi évident que les savants égyptiens expriment leur fierté nationale devant les vestiges antiques et leur émerveillement devant la nature, le Nil et les déserts. Il ne faut pas pour autant oublier la tradition égyptienne millénaire d'utiliser les monuments anciens comme carrières de pierres. Rappelons encore que de nombreux Égyptiens, conscients depuis longtemps de la valeur marchande

des objets archéologiques et incités par des raisons économiques, ont parfois organisé de véritables chasses au trésor malgré les risques encourus. Parmi les écrivains arabophones qui ont largement contribué à développer la connaissance de l'Égypte ancienne figurent notamment le géographe Mohamed al-Idrisi (1099-1165) et l'écrivain et mathématicien, Ahmed al-Qalqashandi (1355-1418) qui a compris que le copte est la dernière évolution de l'ancien égyptien et écrit *Al-Qibitiah al-Ula* c'est-à-dire « la langue copte native ». Ce dernier a identifié des similitudes alphabétiques pour trente-deux à trente-six caractères. Il semble que le manuscrit *Al-Aqalim* d'Abu al-Qasim al-'Iraqi (xiv^e siècle) recèle également de nombreux hiéroglyphes correctement copiés et identifiés, y compris une stèle entière portant les titres et nom d'Amenemhat II. La légende de la Grande Pyramide, transmise par le voyageur Abou Abdallah dit Ibn Battûta (1304-1368 / 1369 ou 1377) livre une intéressante description des pyramides de Gizeh. Enfin l'historien égyptien Ahmed al-Maqrîzî (1364-1442) dans son ouvrage sur les Coptes, signale encore au xv^e siècle, dans des villages de Moyenne-Égypte, des femmes et des enfants ne parlant pas arabe mais communiquant entre eux uniquement en grec ou en copte.

L'Occident du Moyen Âge s'intéresse à la vallée du Nil dans la mesure où elle recèle d'abondants souvenirs bibliques évoquant Abraham, Joseph, Moïse ainsi que la Sainte Famille. Ceci explique pourquoi de nombreux Occidentaux parcourent l'Égypte. Les pèlerins veulent notamment gravir la « montagne de Moïse ». À Mataria (Héliopolis), ils vont se recueillir à l'endroit où a séjourné la Sainte Famille, y vénérer le sycomore qui passe pour avoir abrité Marie et son fils et rapporter du baume, exsudation des baumiers du jardin environnant. À leur intention sont diffusés les premiers *Guides du pèlerin* au xiv^e siècle. Du xii^e au xv^e siècle, nombreux sont ces voyageurs dont les noms nous sont parvenus. Certains d'entre eux ont laissé un remarquable récit de leur périple. Tel est notamment le cas de Symon Semeonis, frère mineur irlandais en 1323, de Félix Fabri, bénédictin suisse en 1480, du Brugeois Anselme Adornes et de son fils en 1470, de Bernard Von Breydenbach, doyen de Mayence, en 1485, de Joos Van Ghistele (ou Josse de Ghistelles), échevin de Gand en 1485 ou encore de Georges Lengherand, bourgmestre de Mons en 1486.

Dès le xv^e siècle, d'intrépides voyageurs entreprennent de quitter le circuit habituel – le Sinaï, Le Caire, Alexandrie – pour risquer quelques escapades vers le sud. Ce n'est cependant pas la Haute-Égypte qui attire ces

audacieux, mais un pays plus lointain : le mystérieux royaume du Prêtre Jean, c'est-à-dire l'Éthiopie. C'est ainsi que, en 1482, Josse de Ghistelles tente d'atteindre ce pays. À cette époque, l'intérêt de l'Europe pour la vallée du Nil est largement conditionné par celui que l'on attache à l'Éthiopie. À la faveur du concile de Ferrare (1438), l'Éthiopie s'insère dans la vie politico-religieuse de l'Europe. Les chrétiens du pays, considérés comme monophysites, ne vivent pas en pleine union avec Rome. Après ce concile, les franciscains envoient plusieurs missions. Les explorations qui se multiplient favorisent naturellement une meilleure connaissance de la région. Ainsi, les cartes de l'Afrique orientale se précisent et s'améliorent graduellement.

Sur divers plans, mais en particulier dans le domaine commercial, la fin du xv^e siècle et le début du siècle suivant constituent une charnière dans l'histoire des relations entre l'Orient et l'Occident. Les premières décennies du xvi^e siècle voient l'expansion de l'Empire ottoman et, en 1517, le sultan s'empare de l'Égypte.

À la même époque, la Renaissance se développe en Europe. L'imprimerie, nouvelle technologie, révolutionne la diffusion du savoir en multipliant les ouvrages, notamment ceux des auteurs antiques. L'intérêt pour les voyages et la découverte d'autres cultures prend un grand essor. Aux pèlerins qui voyagent dans l'espoir de visiter les lieux « saints » du monde chrétien se mêlent les savants et les commerçants.

Plus de deux cent cinquante récits de voyage sont rédigés entre le début du xvi^e et le milieu du xviii^e siècle. Signalons par exemple celui du franciscain André Thévet (v. 1504-1592) d'Angoulême ou celui du médecin Pierre Belon (v. 1517-1565), originaire du Mans qui, en 1547, parcourt le delta en noircissant ses cahiers d'observations sur la flore et la faune égyptiennes ; ou encore celui du célèbre médecin et naturaliste vénitien Prospero Alpini (ou Prosper Alpin, 1553-1616) qui, de 1581 à 1584, complète sa formation médicale auprès de praticiens égyptiens et recueille de nombreuses observations sur la flore locale. Deux autres relations méritent d'être signalées : celle de Michael Heberer (v. 1550-1610) de Bretten dans le Palatinat et celle du Breton Jacques de Villamont (v. 1558-1628).

Avant le xviii^e siècle, les voyageurs concentrés sur les souvenirs bibliques et chrétiens ne manifestent pas grand intérêt à la civilisation pharaonique et aux monuments prestigieux qu'elle a laissés. Ils ne vont

guère au-delà du Caire. Et pourtant, certains s'y sont aventurés, bien que leur témoignage ne nous soit pas parvenu. Ceci peut expliquer l'étonnante précision de la carte d'Abraham Oertel (Ortelius, 1527-1598) ; Thèbes y est bien située loin dans le sud. Pourtant, cette observation ne sera pas prise en compte avant le XVIII^e siècle lorsque l'antique cité pharaonique sera identifiée aux vestiges archéologiques de Louqsor.

À la Renaissance, des érudits se penchent sur la question des hiéroglyphes. Grâce au regain d'intérêt suscité alors pour les auteurs de l'Antiquité classique, ces savants utilisent dans leurs recherches les ouvrages d'Hérodote, Diodore de Sicile, Strabon, Tacite, Plutarque, qui fournissent des renseignements sur l'histoire de la civilisation pharaonique mais aussi sur ses écritures. Les chronographes chrétiens quant à eux transmettent des vestiges d'une source proprement égyptienne, datant du début de l'ère ptolémaïque : les *Ægyptiaca* de Manéthon. Dans la seconde moitié du XV^e siècle, la traduction d'un manuscrit du *Corpus hermeticum* connaît une fortune particulière. L'influence de l'hermétisme est importante. Toute la Renaissance insiste sur la nécessité du secret le plus profond du savoir. Par leur caractère même, les symboles figuratifs peuvent transmettre des messages à celui qui en est digne ; tel est le cas, pense-t-on, des hiéroglyphes. La philosophie hermétique rencontre alors un tel succès que certains savants, tel John Dee (1527-1608 / 1609), lui vouent une partie de leur vie.

Dans ce contexte, parmi les auteurs redécouverts au XVI^e siècle, Horapollon tient une place privilégiée. Le *codex* des *Hieroglyphica*, acheté au début du XV^e siècle dans l'île d'Andros (Grèce) par un prêtre florentin, suscite un enthousiasme sans précédent pour les « emblèmes égyptiens ». Il constitue le point de départ de la recherche européenne sur les hiéroglyphes. De nombreux auteurs s'en inspirent pour développer un système d'écriture cryptographique, purement idéographique et symbolique (une figure équivaut une idée, un être, une chose). Édités une première fois en 1505, les *Hieroglyphica* connaissent trente éditions et traductions successives et font l'objet d'innombrables commentaires. Ils font autorité pour la lecture des textes hiéroglyphiques gravés sur les monuments égyptiens, notamment les obélisques que l'on peut voir à Rome. L'œuvre d'Horapollon suscite celle de Giovanni Pietro della Fosse connu sous le nom de Valeriano Bolzani (ou Valerian, 1497-1558). Il publie à Bâle en 1556 un traité en latin relatif aux hiéroglyphes, *Hieroglyphica sive de sacris Ægyptiorum aliarumque*

gentium literis. Les éditions de ce livre sont nombreuses ; on en compte dix-sept de 1567 à 1678. Il est en outre traduit en français, en allemand et en italien. L'auteur répartit les hiéroglyphes en mille quatre cents catégories. D'une manière générale, il utilise le schéma d'Horapollon mais ses explications ne sont pas fondées sur les phénomènes naturels, comme le fait l'auteur ancien. Valerian leur donne une signification chrétienne et moralisatrice, glanée non seulement dans la nouvelle pseudo-science des hiéroglyphes mais surtout dans le symbolisme des bestiaires et monuments lapidaires du Moyen Âge tout autant que dans le savoir alexandrin. Jusqu'au ^{xvii}^e siècle, il reste l'autorité en matière de hiéroglyphes. Les illustrations des nombreuses éditions de l'œuvre de Valerian ont une influence considérable sur l'art décoratif du ^{xvi}^e au ^{xviii}^e siècle. Bien indexé et richement illustré, l'ouvrage est devenu le trésor de l'allégorie à travers l'Europe.

Plusieurs contemporains s'interrogent également sur les hiéroglyphes égyptiens. Tel est le cas de Pierre Langlois (seconde moitié du ^{xvi}^e siècle), de Bélesta. De même, en 1580, le médecin Jan Becan (Johannus Goropius Becanus ou Jean Van Gorp, 1518-1572) originaire de Gorp aux Pays-Bas, consacre un ouvrage aux écritures et notamment à celle de l'Égypte antique. L'auteur tente d'y démontrer que le néerlandais, en particulier le dialecte d'Anvers, est très proche du langage parlé par Adam et Ève ; il est convaincu que tous les symboles, y compris les hiéroglyphes, sont en relation avec le christianisme et que les peuples pratiquant ce langage sont les ancêtres des Flamands. Qu'importe le caractère peu crédible de l'hypothèse développée, l'auteur peut être compté parmi les précurseurs de la philologie comparée.

L'Italie de la Renaissance profite également de la présence sur son sol d'obélisques et d'œuvres évoquant la civilisation égyptienne pour les confronter au savoir découvert dans les livres. En effet, le développement du culte d'Isis en Italie à l'époque romaine a laissé de nombreuses traces, des statues mais également des obélisques qui sont alors redressés à coups d'efforts considérables comme en témoigne le travail de Domenico Fontana (1543-1607). Les activités archéologiques dans la Rome de la Renaissance mettent en lumière un matériel authentiquement égyptien à côté d'autres documents d'origine plus généralement romaine. Il se trouve qu'au début du ^{xvi}^e siècle, la mise au jour d'un objet porteur de représentations divines et de pseudo-hiéroglyphes contribue à alimenter les spéculations sur les

hiéroglyphes : la table en bronze incrusté d'argent, dénommée *Mensa isiaca* ou *Tabula Bembi*, du nom d'un ancien propriétaire. C'est une création romaine du début du I^{er} siècle après J.-C. L'objet, mentionné dès 1556, est publié pour la première fois en 1559 par Laurent Pignoria (ou Lorenzo Pignorius, 1571-1631) qui y voit la représentation des cérémonies du rituel égyptien. Du début du XVII^e siècle au XIX^e siècle, lorsqu'on admet qu'elle date de l'époque romaine, la *Mensa isiaca* est représentée et commentée dans la plupart des ouvrages relatifs à l'Égypte.

*Pour le XVII^e siècle,
il s'agit d'acquérir manuscrits, médailles ou... momies*

Dès le milieu du XVII^e siècle, les contacts entre l'Orient et l'Occident se multiplient. Ils s'expliquent notamment par l'essor des missions au Levant, l'apparition des ambassades turques et persanes et la création des grandes compagnies de commerce. Les voyages et leurs récits abondent et, parmi eux, beaucoup de livres traitent de l'Égypte. Les Jésuites propagent la foi catholique. L'Éthiopie, terre chrétienne considérée comme schismatique, demeure toujours un objectif envié et l'Égypte est une étape sur le chemin qui y conduit ; c'est pourquoi la Compagnie de Jésus s'est très tôt intéressée à l'Égypte. Inspirés par l'esprit de la Contre-Réforme, les Capucins du Caire s'aventurent à leur tour en Haute-Égypte dans l'esprit de ramener au catholicisme les chrétiens coptes.

La connaissance géographique de la vallée du Nil s'affine comme en témoigne la *Description de l'Afrique* du médecin hollandais Olfert (Olivier) Dapper (v. 1635-1689). Sa publication comprend près de cent cinquante pages consacrées à l'Égypte ; illustrée de gravures à l'eau forte, elle paraît d'abord en néerlandais en 1668 et 1676, puis est traduite en anglais, allemand et français.

Le nombre de voyageurs s'accroît progressivement. La France de Louis XIV se tourne vers l'Orient. Les « merveilles » de l'Égypte ravivent l'engouement pour la vallée du Nil. Y contribue largement la traduction par Pierre Vattier (1623-1667) d'un manuscrit arabe conservé dans la bibliothèque du cardinal Mazarin. L'auteur al-Murtada Ibn al-Hafif (XIII^e siècle ?) a conçu l'une des plus anciennes descriptions arabes de l'Égypte : *L'Égypte de Murtadi fils du Graphiphe, où il est traité des*

Pyramides, du débordement du Nil, & des autres merveilles de cette province, selon les opinions & traditions des Arabes. À cette époque le consul français est prié de seconder les envoyés de Sa Majesté chargés d'acheter manuscrits, médailles et autres curiosités. Outre les objets et documents, la poudre de momie est particulièrement appréciée et elle relève de la pharmacopée ordinaire du XVII^e siècle. De plus, elle entre dans la composition de pigments. Elle fait donc l'objet d'un commerce intense.

Les créations de l'Égypte antique sont très recherchées tant par les grands de ce monde que par les riches dilettantes de l'époque, fiers de leur cabinet de curiosités. Mais la vallée du Nil est aussi la terre d'où l'on peut rapporter des écrits. Manuscrits arabes, syriaques, coptes, turcs ou persans excitent les convoitises. Les écrits chrétiens relatifs à l'Église primitive sont particulièrement prisés et les couvents coptes d'Égypte sont visités dans le but d'y trouver des textes anciens. C'est à cette quête que se consacre un moment Johann Michael Wansleben (Jean Michel Vansleb, 1635-1679). Fils d'un pasteur luthérien près de Mayence, il est d'abord précepteur dans une famille noble. Plus tard, il est l'élève de l'orientaliste Job Ludolf (1624-1704), spécialiste des langues éthiopiennes. En 1663, le prince Ernst de Saxe-Gotha le charge de gagner l'Éthiopie pour convaincre quelques théologiens à conclure une alliance entre leur Église et celle des protestants. Jean-Michel Vansleb séjourne une année en Égypte puis renonce à sa mission et s'installe à Rome d'où il rejette le protestantisme et prend l'habit dominicain. Envoyé à Paris en 1670, il est présenté à Jean-Baptiste Colbert (1619-1683) qui le charge d'acheter des manuscrits anciens en Égypte. La *Relazione dello stato presente dell'Egitto* de son séjour de 1663-1664 est publiée à Paris en 1671. L'année suivante, il est à nouveau envoyé dans la vallée du Nil, cette fois par le bibliothécaire du roi, Pierre de Carcavi (v. 1603-1684), qui lui confie la mission d'acquérir des manuscrits et des médailles. Il lui remet des instructions, un catalogue des ouvrages orientaux possédés par le souverain ainsi qu'un manuel d'expertise des manuscrits grecs et des médailles. Il lui recommande également de décrire les monuments antiques et modernes, de copier les inscriptions qu'il trouve et de rapporter des animaux momifiés. En avril 1672, Jean-Michel Vansleb arrive au Caire et reste dix-huit mois en Égypte. Il va envoyer en France plus de trois cent trente manuscrits, trois momies humaines, des « idoles », des peaux de lézard et de crocodile ainsi qu'une trentaine de « médailles ». Il recherche également des objets et livres de magie car l'occultisme lui

tient personnellement à cœur. En Égypte, il se rend jusqu'aux monastères de Sohag, mais ne dépasse pas cette agglomération de Haute-Égypte, située à quelque 460 km au sud du Caire. C'est pourquoi, dans l'édition augmentée de son livre *Nouvelle Relation en forme de journal d'un voyage en Égypte*, il décrit le sud du pays en s'inspirant des récits des pères Protais (†1671) et François, deux capucins qui, en 1668, ont remonté le Nil afin de prêcher les doctrines catholiques aux Coptes. Dans leur mémoire, ces religieux accordent une place égale aux vestiges chrétiens et pharaoniques. Le dominicain s'inspire de leur description des ruines de Louqsor et de Karnak. Mais, pas plus que les deux capucins, il n'y reconnaît l'emplacement de Thèbes. En septembre 1675, Jean-Baptiste Colbert rappelle Vansleb en France. Leur correspondance bien conservée fournit une excellente documentation sur différents aspects du voyage du religieux.

Quelque cinquante ans auparavant, Pietro Della Valle (1586-1652), issu d'une noble famille italienne, a entrepris le voyage en Orient à partir de 1614. En 1616, il est en Égypte et ne regagne l'Italie qu'en 1626. Son œuvre, composée de quatre volumes, ne contient que quatre-vingts pages consacrées à l'Égypte. Au cours de son périple, il acquiert deux momies et des manuscrits coptes (grammaire et vocabulaire bohaïriques) plus tard consultés par Athanase Kircher (Athanasius Kircher, 1602-1680) et qui lui sont d'un grand profit pour son étude du copte. Pietro Della Valle ne se prive évidemment pas de l'excursion aux pyramides de Gizeh et se risque même à l'intérieur de celle de Kheops. Comme ses prédécesseurs, il se rend dans la nécropole de Saqqarah, y cherche une tombe inviolée et finit par se faire descendre dans un puits funéraire. Il raconte le mauvais traitement qu'il inflige alors aux momies qu'il trouve. Il fait aussi un aller et retour au mont Sainte-Catherine.

À l'époque, les voyageurs privilégient l'expérience directe plutôt que les connaissances traditionnelles. Voyager pour satisfaire sa curiosité, motivation courante comme le déclare Jean Thévenot (1633-1667) qui, pourtant, continue à rêver d'atteindre le lointain royaume du Prêtre Jean. Le Bourguignon Balthasar de Monconys (1611-1665), grand amateur de voyages, est lui avide de connaissances. Il accumule dans son cabinet des monnaies et médailles, des inscriptions, des pierres, des insectes... Dans la relation de ses voyages, il insère des dissertations sur des problèmes de physique, d'optique et de sciences occultes. En 1645, il entreprend un long

voyage en Orient. Il passe neuf mois en Égypte, acquiert des antiquités et copie des inscriptions à l'intention du père Kircher.

Le voyage au Levant contribue aussi à la formation de jeunes gens de bonne famille. Ceci explique par exemple le périple du Brugeois Vincent de Stochove (1605-1679). La tradition biblique demeure un but comme le signalent l'Angevin François de La Boullaye Le-Gouz (1610-1668) et l'Anversois François Charlé. De même, en 1697, le chanoine Antoine Morison (né en 1657), originaire de Bar-le-Duc, entend parcourir l'Égypte « en esprit avec Moïse ». Pour lui, les pyramides ne sont que « monuments de la folie et de la vanité ».

Certains voyageurs érudits témoignent pourtant d'une approche plus scientifique. Tel est le cas du mathématicien anglais John Greaves (1602-1652), titulaire de la chaire d'astronomie à Oxford. Ce savant orientalisant est également versé dans l'étude des textes astronomiques perses et arabes. Il visite l'Égypte en 1639 et publie en 1646 *Pyramidographia, or a Discourse of the Pyramids in Ægypt*, étude intéressante encore aujourd'hui sous maints aspects. Deux ans plus tard, il publie sa *Demonstratio Ortus Sini Heliaci pro parallelo inferioris Ægypti* dans laquelle il traite du lever héliaque de Sothis (Sirius), phénomène astronomique essentiel pour l'établissement du calendrier à l'époque pharaonique. À la mi-juillet, l'astre réapparaît à l'horizon quelques instants avant le lever du soleil alors que débute la crue du Nil. Pour les Égyptiens d'autrefois, c'est le signe précurseur de la montée des eaux.

Si les voyageurs européens commencent à s'intéresser aux monuments anciens et recherchent les antiquités, ils désirent encore et toujours essentiellement retrouver sur place les lieux dont parle la Bible. Que pensent-ils de l'Égypte antique ? Le père Antonius Gonzales (1604-1683), franciscain flamand, nommé curé au Caire en 1665, s'intéresse à la ville de Thèbes. Il n'apprécie guère les habitants du pays, ses contemporains, méprise les Turcs, les Arabes et même les Coptes, pourtant chrétiens, car ils sont « schismatiques ».

Parmi les nombreux récits de voyage de cette époque, il en est un qui connaît un immense succès : la relation du peintre Cornelis ou Corneille De Bruyn (Le Bruyn, Le Brun ou encore Lebrun), né à La Haye (1652-v. 1726), qui a séjourné au Levant entre 1678 et 1685. D'abord publié en néerlandais (1698), son ouvrage est ensuite traduit en français et en anglais.

En Europe au XVII^e siècle, les cabinets de curiosités se multiplient. Les grands esprits du temps s'y interrogent sur l'ancienne Égypte et ses mystérieux hiéroglyphes. Dans ce domaine, les collections les plus étonnantes sont celles de Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580-1637), qui dispose, dans son hôtel d'Aix, d'une galerie de sculptures antiques, de peintures, d'un jardin d'acclimatation, d'un cabinet de médailles, de bibliothèques et de nombreuses notes et fiches concernant ses correspondants jusqu'au fond de l'Éthiopie. Ce collectionneur avisé communique le goût de l'Égypte antique à Athanase Kircher. L'égyptologie est alors indéniablement dominée par la personnalité de ce jésuite originaire de Thuringe. Alors qu'il est professeur au collège d'Avignon, le père Kircher reçoit, entre autres documents de l'Aixoise, des manuscrits coptes et des notes de Pietro Della Valle. Esprit universel comme bien des savants de son temps, ce mathématicien, physicien, astronome, orientaliste et philologue veut démontrer, par l'étude des textes coptes, l'ancienneté des thèses et rites catholiques. En 1636, Kircher est en mesure de publier son *Prodromus coptus sive ægyptiacus*. Cet ouvrage contient la première grammaire copte. Plus tard, l'auteur formule l'idée que le copte est un vestige de la langue de l'Égypte ancienne transcrite en caractères grecs. Ce postulat, repris au XIX^e siècle, est l'un des points de départ de la recherche qui aboutira au déchiffrement des hiéroglyphes. Selon Athanase Kircher, les hiéroglyphes expriment directement une pensée philosophique sans obéir aux principes linguistiques qui normalement régissent une langue. Il considère que chaque texte, chaque signe possède plusieurs sens selon le degré d'initiation du lecteur. Kircher fonde sa réflexion non seulement sur la doctrine catholique mais aussi, comme beaucoup de philosophes de la Renaissance, sur les textes attribués à Hermès Trismégiste, considéré comme l'inventeur des hiéroglyphes. C'est la raison pour laquelle Athanase Kircher interprète les hiéroglyphes de manière purement symbolique et non linguistique, considérant qu'ils recèlent les plus grands mystères divins. La réputation que le jésuite acquiert de son vivant lui attire l'intérêt des savants du monde entier ; il reçoit courriers et matériaux concernant ses recherches. C'est ainsi qu'il est amené à constituer un véritable musée composé d'objets mais aussi de curiosités relevant du domaine de l'histoire naturelle et d'appareils scientifiques. Le Museo Kircheriano est l'un des premiers musées publics. On doit également au père Kircher d'avoir souligné les liens unissant l'hiératique, qu'il qualifie de cursive hiéroglyphique, et

l'écriture monumentale. Ce sont là ses principales contributions à l'histoire du déchiffrement. En effet, après cette découverte fondamentale, certain de percer les secrets de l'écriture hiéroglyphique, il propose des traductions invraisemblables qui sont d'ailleurs mises en doute par ses contemporains.

D'autres savants du ^{xvii}^e siècle se penchent sur les hiéroglyphes égyptiens. Parmi eux, le théologien Pierre Dinet (1555-1595) dont l'ouvrage fréquemment cité par ses contemporains s'intéressant aux hiéroglyphes, présente cinq divisions inspirées du livre d'Horapollon. De même, en 1631, le jésuite Nicolas Caussin (1583-1651) consacre son *De symbolica Ægyptiorum sapientia* à la sagesse symbolique des Égyptiens. Il y dresse un index et commente lui aussi les catégories d'hiéroglyphes d'Horapollon et traite du lever héliaque de Sothis. Quant au Romain Jean-Baptiste Casali (Casalius), on lui doit, en 1644, *De veteribus Ægyptiorum ritibus* qui porte sur les rites des anciens Égyptiens. Le chapitre consacré à l'écriture symbolique des anciens Égyptiens s'inspire en particulier de l'ouvrage de Jean Van Gorp. Les « Réformés » sont également intrigués par l'énigme des hiéroglyphes. En 1662 par exemple, le théologien anglais Edward Stillingfleet (1635-1699) fait paraître un ouvrage destiné à combattre l'athéisme. Selon lui, l'écriture hiéroglyphique obscure et ambiguë n'exprime que des connaissances sommaires et seule la Bible est en mesure de nous livrer des fragments de la sagesse égyptienne.

Le XVIII^e siècle européen va vulgariser l'Égypte

À partir du règne de Louis XIV, les voyages et les voyageurs changent d'approche. Désormais, ces derniers sont de véritables chercheurs souvent investis d'une mission officielle. Au ^{xviii}^e siècle, la recherche concerne encore et toujours les vestiges de l'Égypte chrétienne des origines mais aussi ceux de l'antiquité pharaonique. À cette époque, les visiteurs ne manifestent pas encore vraiment d'intérêt ni pour l'Égypte arabe ni pour l'Égypte chrétienne contemporaines. La description du pays moderne est souvent répétitive. On y trouve inévitablement un chapitre sur le Nil et la crue, sur Le Caire, sur le gouvernement du pacha et des beys, sur le commerce et également des notes sur les animaux et les plantes. Quant aux « fours à poulets » – ces fameuses constructions dans lesquelles on fait éclore des poussins dans des enclos chauffés –, ils impressionnent toujours depuis l'Antiquité. Les voyageurs évoquent généralement quelques

manifestations populaires comme le départ de la caravane de La Mecque et l'ouverture du Khalig... Pourtant, à la même époque, certains entreprennent l'exploration de l'Égypte entière car ils ambitionnent d'en donner une description complète. En témoigne par exemple, la *Description de l'Égypte* du consul français Benoît de Maillet (1656-1738), véritable manuel exposant les connaissances du temps sur le pays. À maints égards, le consul fait figure de précurseur. Il manifeste son intérêt pour les monuments de la Haute-Égypte et encourage les explorations scientifiques du pays. Nous lui devons l'identification de l'ancienne Memphis précédemment confondue avec le plateau de Gizeh. Il est aussi l'un des premiers Français à s'intéresser à l'architecture des monuments musulmans. En ce qui concerne le monde pharaonique, il fait une découverte majeure : procédant à l'examen d'une momie, il remarque des bandelettes portant des textes et vignettes du *Livre des morts*. Appelée en égyptien *Formules pour sortir au jour*, le texte se présente sous la forme d'un recueil d'incantations complétées de dessins qui doivent conférer au défunt une nouvelle vie dans l'Au-delà. De Maillet note une écriture inconnue jusqu'alors se trouvant au-dessus des hiéroglyphes. Il envoie le texte à Paris. Le mémoire publié au sujet de ce document conclut que les Égyptiens ont utilisé parallèlement aux hiéroglyphes, réservés aux monuments, une écriture courante constituée de lettres « alphabétiques ». Ce document a permis de découvrir que les anciens Égyptiens, en plus des caractères hiéroglyphiques, se servent, dans leur vie quotidienne, d'une écriture cursive. Les hiéroglyphes ne sont pas destinés à être compris de tous ; ils contiennent les secrets d'une élite à cacher au peuple. C'est là un progrès fondamental sur les interprétations ésotériques du siècle précédent.

Son contemporain et compatriote, Paul Lucas (1664-1737), originaire de Rouen, parti en Orient pour faire commerce de pierres précieuses et d'antiquités, est lui aussi un fameux vulgarisateur de l'Égypte, dont il contribue à faire connaître les monuments en Europe. Sa relation accompagnée de gravures fait connaître en particulier le temple de Dendérah (Tentyris) et celui d'Ermant (Hermonthis), en grande partie détruit plus tard au XIX^e siècle.

La contribution du jésuite français Claude Sicard (1677-1726) à la connaissance de l'Égypte est fondamentale. De 1712 à 1726, il parcourt sans relâche la vallée du Nil jusqu'à Assouan. Il accumule notes et observations ; il est le premier voyageur étranger à identifier le site de

Thèbes au niveau de Louqsor et à dresser une carte sérieuse du pays. Pourtant, ni sa confrérie ni la Cour de France ne lui manifesteront l'intérêt que méritent ses écrits. Ceux-ci sont bien connus toutefois du médecin dijonnais Tourtehot qui, en 1745, sous le nom de Nicolas Granger, publie un récit de voyage fourmillant de détails provenant des manuscrits du père Sicard. Granger, pour sa part, met en évidence le temple de Séthi I^{er} à Abydos, alors profondément enterré sous le sable et qui sera dégagé un siècle plus tard. Sept manuscrits, groupés sous le titre *Mémoires et notes sur l'Égypte*, conservés à la bibliothèque Moretus Plantin des facultés Notre-Dame-de-la-Paix de Namur, font découvrir les connexions entre les textes du père Sicard et ceux de Granger. Entre 1737 et 1741, le prélat anglais Richard Pococke (1704-1765) parcourt le Proche-Orient et l'Asie Mineure. Sa relation de voyage fait connaître la fameuse carte d'Égypte restée manuscrite du célèbre jésuite et, parmi les planches qui illustrent son ouvrage, figurent de nombreux monuments pharaoniques. Richard Pococke est, semble-t-il, le premier voyageur européen qui ait évoqué, à proximité d'Alexandrie, les fragments d'un couple colossal d'époque ptolémaïque dont quatre éléments sont conservés : un buste féminin et deux mains jointes au Musée royal de Mariemont en Belgique et une tête masculine et la jambe gauche du même personnage au Musée gréco-romain d'Alexandrie en Égypte.

À la même époque, le médecin anglais Charles Perry (1698-1780) remonte également le Nil jusqu'à Assouan ; c'est lui qui donne la première description du temple d'Isis à Behbeit-el-Hagar dans le delta et celle des peintures des tombes rupestres de Beni Hassan en Moyenne-Égypte. Dans la narration de son voyage en Afrique du Nord et au Levant, le chapelain anglais Thomas Shaw (v. 1692-1751) traite comme ses prédécesseurs des obélisques, des pyramides, des sphinx et des momies d'Égypte. Il est le premier à dessiner un coffret en forme de *naos* que l'on trouve dans les tombes des époques ptolémaïque et romaine et qui remplace les vases canopes en usage antérieurement.

Au cours de son périple, le Danois Frederik Ludvig Norden (Frédéric Louïs Norden, 1708-1742) remonte le Nil jusqu'Assouan ; il décrit et dessine les sites et monuments qu'il rencontre le long du Nil.

Le voyageur écossais James Bruce (1730-1794) se lance quant à lui à la découverte des sources du Nil. Il se rend au Soudan et en Éthiopie où il voit les sources du Nil Bleu qu'il prend pour celles du fleuve lui-même. En

1792, trente ans après James Bruce, William George Browne (1768-1813) circule également au Soudan. Il est le premier Européen à séjourner au Darfour et à s'aventurer sur le Darb al-Arba'in (« La Piste des Quarante Jours ») joignant le Darfour aux oasis du désert libyque égyptien, tristement célèbre pour les convois d'esclaves acheminés sur son trajet vers l'Égypte et le Proche-Orient.

Très rigoureuse, la relation du Français Constantin-François Chassebœuf (1757-1820) – qui écrit sous le pseudonyme de comte de Volney (contraction de Voltaire et de Ferney, lieu de résidence du philosophe) – préfigure les travaux des savants qui accompagneront l'expédition française en Égypte ainsi que les études de géographie et d'ethnologie du XIX^e siècle.

Les *Lettres* de Claude Étienne Savary (1750-1788) annoncent les voyages littéraires que François René de Chateaubriand (1768-1848), Alphonse de Lamartine (1790-1869), Gérard de Nerval (1808-1855) et Gustave Flaubert (1821-1880) vont effectuer au XIX^e siècle.

Le Français Charles Nicolas Sigisbert Sonnini de Manoncourt (1751-1812) est l'un des derniers voyageurs du XVIII^e siècle qui aient laissé un livre imprimé sur son périple oriental. Adeptes de la raison et des Lumières, il dénonce l'obscurantisme. Les missions catholiques et les coptes ne trouvent pas grâce à ses yeux. En revanche, Karnak l'enchanté.

L'exploration du pays s'oriente également vers l'étude botanique et la recherche de manuscrits et d'antiquités. Ainsi le naturaliste suédois Pehr Forsskål (1732-1763), au cours d'une mission scientifique, prend des notes publiées dans l'ouvrage *Flora Ægyptiaco-Arabica*. Au XVIII^e siècle, se développent les collections d'antiques et des recueils abondamment illustrés leur sont consacrés. Entre 1692 et 1708, Benoît de Maillet envoie au roi de France un certain nombre d'objets anciens. Il approvisionne également le comte de Caylus (1692-1765), l'un des collectionneurs les plus connus qui a réuni de nombreux objets et a notamment publié un *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques, romaines et gauloises* en sept volumes parus de 1752 à 1767. Dans la rédaction de cet ouvrage, l'auteur a été secondé par l'abbé Jean-Jacques Barthélemy (1716-1795). Le comte de Caylus considère que l'art et la culture de l'Égypte pharaonique sont à l'origine de toutes les civilisations du monde. Jean-Jacques Barthélemy, pour sa part, apporte une contribution non négligeable à la connaissance des hiéroglyphes. Il souligne l'importance du copte mais, surtout, observant une

inscription, il démontre que des noms propres sont entourés d'un « cartouche ». En effet, deux des cinq noms de la titulature royale se présentent de cette façon.

Les cabinets de curiosités se multiplient. Ils constituent – avec le produit des découvertes archéologiques du temps – le matériau privilégié qui permet à Bernard de Montfaucon (1655-1741), bénédictin de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, d'illustrer son *Antiquité expliquée et représentée en figures* dans laquelle sites, monuments et objets sont commentés. Pour documenter et illustrer son ouvrage, le religieux sollicite les collections des cabinets d'antiquités de l'Europe entière, les découvertes contemporaines faites notamment à Rome et les planches des récits de voyages. Les dix premiers volumes de son œuvre connaissent un tel succès que la première édition de 1719 est rapidement épuisée. L'ouvrage, dans sa première partie, se présente surtout comme une analyse parallèle des civilisations grecque et romaine, dont il dresse un tableau méthodique, ne faisant de référence développée à l'Égypte qu'en ce qui concerne les coutumes funéraires. Mais le supplément propose, d'une part, des études sur les dieux égyptiens, sur quelques temples et monuments et, d'autre part, sur le calendrier, le papyrus et le Phare d'Alexandrie. *L'Antiquité expliquée* a contribué à donner au siècle des Lumières le goût de l'archéologie. Dans la deuxième partie du tome II, l'auteur donne son avis sur l'impossibilité de lire l'écriture égyptienne à son époque et, de ce fait, contredit Athanase Kircher. Les pyramides et le sphinx du plateau de Gizeh sont décrits et dessinés d'après l'ouvrage de Cornelis De Bruyn. Le bénédictin accrédite encore l'idée que le sphinx est un tombeau et qu'il représente une femme ; il le rapproche du sphinx d'Œdipe. À Paul Lucas, Bernard de Montfaucon emprunte la représentation des temples de Dendérah et d'Ermant. En évoquant les deux sanctuaires, il se demande si celui d'Ermant est consacré à Jupiter, Apollon ou Isis et si celui de Dendérah n'est pas plutôt un palais. L'auteur décrit la Table isiaque (*Mensa isiaca*) qui avait été redécouverte au XVI^e siècle et lui consacre une gravure qui a les mêmes dimensions que l'objet lui-même. Cette œuvre à destination rituelle porte l'image d'un temple égyptien consacré à la déesse Isis assise dans un *naos* au centre du décor. De part et d'autre de la déesse se tiennent le dieu enfant Horus et Thot à tête d'ibis. Autour d'elle apparaissent, disposés en trois registres, les principaux dieux de l'Égypte. Dans la bordure d'encadrement inférieure, on reconnaît le scarabée à tête humaine qui a fait l'objet d'un long

développement du père Kircher et la représentation d'Osiris sur son lit funèbre entreprenant de se redresser, détail commenté notamment par Charles Perry et l'abbé Noël Antoine Pluche (1688-1761), auteur en 1739 d'une *Histoire du ciel, où l'on recherche l'origine de l'idolâtrie et les méprises de la philosophie, sur la formation des corps célestes & de toute la nature*. L'ouvrage est une évocation des mythologies qui se veut exhaustive ; la deuxième partie concerne l'histoire des idées philosophiques sur la création du monde. L'auteur vise à prouver la supériorité du récit biblique sur les récits « fabuleux et les métamorphoses absurdes » des auteurs antiques.

Au XVIII^e siècle, diverses publications collectives consacrent des articles à l'Égypte ancienne. Dans leurs *Mémoires*, les journalistes, de Trévoux par exemple, évoquent les voyages de Paul Lucas, d'Antoine Morison, de Thomas Shaw et de Frederik Ludvig Norden. Ils commentent longuement le livre de l'abbé Pluche, *Histoire du ciel*, le *Recueil d'antiquités* du comte de Caylus ainsi que l'histoire et la description de la fameuse bandelette envoyée en France par Benoît du Maillet.

L'*Encyclopédie* dresse un bilan des connaissances contemporaines de la seconde moitié du XVIII^e siècle ; les auteurs confrontent leurs opinions. De nombreuses notices concernent l'Égypte ; elles traitent de géographie (Alexandrie, Ptolémaïs, Memphis, Syène...), de personnages historiques (Cléopâtre, Alexandre...), de la langue et de l'écriture (copte, hiéroglyphes) ainsi que des coutumes (embaumement...), de la religion (Osiris, Isis...) et de l'architecture (pyramide, obélisque, temples...). Il est communément admis à la suite du père Kircher que la connaissance du copte sert à l'intelligence des hiéroglyphes et que le copte est un mélange d'ancien égyptien et de mots grecs. Ailleurs, les auteurs examinent et réfutent le système de l'abbé Pluche qui attribue l'origine de l'idolâtrie à l'abus des hiéroglyphes. De la déesse Isis, ils commentent notamment ce que l'on trouve dans *L'Antiquité expliquée* de Bernard de Montfaucon. Ils s'intéressent également à la *Mensa isiaca* au sujet de laquelle ils reprennent les idées émises par leurs prédécesseurs, mais sont les seuls à affirmer qu'elle a été apportée en Italie à l'époque des croisades.

En concluant ce siècle, l'expédition française de 1798, certes militaire mais aussi scientifique, sublime l'approche encyclopédique du siècle des Lumières. Elle aboutira à la publication de la fameuse *Description de l'Égypte* au cours des décennies suivantes. Cette publication colossale qui

traite tant de l'archéologie que de l'histoire naturelle et de l'État moderne fait avancer de manière considérable les connaissances sur l'Égypte. Elle reste un ouvrage de référence au début du III^e millénaire.

À partir de 1799, on dispose également de copies de l'inscription de la fameuse pierre de Rosette qui porte le même décret gravé en deux langues et trois écritures : hiéroglyphique, démotique et grecque. Dans ces textes sans ponctuation ni majuscule, les mots ne sont pas séparés les uns des autres par un espace. Pour s'y retrouver, le point de départ est la lecture des noms de souverains, reconnaissables au cartouche qui les encercle et dont la signification a été mise en évidence par le Français Barthélemy et le Danois Georg (Jörgen) Zoëga (1755-1809). Toutefois, la nature du système demeure inconnue. Les signes hiéroglyphiques sont-ils symboliques et représentent-ils des idées ? Dès 1802, le Suédois Johan David Akerblad (1763-1819) et le baron français, Antoine Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838) déchiffrent le nom du pharaon Ptolémée dans l'inscription démotique de la pierre de Rosette par simples mensurations, et partant de l'idée fausse que le démotique serait une écriture purement alphabétique, les deux savants identifient les signes correspondants à chacune des lettres du nom propre. En 1814, l'Anglais Thomas Young (1773-1829) s'attaque également au même texte démotique et parvient à des suppositions judicieuses ; sans vraiment discerner les lois qui président au système hiéroglyphique, il pressent cependant les liens unissant démotique et hiéroglyphes, le premier étant une cursive dérivée du second. En 1818, il commence à reconnaître certains éléments de l'écriture égyptienne. Depuis l'expédition française, l'Égypte ancienne est mise au goût du jour. Chaque année paraissent des ouvrages traitant de divers points d'archéologie égyptienne ou tentatives de déchiffrement des hiéroglyphes. La production en ce domaine est plus abondante que sérieuse. Mais de nombreux amateurs s'y risquent. Ainsi, le Français Marie-Alexandre Lenoir (1761-1839) s'intéresse lui aussi de près aux antiquités égyptiennes. Il écrit ainsi sur les antiquités découvertes par le Triestin Giuseppe Passalacqua (1797-1865), sur le zodiaque de Dendérah et sur des monuments égyptiens conservés au Louvre. En 1808, alors qu'il est administrateur du musée des Monuments français, il publie le premier volume d'une œuvre intitulée *Nouvelle Explication des hiéroglyphes ou des anciennes allégories sacrées des Égyptiens*. Il essaie de démontrer que les représentations divines et les tableaux qui décorent les monuments égyptiens ont une signification symbolique et doivent être mis en lien avec

les conceptions astronomiques des Égyptiens, qu'il rapproche du culte des astres chez les autres peuples de l'Orient, notamment les Perses, et insinue que les prêtres égyptiens ont subi l'influence de Zoroastre. Le jeune Jean-François Champollion s'est plongé dans la lecture du livre de son aîné. Il critique ouvertement les idées qu'il lit et rédige alors un compte rendu. Ce manuscrit de sept pages, conservé au Musée royal de Mariemont, n'a semble-t-il jamais été publié. En septembre 1822, Jean-François Champollion entrevoit le fonctionnement du système hiéroglyphique. C'est alors qu'il rédige la fameuse *Lettre à Monsieur Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques employés par les Égyptiens pour inscrire sur leurs monuments, les titres, les noms et les surnoms des souverains grecs et romains*. En 1824, l'égyptologue détaille sa découverte dans son *Précis du système hiéroglyphique des anciens Égyptiens*. La clé des hiéroglyphes consiste dans la reconnaissance du mélange constant d'éléments idéographiques et phonétiques, « des sons et des idées ». Alors qu'il a commencé à traquer les signes alphabétiques (unilitères) dans les cartouches des pharaons gréco-romains, il en reconnaît d'autres dans le nom de Ramsès.

Sa contribution ne se limite pas à la philologie. Il met aussi en évidence l'originalité et la créativité de l'art égyptien. Au cours de son séjour dans la vallée du Nil, il sensibilise les vice-rois à la conservation des monuments. C'est le point de départ de l'égyptologie scientifique.

CHAMPOLLION, « L'AIMÉ D'AMON »

Florence Quentin

Le découvreur des hiéroglyphes était-il égyptomane ? Égyptophile inspiré, habité même (« Je suis tout à l'Égypte, elle est tout pour moi », écrivait-il) puisque cette bienheureuse obsession de l'Égypte ancienne l'a conduit à rendre langue à l'écriture oubliée des pharaons. Mais jusqu'où allait donc cette folie de l'Égypte qui finit par l'épuiser, à l'âge de quarante et un ans ?

Les astres n'auraient-ils pas incliné le destin singulier qui mena Jean-François Champollion, de son enfance à Figeac, une petite ville du Lot, jusqu'aux rives du Nil ? Mais davantage encore, au panthéon des grands découvreurs ?

Sa naissance, le 23 décembre 1790, tout d'abord, a suscité de nombreuses légendes : la plus célèbre raconte que Jacquou, dit le Sorcier, guérisseur à Figeac, annonça à la mère du futur « scribe » des dieux égyptiens qu'elle enfanterait un fils (elle a alors quarante-huit ans, un âge avancé pour l'époque et, de plus, une santé très fragile) et qu'il serait « une lumière des siècles à venir ». Alors, pure invention pour servir la légende du grand homme ou intuition du sorcier ? Qu'importe. Cette aura de mystère autour de sa venue au monde inscrit très tôt l'enfant dans un monde magique, à l'image des destins marqués du sceau du sacré et du surnaturel, tels ceux des souverains d'Égypte.

« Grâce à cette naissance miraculeuse (comme celle de Ramsès), il sait à quoi s'en tenir au sujet des miracles, et la légende familiale qui lui donne en partage l'assurance et le doute, le prédispose peut-être à dissiper les nuées du mysticisme autour des hiéroglyphes... » (MACÉ). En effet, le jeune Jean-François, doué de capacités intellectuelles exceptionnelles, ne va se contenter de ces augures de devin campagnard. Dès l'âge de douze ans, il étudie avec une soif quasi inextinguible tout ce qui a trait aux langues « mortes » : latin, grec, mais aussi hébreu, syriaque, arabe, copte et même chaldéen (ou araméen, la langue parlée par le Christ). Et même un peu de chinois.

Sa précocité, alliée à un curieux magnétisme, impressionne : à seize ans, Jean-François Champollion présente à l'Académie des sciences et des arts de Grenoble son *Essai de description géographique de l'Égypte avant la conquête de Cambyse* devant un parterre de savants éblouis. Que cherche donc si passionnément ce surdoué impulsif et cabochard que les études ennui et que ses coreligionnaires du lycée nomment déjà « l'Égyptien », avec ses yeux très noirs et son teint si basané que le jour du mariage de son frère, sa belle-sœur lui fait remarquer qu'il aurait pu se blanchir le visage pour la circonstance ?

À redonner voix, déjà, à cette Égypte fantasmée car devenue muette avec la fermeture, en 535 apr. J.-C., du temple de la déesse Isis, à Philae, et ordonné par l'empereur Justinien. Dès son adolescence, on voit que le déchiffrement des hiéroglyphes devient une passion absolue chez lui. Une obsession, même. Pour parvenir à découvrir ce système complexe, il lui faudra une érudition hors du commun, une opiniâtreté légendaire – il verra se dresser devant lui maints obstacles et, surtout, il aura à affronter les plus féroces jalousies à son encontre tout comme le dogmatisme religieux – mais aussi une inspiration étonnante et une foi digne des Anciens dont il vénérât la sagesse. Rien ne le fera jamais renoncer : il sera littéralement pris par une passion qui lui vient de l'enfance, celle, incroyablement forte, qu'il montre pour la vieille Égypte, pour cette « terre des merveilles, ce berceau de la civilisation » comme il la qualifie, mais il sera aussi captivé par ses « doctrines religieuses plus pures qu'on ne le croit peut-être ».

Le 14 septembre 1822, le déchiffreur inspiré sort de chez lui en hâte, gagne la bibliothèque de l'Institut et lance le fameux « Je tiens l'affaire ! » Une légende (encore !) raconte qu'il s'effondre alors dans un « état

cataleptique » qui durera, selon les versions, plusieurs heures ou plusieurs jours.

Le 31 juillet 1828, il s'embarque enfin pour cette terre bien-aimée dont il a tant rêvé et où il va confronter ses intuitions, sa science et sa passion aux réalités du terrain. Il y passera deux années décisives. Il va ainsi vivre près de trois mois dans la Vallée des Rois, dont il ne peut se déprendre : c'est au cœur des tombeaux royaux qu'il appréhende la métaphysique égyptienne dans son expression grandiose et singulière de l'après-vie à laquelle est appelé Pharaon défunt, semblable à la course du soleil avec sa descente finale vers l'*Amenti*. Ici, écrit Champollion « se trouve démontré tout ce que les Anciens ont dit de la doctrine égyptienne sur l'immortalité de l'âme et le but positif de la vie humaine. Elle est certainement grande et heureuse, l'idée de symboliser la double destinée de l'âme par le plus frappant des phénomènes célestes, le cours du soleil dans les deux hémisphères... » De retour en France (sa santé s'est profondément détériorée), il est élu à l'Académie des inscriptions et belles-lettres après la chute de Charles X, et obtient la chaire d'Antiquité égyptienne au Collège de France où il donne sa leçon inaugurale en 1831.

Il meurt le 4 mars 1832, épuisé. Lors de sa longue agonie, il appelle encore ce qui fut son Orient (au sens propre et figuré) et demande qu'on lui apporte sa *gallabieh*, son caftan noir, son tarbouche et ses babouches. Il délire et gémit un « Et bien au-delà, jusqu'en Égypte, jusqu'à Thèbes ! » Cet au-delà qu'il a entrevu dans tant d'hypogées thébaines, ce Bel Occident auquel il est désormais promis...

Alors, Champollion égyptomane ? Sans doute, mais si loin de cette dimension pathologique que l'on reconnaît chez certains « fous d'Égypte ». Égyptophile entier, plutôt, et doué d'une remarquable intuition qui lui fait pressentir la cohérence et la grandeur de cette civilisation : « L'Égypte est toujours elle-même à toutes les époques ; toujours grande et puissante par les arts et par les lumières. En remontant les siècles, on la voit toujours briller de la même splendeur... », écrit-il dans son *Précis du système hiéroglyphique*.

Sans doute pouvons-nous imaginer qu'il a été davantage qu'un observateur précis, (très) érudit et un savant inspiré : il a *aussi* intégré sa dimension « égyptienne ». En témoignent ces courriers ponctués

d'hiéroglyphes et surtout cette signature au bas d'une lettre, Maïamoun (*mery Imen*), l'« Aimé d'Amon ».

N'avouait-il pas que ses travaux n'auraient pas été possibles sans la bienveillance et la protection du roi des dieux égyptien ? On retrouve d'ailleurs le nom de Champollion contenu dans un cartouche, mais dont il a choisi de tourner les signes vers l'extérieur, par respect pour ces rois qui lui avaient un jour livré la clé du mystère de l'écriture hiéroglyphique.

Les longues heures passées à lire et à méditer dans les tombeaux royaux et dans les temples de la vallée du Nil lui ont aussi forgé une philosophie de l'existence : la stabilité de l'Égypte, incarnée par la déesse Maât, l'a proprement impressionné. Ce républicain convaincu a compris que, pour cette civilisation à l'incroyable pérennité, l'histoire était « un message que l'Égypte répétait à l'Égypte ». Et que « les anciens Égyptiens ignoraient les risques de l'histoire. Ou plutôt qu'ils structuraient celle-ci comme une répétition d'un risque permanent, celui que la création même avait engendré par des images réglées et tranquilles, monuments et hiéroglyphes énonçaient rituellement l'ordre du monde et, par là, le rassuraient... »

Malgré les tentatives infructueuses, les jalousies, la maladie, Champollion eut toujours pour devise « Seul l'enthousiasme est la vraie vie », cet enthousiasme (au sens étymologique de « transport divin, d'inspiration ») qu'il porta à son point d'incandescence, à la manière de son lointain ancêtre, ce chanteur dévoué au culte d'Amon qui proclamait :

J'ai été favorisé par mon dieu, le Maître des dieux, Amon, généreux en faveurs, grand en amour.

SEPTIÈME PARTIE

LA MATRICE ÉGYPTIENNE

L'ISIS VOILÉE HANTE L'IMAGINATION DES CHERCHEURS

Michel Cazenave

On sait que, en désaccord avec tous les philosophes qui l'ont précédé, Emmanuel Kant a cru établir, dans ses *Critiques* de la raison, que nous ne connaissons jamais la vérité de la Nature, nous ne connaissons jamais « la chose en soi » (*das Ding an sich*), dans la mesure où nous n'appréhenderions les phénomènes qu'à travers les catégories de notre entendement.

Pourtant, dans la *Critique de la faculté de juger*, et pour faire sentir ce que serait le sublime, il ne craint pas de faire appel à la figure d'Isis.

Y aurait-il là une contradiction ? Certes non, car, s'inspirant de l'Égypte comme elle est connue à l'époque, c'est-à-dire de l'Égypte hellénistique ou post-hellénistique – une Égypte forcément tardive, qui n'a plus grand-chose à voir avec l'Égypte originelle : celle des pharaons – il renoue largement avec des thèmes connus depuis les derniers siècles de l'Antiquité.

La nature, écrit-il ainsi, est sublime dans ceux de ses phénomènes dont l'intuition suscite l'idée de son infinité.

Ce qu'il veut dire, en effet, c'est que, Isis étant d'évidence pour lui une déesse voilée (ne reprend-il pas à ce sujet les lignes de Plutarque lorsqu'il commente un traité contemporain de physique – nommément le traité de Segner, et la vignette que celui-ci a cru bon de mettre en exergue à son œuvre ?), nous n'aurons jamais accès à son cœur le plus vivant ; et que le

sublime, bien plus que d'un Beau hypothétique, est l'indication d'une transcendance qui nous serait inaccessible.

Au fond, dans sa travée newtonienne, il reprend la formule de l'Anglais qui ne craignait pas d'écrire dans le « Scholium generale » de ses *Principia mathematica*, à propos de l'explication ultime de son « système du monde » : « *Hypotheses non fingo* : je ne fais pas d'hypothèse. » Selon lui, qui était unitarien prénicéen, nous devons rendre les armes devant l'abîme de Dieu et il ne pouvait y avoir aucune raison humaine qui rendît compte de la volonté créatrice.

À ce propos, il serait intéressant de se demander pourquoi Kant, qui ne sut jamais se détacher de sa mère, invoquait Isis de la sorte, et pourquoi Newton, tout aussi attaché à sa génitrice, puisa tant de ses idées dans la pratique de l'alchimie (le travail sur la *materia prima*), ou dans la lecture du *Corpus hermeticum*, fruit de la rencontre de la vieille théologie égyptienne avec le plus pur de la pensée grecque... Ou faudrait-il admettre que l'Égypte peut représenter tout le mystère de « l'origine du monde », que ce soit dans la mère biologique ou dans l'idée mythologique, pour ne pas dire franchement métaphysique, de la Déesse-Mère ?

Difficile de répondre ici à une interrogation aussi profonde, mais on ne peut passer sous silence que cette Isis ainsi voilée avait de longs antécédents, et qu'elle répondait à l'esprit du temps, ce que les Allemands appellent le *Zeitgeist*.

À l'époque tardive, en effet, il faut se souvenir de ce qu'Isis, déjà confondue avec la déesse Neith que l'on adorait à Saïs, fut amalgamée à l'Athéna des Grecs, la déesse de la Sagesse, du Savoir et de l'Intelligence. Comme le rapporte Plutarque dans son *Traité sur Isis et Osiris* : « À Saïs, la statue assise d'Athéna, que les Égyptiens identifient à Isis, porte cette inscription : “Je suis tout ce qui a été, qui est et qui sera, et mon voile, aucun mortel ne l'a encore soulevé” » – une manière de dire, dans la préservation de son secret, qu'elle surplombait le temps linéaire et fléché que nous habitons, et qu'elle avait à voir en réalité avec l'éternité, avec un *illud tempus*, un « hors temps » qui se trouvait par là même simultanément à ce que nous découpons en passé, présent et à venir.

Si elle était voilée, dès lors, c'était que sa nature nous était forcément dérobée – et que vouloir soulever son voile et la contempler dans sa gloire eût été une entreprise qui excédait les bornes de l'humanité.

Étant bien entendu par ailleurs que sa nature divine était le secret même de la Nature.

De cette façon de réfléchir en cet âge, nous avons de nombreuses attestations : ainsi, chez Plutarque, qui ne craint d'avancer que « les vêtements d'Isis sont teints de toutes les couleurs bigarrées, parce que son pouvoir s'étend sur la matière qui reçoit toutes les formes » ; chez Apulée où, avant de se déclarer myrionyme, et de réciter la litanie de toutes les figures divines qui lui sont assimilées, l'Égyptienne déclare : « Je suis la Nature, mère de toutes choses, maîtresse des éléments, principe originel des siècles, [...] type universel des dieux et des déesses » ; chez Macrobe : « La nature déteste s'exposer sans voile et dans sa nudité ; [...] elle soustrait à la perception humaine ordinaire toute intellection d'elle-même en se couvrant et en se dissimulant de diverses façons sous le sensible. » Et, plusieurs siècles après, enfin, avant le triomphe définitif du christianisme, chez le néoplatonicien Proclus (celui-ci « descend », on le sait, de Plotin au travers de Jamblique, l'auteur des *Mystères d'Égypte...*) : « Ce qui est, ce qui sera, ce qui a été, je le suis. Ma tunique, personne ne l'a soulevée. »

Soulever le voile pour comprendre et... éprouver !

Comme le commente Esther Harding :

Le voile multicolore d'Isis est le même que celui de Maya qui nous est familier dans la pensée hindoue. Il représente les multiples formes de la nature qui emprisonnent l'esprit. L'Esprit Créateur s'inscrit, pense-t-on, dans des formes matérielles extrêmement variées, et tout l'univers s'est ainsi créé par la manifestation matérielle de cet Esprit. Plutarque exprime cette même idée lorsqu'il dit : « Car Isis est le (principe) féminin de la nature, celui qui peut recevoir toute la genèse ; en vertu de quoi Platon l'a appelée la "Nourricière" et "Celle qui reçoit tout"... car elle est transformée par la Raison (*Logos*) et reçoit toutes les formes et toutes les idées » (*Les Mystères de la femme*).

Comme le rappelle le même auteur, on connaît un hymne antérieur à Neith, déjà signalé par Wallis Budge, qui exposait implicitement la même idée :

Salut, grande mère, dont on n'a pas découvert la naissance,
Salut, grande déesse, au sein des enfers deux fois cachée, toi, inconnue,
Salut, toi la grande divinité, jamais défaite,
Ô défais tes vêtements !
Salut, Bien Cachée, Celle qu'il n'est pas facile d'atteindre...

Et comme le conclut notre analyste : « Isis était d'abord [dans ce cadre] la Nature Mère. Elle correspondait à l'idée chaldéenne d'une Ishtar, la Verte Urikittu. »

En se souvenant, bien entendu, de ce que le mot *natura*, en latin, est à l'origine le participe futur du verbe *nasci* : « naître », et que la *phusis* des Grecs, d'où dérive la physique, a à voir avec ce *phuestai* qui renvoie à la puissance de l'engendrement...

Tous thèmes qu'aura implicitement mis en avant le jésuite Athanase Kircher dans cet *Œdipus ægyptiacus* qui connaîtra une grande renommée, lorsqu'il explique que le voile d'Isis renvoie évidemment aux secrets de la nature, dépassant du coup l'Anglais Spenser qui, dans une autre direction (mais aucune explication n'annule ici les autres), et sous le chef de ce que nous appellerions volontiers un « érotisme sacré », considérait que, si Isis était voilée, c'était qu'elle était si belle qu'aucun humain n'aurait pu en supporter la vue.

Mais les humains peuvent-ils voir les dieux face à face ? Et ne trouvons-nous pas là quelque chose qui est – déjà – de l'ordre de ce que Rudolf Otto appellera le *numen* – ici sous son aspect pour nous « destructeur », ce qu'il dénomme le *Mysterium tremendum*, le « mystère terrifiant » ?

Or, tout le XVIII^e siècle, dont Kant est, si l'on peut dire, le dernier rejeton, aura été confronté à ce mystère de la nature mère de toutes choses – jusqu'à identifier, parfois, la Nature à Dieu lui-même. Qui n'a en tête le *Natura sive Deus* de Spinoza ? Il renvoie lointainement, ne l'oublions pas, à la *Natura* de Jean Scot Érigène dans son *Periphyseon* – cette *Natura* qui est d'abord *non creata et non creans*, autrement dit, qui est Dieu dans son impossibilité à le penser. La boucle est bouclée si l'on veut bien se souvenir de ce que Scot, à travers le pseudo-Denys, est un lointain élève de Proclus.

Ce thème de l'Isis voilée revient donc comme un leitmotiv durant toute la période ; soit que l'on doive reculer d'effroi sacré devant le mystère, comme dans le poème de Schiller sur *L'Image voilée de Saïs* (« Ce voile, léger sans doute pour la main, est terriblement lourd pour la conscience »), ou dans les chapitres qui lui sont consacrés du *Henri d'Ofterdingen* de Novalis ; soit qu'il aide l'inspiration comme dans la peinture de Caspar David Friedrich (« Un lieu recouvert de brume paraît plus grand et plus sublime – nous y revoilà ! –, élève l'imagination et suscite l'attente, pareil à

une fille voilée ») ; soit, au contraire, que l'on doive s'en détourner au profit de l'effusion de la vie, comme le prône Goethe dans les *Xénies apprivoisées* :

Si vous, prétendants méprisés,
Ne faites pas taire votre lyre désaccordée,
Je désespère totalement.
Isis se montre sans voile,
Mais l'homme – il a la cataracte.
[...]
Ne cherche pas d'initiation secrète.
Sous le voile, laisse ce qui est figé.
Si tu veux vivre, pauvre fou,
Regarde seulement derrière toi vers l'espace libre –

Ou bien comme, en accord avec toute sa philosophie, le développera encore quelqu'un comme Nietzsche tout au long du *Gai savoir*.

Il est vrai que Goethe s'intéresse passionnément à l'alchimie, qu'il fera revivre Hélène dans le *Second Faust* et terminera ce dernier par les vers fameux sur le *Royaume des mères*, et que Nietzsche, dans ses ultimes productions, lors de la « transvaluation générale des valeurs », écrit des *Dithyrambes de Dionysos* où il s'adresse constamment à Ariane : on ne se débarrasse pas de la déesse aussi facilement !

Cette « Isis voilée » continue donc de hanter l'imagination des chercheurs : n'est-ce pas Einstein qui écrivait dans son *Comment je vois le monde* que « la plus belle chose que nous puissions éprouver, c'est le mystère des choses » ? N'est-ce pas Jung, rejoignant Kant à sa manière – et cet Einstein qu'il avait bien connu – qui déclarait dans *L'Énergétique psychique* que « l'âme renferme autant d'énigmes que le monde avec ses systèmes galactiques, devant le sublime spectacle desquels seul un esprit sans imagination peut ne pas avouer son insuffisance » ? N'est-ce pas encore ce dernier qui, dans *Ma vie*, au-delà des phénomènes de ce monde, parle à plusieurs reprises de ce qu'il a toujours été, de ce qu'il est dans cette existence, de ce qu'il sera dans l'« éternité » – et qui correspond exactement à ce qu'il a toujours été ?

À cela près, c'est évident, qu'il s'agit ici de « soulever le voile » pour comprendre et pour éprouver (*pathein* disaient les anciens Grecs : il n'y a pas que du pathologique dans cette démarche), éprouver le secret des

choses – dans une percée de l'esprit qui nous rapproche terriblement du distique d'Angelus Silesius dans *Le Pèlerin chérubinique* :

*Es ist kein Vor noch Nach ; was morgen soll geschehn,
Hat Gott von Ewigkeit schon wesentlich gesehn.*

« Pas d'avant ni d'après : ce qui doit arriver demain,
Dieu l'a vu en essence de toute éternité. »

Comme l'avancait déjà Héraclite dans l'un de ses *Fragments* les plus connus : « La Nature (*Phusis*) aime à se cacher. »

Et, sous l'invocation de la Mère Universelle et de l'amante la plus parfaite (ne conviendrait-il à ce sujet de mener un jour une comparaison réglée entre cette Isis et la Shakti-Brahman des *tantrikas* hindous ?), il n'y a pas forcément d'antagonisme entre ces deux propositions...

QUAND L'ÉGYPTE SE DONNE EN SPECTACLE

Jean-Marcel Humbert

Du nouveau, toujours du nouveau, tel est l'un des principes fondateurs de toute entreprise de spectacle. Du ^{xvii}^e à l'aube du ^{xxi}^e siècle, les spectateurs viennent retrouver sur scène une immuable comédie humaine, avec ses conflits, ses drames, ses plaisirs, ses personnages historiques et ses chocs émotionnels : comment faire pour aiguïser et renouveler leur intérêt ? De nouveaux auteurs, de nouveaux genres et styles y pourvoient en partie, mais l'exotisme scénique est le plus à même de proposer un dépaysement total à un public à l'origine peu habitué à voyager, et qui aujourd'hui aime à retrouver transposé sur scène un monde qu'il connaît mieux. L'Égypte y occupe, à cet égard, une place tout à fait particulière : prise en compte par les genres les plus divers – théâtre parlé et chanté, danse et variétés – elle sait s'adapter avec bonheur à tout un éventail de relectures, de l'archéologie pure à sa recreation artistique, et du drame historique à la fantaisie la plus débridée.

Il s'agit bien là de l'une des formes que prend l'égyptomanie qui, selon son habitude, suit de près à la fois la mode et l'actualité scientifique. Une fois transposée dans le cadre de spectacles scéniques, véhicule culturel à part entière, et tout particulièrement dans le domaine de l'opéra, cette égyptomanie va présenter deux originalités : d'une part, elle dépasse toujours la simple adaptation décorative et exotique invitant au rêve et à l'évasion en prenant souvent un aspect didactique et pédagogique ; d'autre

part, elle s'efforce aussi d'être un reflet plausible de l'actualité archéologique en prenant pour sources les publications les plus récentes et les mieux documentées. Pourtant on voit, à toutes les époques, des décors et des costumes donner – malgré les progrès de l'égyptologie – une reconstitution des plus curieuses de la réalité des temps passés. Là se trouve une des contradictions les plus profondes du domaine de l'égyptomanie.

Dans tous les cas de figure, l'Égypte ancienne n'a jamais cessé de constituer un sujet scénique privilégié, car elle apporte tout ce dont le spectateur est friand : des décors spectaculaires, des personnages aux poses originales, des sphinx et des hiéroglyphes énigmatiques, des pratiques fascinantes comme la momification, et des personnages – du pharaon au paysan – qui tous suscitent l'intérêt. Si l'on ajoute quelques personnalités historiques fortes qui défient les siècles et l'imagination, on a là tous les ingrédients garants du succès, ce dont le cinéma saura se souvenir.

Les éléments thématiques utilisés restent au total assez simples, et présentent un certain nombre de domaines qui réapparaissent régulièrement. Les premiers d'entre eux concernent les grandes figures de l'histoire, pharaons et reines, parmi lesquelles Cléopâtre reste première au hit-parade toutes catégories : on compte plus de cent cinquante apparitions de la reine malheureuse sur le théâtre entre le XVI^e et le XX^e siècle. De Shakespeare à aujourd'hui, les plus grandes actrices et cantatrices se sont frottées à ce rôle délicat, dont la moindre ne fut pas Sarah Bernhardt qui partit en tournée à travers le monde jouer celle de Victorien Sardou. De fait, on a peine à dénombrer les *Cléopâtre*, *Nuit de Cléopâtre* ou *Mort de Cléopâtre*, les *César en Égypte*, *César et Cléopâtre*, *Antoine et Cléopâtre*... Outre Cléopâtre, on relève parmi les monarques mis en scène *Sésostri*s (Terradellas, 1751 ; Nasolini, 1813), *Ramsès* (Pesquidoux, Exposition universelle de 1900), *Akhenaton* (Philip Glass, 1984) et *Néfertiti* (pièce d'Andrée Chedid d'après son roman ; comédie musicale de David Spangler et Christopher Gore, 1977).

Suivent les dieux et les déesses, ainsi que les mythes fondateurs : Osiris (*La Naissance d'Osiris* de Rameau et Cahusac, 1754), Isis (*Isis* de Lully, 1677, un spectacle *Isis, New Egyptian Mystery* au théâtre Robert-Houdin, 1893, et un projet de Camille Saint-Saëns et Émile Amélineau, 1898-1900), les cultes isiaques des *Derniers jours de Pompéi* (Errico Petrella, 1858 ; Victorin de Joncières, 1869), que rejoint l'ésotérisme de *La Flûte enchantée* (Mozart, 1791) et son arrangement sous le titre *Les Mystères d'Isis* (Paris,

1801). *Apis* est également présent grâce à l'opéra-comique de Léo Delibes (1865). Puis viennent les incontournables « évocateurs », tels *Le Sphinx* (Georges Fragerolle, théâtre d'ombres du Chat Noir, 1896), et les grandes romances pseudo-historiques (*Aïda*). Enfin, la Bible reste une source inépuisable, autour du peuple hébreu (*Israël en Égypte* et... *sortant d'Égypte*), auquel s'ajoutent *Joseph*, *Moïse*, *Putiphar*, *L'Enfant prodigue*, *Thaïs* et *Marie l'Égyptienne*, tous sujets qui d'ailleurs seront aussi abondamment repris par le cinéma.

Ces thèmes sont traités de manières relativement variées, qui évoluent avec la mode du temps. Haendel ouvre, avec *Jules César en Égypte* (1724) et *Israël en Égypte* (1739), la voie aux sujets les plus porteurs qui connaîtront une belle destinée. L'ouvrage *Sethos* de l'abbé Terrasson (1731) participe de la mode en ce domaine et donne matière, quelques années plus tard, à une tragédie en vers d'Alexandre Tannevot, ainsi qu'à quelques éléments d'un opéra-ballet de Rameau et Cahusac, *Les Fêtes de l'Himen et de l'Amour ou les Dieux d'Égypte* (1747). *Egiziana* de Mattia Vento (1763), *Osiris* de Neuman (1781) et la *Mort de Cléopâtre* de Sebastiano Nasolini (1791) procèdent du même goût, que l'on peut rapprocher du drame héroïque de Tobias Philipp von Gebler, *Thamos roi d'Égypte* (1773) dont Mozart fera la musique de scène. Mais si les prétextes sont nombreux, les sujets se maintiennent longtemps dans un genre des plus classiques : après la création parisienne du *Moïse* de Rossini en 1827, Raimondi fait jouer en 1852 un *Putifar, Joseph et Jacob*. Plus près de nous, des créations continuent d'utiliser les mêmes thèmes qui, même s'ils paraissent usés, excitent encore l'imagination des compositeurs : Henry Kimball Hadley, Richard Strauss, Schönberg, Gian Francesco Malipiero, Emmanuel Bondeville, Samuel Barber et Henri Tomasi, notamment, se disputent à leur tour des thèmes déjà bien souvent traités, dont Moïse et Cléopâtre restent les vedettes incontestées.

Une fois le bon sujet choisi, il reste à transposer ces Égyptiens de l'Antiquité au théâtre, tout en leur gardant une certaine crédibilité. Car leur donner vie sur scène n'est pas chose facile. Comment surtout permettre aux acteurs d'être « déguisés » sans paraître ridicules ? L'égyptologue français Auguste Mariette, pour la création d'*Aïda* au Caire en 1871, avait choisi le parti archéologique et, à cette occasion, avait pris conscience de la difficulté : « Faire des Égyptiens de fantaisie comme ceux qu'on voit habituellement au théâtre n'est pas difficile et s'il ne fallait que cela je ne

m'en mêlerais point. Mais marier dans une juste mesure les costumes anciens fournis par les temples et les exigences de la scène moderne constitue une tâche très délicate. Un roi peut être très beau en granit avec une énorme couronne sur la tête ; mais dès qu'il s'agit de l'habiller en chair et en os et de le faire marcher, et de le faire chanter, cela devient embarrassant, et il faut craindre de... faire rire. » Mariette craint surtout – ce qui se révéla fondé – que certains chanteurs refusent de couper leurs barbes et moustaches : « Voyez-vous d'ici le roi d'Égypte avec une moustache retroussée et une barbiche ? Allez au Musée de Boulaq et par la pensée mettez cet appendice à une de nos statues. Vous verrez l'effet que cela fera. »

En ce qui concerne les décors, les choses sont infiniment plus simples. Il s'agit soit de reproduire, soit de recréer, soit d'évoquer. Lorsque Lully, en 1677, présente son opéra *Isis*, et Mattheson en 1704 sa *Cléopâtre*, on n'est guère habitué à voir l'Égypte antique recrée sur scène : quelques obélisques couverts de vagues hiéroglyphes suffisent à évoquer ce pays mal connu, tandis que les costumes restent ceux du XVII^e siècle ; ces conventions acceptées des contemporains nous paraissent évidemment aujourd'hui bien décalées, mais tout au long du XVIII^e siècle, les opéras continueront d'être représentés dans des décors et des costumes tout aussi approximatifs. En effet, l'égyptomanie ne constitue encore qu'un appoint exotique, une illustration en contrepoint du texte ; même *La Flûte enchantée*, à sa création en 1791 ou dans les reprises des années suivantes, n'offre ni décors ni costumes particulièrement originaux ; sa version très adaptée, *Les Mystères d'Isis*, présentée à Paris en 1801, n'est pas beaucoup plus égyptisante, non plus que le *Joseph* de Méhul (1807) ni le *Moïse en Égypte* de Rossini dont les premières ont lieu à Naples en 1818 et à Londres en 1822. Dans le domaine du ballet, le contexte n'est guère différent, qu'il s'agisse des *Festes de l'Himen et de l'Amour ou les Dieux d'Égypte*, ballet héroïque de Rameau (1747), ou des *Amours d'Antoine et de Cléopâtre* d'Aumer (1808).

Deux décorateurs vont avoir un rôle très important dans le renouvellement de ce genre à la fin du XVIII^e siècle. En France, Pierre-Adrien Pâris, architecte des Menus-Plaisirs, passionné par l'Égypte, évoque dans l'opéra *Nephté* de Jean-Baptiste Lemoyne (1789) la ville de Memphis par une allée de sphinx, un temple d'Osiris, un palais pharaonique et des tombeaux creusés dans le roc. Quant à Louis Jean Desprez, architecte français expatrié à la cour de Suède, il peint pour les théâtres royaux de

Gripsholm et Drottningholm des décors qui rejoignent les créations des architectes visionnaires, et offrent au cadre scénique des perspectives d'espace en même temps que des ouvertures à l'imaginaire égyptien. Mais il manquait encore un lien avec l'archéologie qui entraîne la généralisation de cette pratique.

Un égyptologue sur le devant de la scène

Ce déclic allait être fourni par la campagne militaire de Bonaparte en Égypte, qui allait mettre à disposition des sources plus fiables et la quasi-obligation de montrer par la suite devant le « spectateur » Napoléon – grand amateur de théâtre et d'opéra – des décors d'une réalité plus archéologique. C'est ce que tente avec brio Jean-Baptiste Isabey, qui crée en 1812 pour *L'Enfant prodigue* de Gardel (musique de Berton), un décor somptueux dont les temples, obélisques, colonnes à chapiteaux hathoriques et sphinx sont d'une grande vérité, et visiblement inspirés du *Voyage* de Denon (1802) et de la monumentale *Description de l'Égypte* dont les premières livraisons ont commencé à paraître en 1809. De son côté, Karl Friedrich Schinkel inaugure, avec les décors qu'il brosse en 1815 pour *La Flûte enchantée* à l'Opéra de Berlin, un style fantastique qui reste longtemps après une référence souvent copiée. Dès 1818, Simon Quaglio et Norbert Bittner s'en inspirent, suivis quelques années plus tard par Friedrich Beuther et John Henderson Grieve.

Dès lors, les décors de théâtre mêleront volontiers une précision archéologique à des fantasmes esthétiques ; réalisés par de grands artistes, ils s'apparentent de plus en plus souvent aux toiles de maîtres en vogue. La création parisienne du *Moïse* de Rossini (1827) montre bien le poids de cette mode, mais aussi que les progrès de l'archéologie sont déjà perceptibles dans les somptueux décors de Cicéri connus par les aquarelles d'Auguste Caron : la végétation luxuriante et colorée de l'acte I reste traditionnelle, mais la précision des colonnes composites du temple de l'acte II doit certainement beaucoup à la *Description de l'Égypte*, alors que le décor de l'acte III nous replace dans des approximations déroutantes. Les costumes d'Hippolyte Lecomte contrebalancent ce que les décors peuvent avoir de trop imposants : leur fantaisie pleine d'invention ne les empêche pas d'être plausibles pour l'époque, d'autant qu'ils montrent même quelque prétention à la vérité historique, comme la coiffure de guerre que porte

Aménophis. Les costumes des autres personnages, Osiride, grand-prêtre d'Isis, le Pharaon et son épouse Sinaïde, présentent également des efforts de recherche tout à fait nouveaux.

Quelques années après, la création en 1850, toujours à Paris, de *L'Enfant prodigue* d'Auber déchaîne encore plus l'enthousiasme. Quand il voit le spectacle, Théophile Gautier, grand amateur et connaisseur de l'Égypte ancienne, a déjà écrit *Une nuit de Cléopâtre* (1838), *Le Pied de momie* (1840), mais pas encore *Le Roman de la momie* (1858) ; il apprécie tout particulièrement les décors de Charles-Antoine Cambon pour l'acte de Memphis, qu'il décrit ainsi : « Les chapiteaux à têtes de femme regardent de leurs yeux obliques, les sphinx allongent leurs griffes pleines d'énigmes, les obélisques et les stèles se dressent chamarrés d'inscriptions symboliques, tout est menace et mystère dans cette effrayante splendeur. » Et il s'extasie également devant les costumes de Paul Lormier qui, pour la première fois, étaient issus du bas-relief de Séthi I^{er} exposé au Louvre et surtout des *Monuments de l'Égypte et de la Nubie* de Champollion : « Imaginez-vous le musée Charles-X et la salle égyptienne du Louvre en action. Les costumes ont été décalqués sur les caisses de momies, et l'on a pris des renseignements dans les papyrus déchiffrés par les Champollions de l'Opéra ; c'est très beau et très exact. »

À côté de ces « grandes machines », des décors égyptisants interviennent volontiers également dans des œuvres non réellement égyptiennes. À l'acte IV du *Faust* de Gounod (1859), avant même que la *Nuit de Walpurgis* soit ajoutée à la partition dix ans plus tard, Méphisto fait danser devant Faust les grandes courtisanes de l'Antiquité, dont Cléopâtre, dans une grotte décorée de colonnes égyptiennes. La mort de Didon (Berlioz, *Les Troyens*, 1863) se déroule devant un palais égyptien, tandis qu'une affiche de Jules Chéret (1866) pour une reprise d'*Orphée aux enfers* d'Offenbach au théâtre des Bouffes-Parisiens montre une scène bachique dans un espace limité à gauche par une colonne papyriforme décorée de hiéroglyphes et d'une sorte de sphinx à tête d'oiseau. Le même phénomène se confirme avec le temple de *Samson et Dalila* (1877) qui est lui aussi bien souvent à l'égyptienne.

La quintessence du genre est atteinte avec *Aïda*, opéra présenté pour la première fois au Caire en 1871. En effet, non seulement l'égyptologue Mariette imagina un « spectacle total à l'égyptienne » et en écrivit

l'argument ensuite proposé à Verdi, mais il dessina les esquisses des décors et des costumes, et contrôla tous les stades de la création de l'œuvre. Le succès d'*Aïda* fut à la mesure des efforts déployés, et la qualité des décors et des costumes, notamment, unanimement reconnue : « Jamais dans aucun théâtre on ne vit une mise en scène aussi riche, aussi belle et aussi scrupuleusement exacte grâce au dévoué concours de M. Mariette Bey. » La création à la Scala de Milan et les productions qui suivent à travers le monde présentent des décors beaucoup moins soignés du point de vue archéologique, alors que les costumes, mobilier et accessoires font l'objet de recherches approfondies, notamment dans l'ouvrage d'Ippolito Rosellini, *I monumenti dell'Egitto e della Nubia*. Eugène Lacoste effectue à son tour un grand travail scientifique à l'occasion de la création à l'Opéra de Paris (1880) : le décorateur s'efforce d'approcher une véritable reconstitution historique. Ses carnets de croquis montrent le soin extrême qu'il a pris pour cette tâche, faisant des relevés dans les ouvrages de Champollion et de Wilkinson mais aussi au musée du Louvre. Il va jusqu'à consulter deux égyptologues, Gratien-Michel Ollivier-Beauregard et Gaston Maspero, dont il consigne les remarques. L'artiste ne s'est donc pas contenté de fréquenter les bibliothèques ; la confrontation avec des objets authentiques et la rencontre avec des spécialistes rejoignent la démarche des peintres archéologues de la seconde moitié du XIX^e siècle, dont le but est le même : Lacoste, comme Alma-Tadema, ne cherche plus à être seulement plausible ; il veut aller au-delà de la simple copie, et, pour recréer une image vivante des anciens Égyptiens, il rejoint les spécialistes sur leur terrain. La démarche est nouvelle au théâtre où jusqu'alors, hormis pour la création d'*Aïda* au Caire, les sources étaient quasi exclusivement livresques. Toutefois, comme le souligne fort justement Nicole Wild, « il y avait là un piège. Comment éviter les répétitions, les stéréotypes qui finissent par être à peu près toujours les mêmes ? Comment éviter l'ennui si cet effort de reconstitution n'est pas animé par un souffle intérieur, une maîtrise, un enthousiasme qui mobilisent, comme ce fut le cas pour Mariette, l'ensemble des artisans qui travaillent au projet ? »

Dès lors, les productions vont se différencier selon plusieurs axes bien tranchés. L'exactitude scientifique et la recréation d'une atmosphère antique recherchée par Mariette vont continuer d'inspirer les décorateurs longtemps après la mort de l'égyptologue, et les pastiches scéniques à la manière du XIX^e siècle vont continuer à faire rêver les foules, témoin le succès de

représentations « rétros » comme celles de la Scala de Milan et du Metropolitan Opera de New York dans les années 1970, et du Liceu à Barcelone dans les années 2000. Parallèlement, des spectacles en plein air sur de vastes plateaux (notamment à Rome, Vérone, Orange, Nîmes, Macerata et Avenches, en Égypte aux pyramides ou à Louqsor, et dans des stades à travers le monde) ajoutent une autre dimension au cadre habituellement étroit des théâtres traditionnels, tout en constituant un régal pour les amateurs d'égyptomanie. Dans le même temps, les incessantes reprises de *La Flûte enchantée* répondent au goût du public pour un renouveau des décors et de la mise en scène ; les toiles créées par David Hockney pour l'opéra de Mozart au festival de Glyndebourne en 1978 sont à cet égard exemplaires : simplicité des formes sur lesquelles joue toute une palette de couleurs, tout est fait pour rejoindre la fragilité du cheminement initiatique tel que Mozart a voulu l'exprimer.

Quand l'Égypte prête au burlesque

L'égyptomanie se plie ainsi à la mode du moment. Wieland Wagner, le premier, gomme même toute référence directe à l'Égypte ancienne et ouvre ainsi la voie à des relectures d'une immense variété. Aujourd'hui, on ne peut plus imaginer une représentation qui n'aurait pas été au préalable repensée par un décorateur à travers la sensibilité de notre époque. C'est ainsi que, dans les vingt dernières années, on a pu voir des transpositions nombreuses, parfois hasardeuses, allant du domaine historique (à Berlin une *Aïda* se déroulant dans le musée du Caire, à Zurich une autre pendant la guerre de 1870) jusqu'à celui de la science-fiction (à Cologne une cyber-*Aïda*) en passant par « *Aïda* fait du cinéma » (Erfurt), « *Aïda* dans les sectes » (Berlin), « *Aïda* au Vatican » (Cologne de nouveau), « *Aïda* pom-pom girl » (Stuttgart), « *Aïda* dans l'eau » (Bregenz), « *Aïda* dans le sang » (plusieurs productions de type Grand-Guignol à Munich et Bâle), et « *Aïda* sur canapé » (Leipzig), où l'œuvre est réduite avec art à ses protagonistes principaux.

Ces adaptations de plus en plus « déjantées », mais souvent fort réussies bien que l'aspect égyptien en soit fréquemment supprimé, nous rappellent que l'Égypte possède également un aspect ludique non négligeable : les canons des représentations humaines, les dieux zoomorphes, les personnages originaux, tout cela peut être utilisé pour faire rire, et les

auteurs ne s'en sont pas privés en développant dans mille et une extensions parodiques un humour souvent irrévérencieux. Déjà, par exemple, Jean-François Regnard avait fait jouer en 1696 une comédie en un acte intitulée *Les Momies d'Égypte* où interviennent, entre Arlequin et Colombine, une Égyptienne, Osiris et Cléopâtre. L'opérette va reprendre cette veine comique dans des œuvres souvent de grand intérêt et généralement méconnues aujourd'hui, dont quelques exemples permettent d'apprécier la diversité du genre. L'une des toutes premières est celle de Léo Delibes, *Le Bœuf Apis*, sur un livret de Philippe Gille et Eugène Furpille, qui fut créée à Paris en 1865 ; on y parle de femmes légères à l'époque de Cléopâtre, et l'iconographie qui nous est parvenue montre des scènes essentiellement caricaturales.

Une seconde, cette fois aux États-Unis, est intitulée *The Wizard of the Nile (Le Magicien du Nil)* : cette opérette burlesque en trois actes du compositeur américain Victor Herbert (1895), livret de Harry B. Smith, connut un immense succès à Broadway, puis en Angleterre et en Allemagne. La musique, fort drôle, fait penser aux opérettes de Gilbert et Sullivan. L'action se déroule successivement sur une place publique à Alexandrie, sur une terrasse du palais du pharaon, et à l'intérieur de sa pyramide privée. On dénombre parmi les personnages, pêle-mêle, Cléopâtre, Kheops, Obéliska, Nétocris, Ptolémée et Abydos. Kibosh, le magicien, est poursuivi par un crocodile qui après l'avoir flairé s'en retourne dégoûté... À peine deux ans après, *Madame Putiphar*, opérette en trois actes d'Ernest Depré et Léon Xanrof, sur une musique d'Edmond Diet, est créée à Paris, à l'Athénée-Comique, où elle connaît un grand succès. On y retrouve tous les poncifs du genre, mais la presse apprécie les décors et costumes qualifiés de « charmants ; il y a notamment au dernier acte, une vue du Nil qui est une manière de chef-d'œuvre ». Enfin, en 1904 est créée aux États-Unis une autre opérette amusante, sur le sujet de la vente des œuvres d'art avec notamment une momie vivante : *The Maid and the Mummy*, de Richard Carle sur une musique de Robert Hood Bowers.

L'Angleterre prend le relais dès 1906 avec *Amasis, an Egyptian Princess*, une opérette de Frederick Fenn sur une musique de Philip Michael Faraday, qui raconte les amours de la princesse Amasis, fille du Pharaon, avec le prince Anhotep. On y relève notamment un personnage nommé Sebak, le gardien des crocodiles sacrés, et Little Lilian, le crocodile

favori ; un chœur-ballet de momies constitue l'un des passages les plus drôles de la partition. Les critiques de l'époque firent de flatteuses comparaisons avec les opérettes de Gilbert et Sullivan. L'Espagne ne voulant pas être en reste propose à son tour en 1910 une opérette à l'égyptienne : *La Corte de Faraón* (*La Cour de Pharaon*), zarzuela composée par le maestro Lleó sur un livret de Guillermo Perrín et Miguel de Palacios. L'œuvre s'inspire de l'opérette française *Madame Putiphar*, mais on y trouve également des éléments venant d'une opérette viennoise, *Les Trois Veuves*, ainsi que de l'*Aïda* de Verdi (« Ritorna vincitor »). Le succès fut tel que l'œuvre fut jouée sans interruption pendant deux ans, avant de partir en tournée dans toute l'Espagne. Jugée trop irrévérencieuse et frivole, pour ne pas dire religieusement, politiquement et sexuellement incorrecte, elle fut interdite pendant le gouvernement de Franco, et n'a retrouvé les scènes lyriques qu'après la mort du *Caudillo*. Une petite série de représentations donnée au Théâtre de la Zarzuela de Madrid en 1999, dans une mise en scène d'Alfredo Arias, a atteint un paroxysme inégalé. Mais l'œuvre reste peu connue hors d'Espagne et de l'Amérique hispanophone. La comédie musicale a repris cette veine, vers la fin du xx^e siècle, avec une *Néfertiti*, d'innombrables *Cléopâtre* dont une polonaise et deux qui tournent en France, et, autour de la Bible, une consacrée aux *Dix Commandements*, et une autre à *Joseph*, toutes œuvres qui font l'objet de tournées internationales.

Pas de deux et entrechats dansés, bien sûr, de profil !

La danse ne pouvait être en reste. Après quelques ballets à sujets égyptiens dans la première moitié du xix^e siècle, l'œuvre restée la plus célèbre et toujours interprétée aujourd'hui est la célèbre *Fille du Pharaon* de Marius Petipa (1862), suivie de *Le figlie di Chèope* de Costantino Dall'Argine et Montplaisir (1871) et du *Ballet égyptien* d'Alexandre Luigini destiné à être inclus, avec l'accord de Verdi, dans *Aïda* lors des représentations données à Lyon en 1886. Les *Nuits d'Égypte* de Michel Fokine (1908) sont reprises ensuite sous le titre *Cléopâtre*, notamment par Serge Diaghilev en 1909 pour les représentations parisiennes des Ballets russes ; les décors aux couleurs chaudes de Léon Bakst participent d'une égyptomanie scénique lumineuse : Anna Pavlova, Karsavina, Nijinsky et Ida Rubinstein – une *Cléopâtre* aux cheveux bleus – évoluent devant des

spectateurs médusés ; lors de la reprise à Londres en 1919, Tchernichova, habillée par Sonia Delaunay, reprend triomphalement le rôle de la reine d'Égypte. Dans les mêmes années, la jeune Ruth St. Denis se prend pour Isis : en 1910, elle présente sa fameuse chorégraphie *Egypta* puis, en 1915, avec Ted Shawn, un *Egypt-Ballet* consacré à Osiris.

La période 1870-1914 est aussi le temps des bals costumés et des fêtes à l'égyptienne : au cours de l'une d'entre elles, en 1887, Pierre Loti se fait photographier par Delphin « en pharaon ». À l'occasion du bal costumé du *Courrier français*, en 1894, la salle de l'Élysée-Montmartre est décorée d'une manière fantaisiste, mais amusante ; en revanche, le bal égyptien qui a lieu à Rome le 29 mars 1914 se veut plus sérieux : « L'aristocratie italienne avait été exclusivement conviée à cette fête, qui fit revivre, pour un soir, dans la Ville éternelle, la civilisation des pharaons. Des tableaux vivants, reconstituant les cérémonies des cultes jadis en honneur sur les bords du Nil, formaient, entre les danses modernes, d'antiques intermèdes. L'un d'eux, particulièrement réussi, montra dans un imposant décor une scène de sacrifice, jouée par Mme la baronne Blanc, qui figurait la déesse Isis, et par Mme la princesse Ruspoli, costumée en grande prêtresse : c'est une vision de théâtre, composée avec art, qu'a saisie à propos l'objectif » relate la presse. Des fêtes populaires ont également laissé dans ce domaine un souvenir vivace, comme celle de 1908 à Auxerre, au cours de laquelle fut présenté le char de la Fête du Nil.

Enfin, les spectacles de variétés font également un grand usage de l'égyptomanie. Illusionnistes et magiciens se nomment *Wizard of the Sphinx* (Charles Mattmueller dit aussi Karl Germaine) ou *The Great Rameses* (Albert Marchinsky) et joignent au mystère de leur art celui de l'ancienne Égypte. Harry Kellar est parmi les plus célèbres, dont un des tours exécutés dans un décor égyptien était considéré comme « surpassant les fabuleuses prouesses des sorciers de l'ancienne Égypte ». De son côté, Harry Houdini, maître de la mystification, se fait enterrer dans une malle décorée à l'égyptienne, sous l'œil tout à la fois placide et énigmatique du grand sphinx de Gizeh. À la même époque, on peut voir Colette au Moulin-Rouge danser avec Mathilde de Morny un sulfureux ballet-pantomime *Rêve d'Égypte* (1907), où elle joue un sphinx et une Égyptienne. Les exemples de ce genre sont innombrables, surtout aux États-Unis, où les *Nile Nights* de Fanchon et Marco connaissent un succès sans précédent dans les années 1920. La découverte de la tombe de Toutankhamon (1922) relance cette

mode qui va se développer avec une force toute particulière aux États-Unis dans la chanson populaire.

Plus récemment, un des tableaux de la revue *Panache* du Lido (1985-1989) était consacré à l'Égypte ancienne : « Une momie phosphorescente s'ouvre sur une Bluebell-pharaonne, coiffée d'un pschent en plumes d'autruche ; elle succombe aux charmes d'un boy hollywoodien ; son mari, pharaon-crooner de son état, la surprend dans ses coupables amours et il se venge en lui envoyant un cobra de dimension titanesque ! » Ces thèmes sont repris également, depuis l'explosion de la « Toutankhamonmanie » des années 1978-1979, par des groupes de musique rock et pop ; l'un des premiers a été le chanteur pop américain Riccardo Wolf qui a signé un *Tutankhamun King of the Nile* enregistré sous sa propre marque « Sound of the Sphinx » ; il est bientôt suivi du groupe Iron Maiden dont le *Powerslave* connaît un très grand succès (1984), du groupe Pyramide, et du groupe rock ZZ Top qui réalise un amusant vidéo-clip égyptisant (1986) ; enfin, les Bangles sont dans les premiers du hit-parade du début de l'année 1987 avec *Walk like an Egyptian*, montrant l'extraordinaire vitalité d'un genre dont certains avaient annoncé un peu vite, à diverses reprises, la disparition imminente.

Le théâtre, comme toute manifestation de l'art en général, constitue un impitoyable reflet de la société du temps. S'y trouvent condensées – et le plus souvent transposées – les préoccupations politiques et sociales, les visions protectionnistes voire xénophobes, les visées impérialistes et coloniales. Quant à l'Histoire, elle y est adaptée au profit des idéologies dominantes. L'Égypte, assez impénétrable, constitue à cet égard un terrain d'élection : il est facile d'y camoufler des pensées pernicieuses, voire séditieuses... *Aïda* en est une double illustration : l'œuvre en elle-même montre la lutte entre pouvoirs civil et religieux, entre pouvoirs masculin et féminin, entre peuple « civilisé » et peuplades « sauvages » ; et ses innombrables mises en scène, tout au long du xx^e siècle, constituent un excellent reflet de l'évolution des mentalités. De son côté, *La Corte de Faraón*, créée juste après la « semaine tragique » de Barcelone, forme, sous couvert historico-biblique – comme l'a fort justement noté Cavadonga Sevilla Cueva –, une satire appuyée de l'Espagne de ce début du xx^e siècle. L'aspect anticlérical, l'infidélité conjugale, la montée du féminisme et la dévalorisation du mâle ne pouvaient que réjouir la plus grande part du public populaire qui, de plus, assimile le retour de guerre de Putiphar à la

désastreuse campagne du Maroc, et le pharaon déglingué au roi Alphonse XIII !

Même jusqu'à aujourd'hui, et malgré les efforts des égyptologues, la distance est donc restée énorme entre l'archéologie et le domaine de la distraction qui, par le biais du pastiche et de la distanciation, s'en est totalement libéré. Mais, au-delà de ces outrances, on doit admettre que l'égyptomanie scénique a favorisé activement la popularisation de l'Égypte antique dans toutes les classes de la société occidentale. Tout en contribuant à maintenir le mythe de l'Égypte, elle a trouvé là un terrain d'exercices quasi inépuisable.

***AÏDA*, UN OPÉRA ÉGYPTOLOGIQUE ?**

Jean-Marcel Humbert

De tous les opéras et œuvres théâtrales « à l'égyptienne », *Aïda* est le seul à avoir été conçu et développé, à tous les stades de sa création, par un égyptologue et des artistes férus d'égyptologie. Est-ce à dire pour autant que l'œuvre soit née de l'égyptologie ou, plus simplement, de l'égyptomanie à la mode à l'époque de sa conception ?

À l'origine, il s'agissait de proposer une œuvre nouvelle pour l'inauguration de l'Opéra du Caire, édifié à l'occasion des fêtes de l'ouverture du canal de Suez (17 novembre 1869) où toutes les têtes couronnées européennes étaient conviées. C'est l'égyptologue français Auguste Mariette, directeur du Service des antiquités d'Égypte, qui a l'idée de proposer au khédive Ismaïl Pacha un opéra « purement antique et égyptien » et en écrit le scénario. Mais la création de l'œuvre est retardée du fait de la difficulté de trouver un compositeur qui accepte d'écrire un « opéra de circonstance », et est finalement repoussée au 24 décembre 1871 en raison de la guerre franco-prussienne et du siège de Paris qui bloquent décors et costumes dans la capitale.

Chargé officiellement par le khédive « de tout ce qui regarde la mise en scène, c'est-à-dire les décors et les costumes », Auguste Mariette n'est pas pris au dépourvu ; en effet, il cumule les qualités propres à lui permettre de réussir une telle entreprise. Passionné d'écriture, il a publié, dans son jeune âge, nouvelles, feuilletons et romans historiques ; par ailleurs, ancien

professeur de dessin, il a déjà réalisé des décors de théâtre ; enfin, il s'est également essayé aux grandes réalisations architecturales dans le cadre du parc égyptien de l'Exposition universelle de 1867, véritable décor à grande échelle. Mariette a donc une bonne connaissance à la fois des impératifs de l'espace scénique et de ceux de l'écriture théâtrale, et est parfaitement à même de réussir cette entreprise un peu folle. Mais, inquiet d'un possible échec, Mariette souhaite conserver l'anonymat le plus total : « autant du livret et de tout ce qui regarde le côté artistique de l'œuvre, je désire que mon nom ne soit même pas prononcé », écrit-il à ses proches. Cela explique qu'encore aujourd'hui son nom ne figure pas toujours aux côtés de ceux de Giuseppe Verdi, de Camille du Locle, qui écrivit les dialogues, et d'Antonio Ghislanzoni qui traduisit et versifia le texte définitif.

En tant que scientifique, Mariette s'attaque à ce nouveau travail avec une rigueur et un sérieux inconnus au théâtre à cette époque. Pour illustrer les situations historiques développées dans son scénario, il effectue pour les décorateurs des relevés en Haute-Égypte et au musée de Boulaq et reprend même ses pinceaux pour broser d'étonnantes maquettes de costumes. Dans les limites du conformisme de l'époque, il apporte une vision novatrice, en s'efforçant d'offrir le plus d'authenticité possible. De son côté, Verdi – qui s'était fait longuement prier avant d'accepter ce travail – souhaite créer une musique à la fois antiquisante et exotique. Il interroge sans cesse l'égyptologue, qui lui envoie des notes concernant ce qu'il peut connaître concernant la musique égyptienne antique, les instruments utilisés et la danse. Verdi va même visiter le musée égyptien de Florence pour n'y découvrir qu'un maigre « flutiau de berger » qui le déçoit beaucoup. Il décide alors de créer des trompettes droites « de forme égyptienne antique » réalisées pour la première du Caire par Giuseppe Pelitti, et par la suite d'une manière généralisée par Adolphe Sax. Pour ce qui est des thèmes musicaux, et afin de faire plus « couleur locale », Verdi emprunte quelques éléments à des mélodies turques ou indigènes.

Cent quarante ans après sa création à l'Opéra du Caire le 24 décembre 1871, *Aïda* continue de connaître un triomphe planétaire. Quelles raisons peuvent-elles donc expliquer un tel engouement, aussi permanent qu'universel ? Bien sûr, *Aïda* véhicule des situations et des sentiments auxquels tout un chacun peut s'identifier et qui perdurent quelles que soient les relectures actuelles : l'amour, la jalousie, la trahison, la haine, la vengeance, le pardon et la mort. L'œuvre propose également des moments,

comme le retour triomphal de Radamès, qui offrent des possibilités de grand spectacle. Mais, tout autant qu'à son rapport étroit avec l'égyptomanie, l'éternelle modernité d'*Aïda* tient à son côté égyptologique, et donc au goût du public pour l'Égypte antique dont l'aura de mystère continue de fasciner tous les âges et toutes les cultures.

L'ARCHÉOLOGIE DE L'INCONSCIENT ÉGYPTE ET PSYCHANALYSE

SIGMUND FREUD ET LE REFUS DES « DÉESSES »

Michel Cazenave

Contrairement à beaucoup de ses successeurs, et particulièrement des psychanalystes américains qui, au nom de la neutralité requise, consultent dans des cabinets d'où a été chassée toute marque personnelle, Freud ne se cachait en rien de ses intérêts archéologiques – de ces intérêts qui, à en croire les métaphores dont il usait couramment, l'ont en grande partie guidé dans son travail de découverte et d'exploration de l'inconscient.

On pense d'habitude que sa grande passion, fruit de ses études dans un enseignement essentiellement marqué par la tradition germanique, a d'abord eu pour objet la Rome antique et la Grèce. Or, il nous semble que les choses sont en fait beaucoup plus compliquées, et que le choix d'Athéna correspond pour une large part à une décision (inconsciente ?) qui visait, entre autres choses, à « refouler » la fascination de Freud pour l'Égypte antique – telle, du moins, qu'on pouvait la connaître à l'époque.

Et lorsqu'il écrit en 1922 à Ferenczi qu'« une étrange aspiration secrète monte en moi, peut-être du fait de mon héritage ancestral, pour l'Orient et la Méditerranée [...] : désirs issus de l'enfance finissante, qui ne seront jamais réalisés », on peut se demander ce qui est à demi avoué là, et s'il n'y

avait pas chez le docteur viennois comme une trace des relations si ambivalentes entre Israël et l'Égypte.

Après tout, souvenons-nous de ce que sa visite à l'Acropole d'Athènes date de 1904 : et même si s'y est déclenchée ce que Freud, plus tard, appellera une expérience du sentiment d'« inquiétante étrangeté », on ne peut guère soutenir que son désir n'y a pas été réalisé – de même en ce qui concerne ses différents voyages à Rome.

Qui ignore par exemple que, dans son cabinet, et donc, lors de leurs consultations, les patients du docteur Freud s'allongeaient sous le regard de toutes les statuettes qui trônaient en arc de cercle sur son bureau – et la poétesse Hilda Doolittle, qui fut l'une de ces patientes, de noter : « comme sur un maître-autel » ? Parmi elles, surtout, il faut le relever sans attendre, des statuettes égyptiennes... Sur ce motif, Marie Balmary a écrit des pages éclairantes dans *L'Homme aux statues*, et nous renvoyons à ses travaux. Une mention de Jean-Paul Winter, dans *Dieu, l'amour et la psychanalyse*, doit pourtant nous retenir par les réflexions qu'elle suscite. N'écrit-il pas en effet que « Freud conservait sur son bureau des statuettes égyptiennes représentant le dieu Horus, une combinaison d'homme et d'animal. Ces statuettes l'ont renvoyé, pour l'écriture de *Totem et tabou*, à la formation de l'imagerie religieuse » ?

Pourquoi choisir parmi tant d'opportunités le dieu Horus, c'est-à-dire le fils d'Isis (on en aura peut-être une idée un peu plus loin) – surtout lorsqu'on doit admettre, en visitant le musée Freud de Londres, qu'il y avait là, ensemble, toute la « sainte famille » : Horus, bien sûr, mais aussi Isis et Osiris, et lorsqu'on sait que des photos et des bas-reliefs de cette « trinité » égyptienne s'étaient dans le couloir qui menait à son lieu de consultation – et pourquoi cette mise en relation avec *Totem et tabou*, qui date de la période de rupture d'avec Jung, et dont on sait qu'il fut en grande partie composé pour faire pièce aux *Métamorphoses de la libido et ses symboles* du psychiatre suisse ?

Car il y avait déjà plusieurs années que Freud s'intéressait de près à l'Égypte... Dans son article sur « La bisexualité chez l'homme », ne voyait-on se profiler le visage des ces grandes déesses égyptiennes qui étaient féminines, bien entendu, mais pour une partie aussi masculines ? Et, en 1907, quand il fait la connaissance de Karl Abraham, lors de la première visite de ce dernier à Vienne, ne conclut-il pas ses « premières leçons en égyptologie » par le don de deux figurines venues des bords du Nil ?

Abraham qui, sans aucun doute, en aura encore un souvenir vivace lorsqu'il fera paraître, en 1912, son article sur « Aménophis IV » – et Abraham qui, au sujet de ce texte, recevra une lettre de Freud lui déclarant que « Aménophis IV sous l'éclairage psychanalytique : voilà qui constitue un grand progrès de l'«orientation» » (l'*orientation*... : comment traduire ici le jeu allemand sur les mots qui signifie tout autant l'action de se tourner vers l'Orient, vers la lumière qui se lève, comme dans une annonce à peine déguisée de cette « étrange aspiration secrète » dont il sera question avec Ferenczi ?).

En 1910, enfin, c'est le compte rendu d'un livre de Karl Abel, paru pourtant des années et des années auparavant, compte rendu publié sous le titre *Signification antithétique du vocabulaire primitif* – où, s'appuyant sur les conclusions de l'auteur à propos des structures de la plus vieille langue égyptienne, Freud fait ressortir comme, originellement, les mots dont nous nous servons, à l'image des divinités que nous nous serions créées, pouvaient dire une chose et son contraire, de la même manière que ces divinités étaient foncièrement bisexuelles.

Le nibbio-milan de Léonard de Vinci

Pourtant, Freud ne se contente pas de tels indices. Lorsqu'il publie son court essai sur *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, c'est à nouveau vers l'Égypte et ses déesses androgynes qu'il va se tourner pour avancer son décryptage – et comme il est engagé dans ce projet ! En 1909, parlant dans une lettre à Jung de ce qui le « travaille » ainsi, n'opère-t-il pas un merveilleux *lapsus calami* en écrivant *mich* au lieu de *sich* : « moi » au lieu du « vous » qui se serait adressé à son correspondant – soulignant de la sorte, bien involontairement, comme il se met tout entier dans cette étude ?

Faisant un sort, en effet, aux souvenirs de Léonard parlant du *nibbio* qui hantait ses rêves quand il était encore si jeune, Freud va le traduire par « vautour », et va dès lors renvoyer à la déesse égyptienne Mout, de nature aussi masculine. Il y a longtemps aujourd'hui qu'Eric Maclagan, et à sa suite Meyer Schapiro, ont attiré l'attention sur ceci que *nibbio* signifiait de fait le « milan » – ce qui renvoie, beaucoup plus qu'à la figure de Mout, à celle d'Isis surplombant de son vol le cadavre d'Osiris afin d'enfanter un fils (ce sera précisément Horus).

Mais on voit là s'opérer un premier renversement de Freud : aller vers Isis, comme celle-ci remodèle dans le limon le pénis manquant d'Osiris, ce serait accepter l'idée que c'est la femme qui « donne » son phallus à l'homme. Mieux vaut donc en rester à Mout et à son hermaphrodisme foncier, qui renvoie dans l'esprit de Freud à l'image de la mère phallique et de tous les dangers qui lui sont attachés. Ce qui lui permet de bâtir en creux la nécessité du Père, et de s'affirmer lui-même dans ce rôle vis-à-vis de ce qui est déjà la « horde sauvage » en assurant les fondements nécessaires à une pure maîtrise de soi et à la (nécessaire ?) sublimation des instincts les plus obscurs.

Et en relevant comme, dans le cours de son texte, si Freud fait appel à Mout, qui sera plus tard assimilée à la Neith de Saïs (celle dont il fait, bon lecteur d'Hérodote, la lointaine ancêtre de cette Athéna des Grecs qu'il admirait tant, mais celle aussi dont on ne saurait soulever le voile – comme on ne peut supporter le regard de la Méduse...), il ne peut s'empêcher de citer Horapollon ou le *Corpus hermeticum* – autrement dit, un texte et un auteur plus que tardifs, pénétrés de l'idée que le Père est à l'origine de tout : mais n'est-ce pas là, tout compte fait, le tribut qu'il paie à son époque et à l'état des connaissances que l'on nourrit alors, jusque dans les milieux cultivés, à propos de l'Égypte ?

Se débarrasser de l'androgynie en refoulant le féminin

Si les déesses égyptiennes, néanmoins, sont « l'expression de cette idée que seule une combinaison des éléments mâle et femelle donne une digne représentation de la perfection divine » – et même si, dans la conception de Freud, elles renvoient à un état « infantile » de l'humanité dont on retrouverait la résurgence dans les fantasmes de l'enfant avant qu'il ne traverse l'Œdipe – on devine facilement comme elles croisent toujours à l'arrière-fond de notre psychisme.

Aussi, ne faut-il sans doute pas s'étonner de voir Freud, singulièrement au début des années 1930, être la proie d'un « retour de l'Égypte ». Il est aussi vrai que, à ce moment, sa mère est – enfin ? – disparue et lui permet du coup de s'évader de l'obsession de la mère toute-puissante déroband sous sa robe ce qui aurait fait sa gloire fantasmée.

Déjà, en 1918, ç'avaient été ses *Contributions à la psychologie de l'amour* – puis ce sera ouvertement, en 1931, dans les *Nouvelles*

conférences sur la psychanalyse, son essai sur « La sexualité féminine » –, revenant à ses anciennes préoccupations et s'enracinant dans le terreau de ce qu'il ressent comme la « maternité » de l'Égypte, il propose de toutes nouvelles façons de penser et de comprendre la représentation que l'on se fait de la mère avant l'Œdipe, et subséquemment de la psychologie du féminin (et je fais bien attention de dire : du féminin, pas seulement, à ce que j'entends, des femmes limitées à leur sexe).

Cet intérêt, il se manifeste encore (dans les faits) en 1933, lorsqu'il prend Hilda Doolittle en analyse : après une halte – quasi obligée – par Athènes et sa déesse tutélaire, la cure se poursuit, comme Hilda Doolittle le rapporte dans son *Hommage à Freud*, par une plongée en Égypte – ce qui nous vaudra des années plus tard ce chef-d'œuvre de la poétesse américaine qu'est son *Hélène en Égypte*.

1933, cependant, c'est aussi l'année où, dans les mêmes *Nouvelles conférences...*, paraît le texte sur « La féminité », où le moins que l'on puisse dire est que Freud s'y montre assez franchement misogyne.

Qu'est-ce à dire ? Sinon que Freud est tiraillé entre les deux sentiments qu'il aura toujours nourris : l'attrait pour le pays des Mères et de la multiplicité divine, et la volonté farouche (comme son Moïse), d'affirmer toute sa dimension masculine et le monothéisme de fond qui est le sien – mot que j'emploie à dessein pour ne pas parler de « mono-idéisme » lorsque je convoque sa radiographie de l'esprit religieux comme illusion, sans doute nécessaire dans nombre de cas, mais tout de même largement infantile.

Moïse l'Égyptien

Puisque Freud, une dernière fois, va se retourner vers l'Égypte (mais de quelle manière !) dans *Moïse et la religion monothéiste*, qu'il aurait bien appelé « roman » – et un « roman historique », qui plus est ! Mais si l'imagination a ses droits, comment savoir où s'arrêter ?

On connaît la thèse de fond de ce dernier livre, qui renoue largement avec le premier article sur « Moïse » (celui de Michel Ange, celui que l'on peut toujours admirer dans l'église Saint-Pierre-aux-Liens à Rome – en face, ou presque, du tombeau de... Nicolas de Cuse !) et, surtout, qui renoue avec les motifs fondamentaux qui avaient structuré *Totem et tabou* quant à la fonction fondatrice de la paternité : Moïse n'était pas juif

d'origine, mais Égyptien – et, s'il a « inventé » le monothéisme, c'est dans la fidélité à la réforme amarnienne d'Akhenaton, le pharaon Aménophis IV, qui avait remplacé l'adoration à une foule de divinités par la reconnaissance du seul soleil Aton.

Une foule d'arguments est convoquée pour cette « démonstration » : que le nom de Moïse est égyptien d'origine (ce qui est incontestable, et Freud aurait pu ajouter que le nom de sa sœur, Myriam, l'était aussi) ; que la circoncision provient du pays du Nil (ce qui est tout de même moins sûr : elle semble avoir été répandue dans tout l'Orient et le Sud antiques, sans qu'on puisse déterminer précisément le lieu de son apparition) ; que le récit de la jeunesse de Moïse renvoie évidemment au travail d'Otto Rank sur *La Naissance du héros* – ce que personne ne peut nier ; que le nom d'Aton est étrangement proche de celui d'Adonaï (le « Seigneur » en hébreu : mais Adonaï est surtout proche... d'Adonis, on le sait aujourd'hui, et donc de l'Aphrodite proche-orientale) ; qu'une stèle du pharaon Mérenptah, que l'on peut toujours admirer au Musée égyptien du Caire, parle d'une victoire sur Israël – alors que la stèle en question date de 1207 av. J.-C. : que Mérenptah est le fils de Ramsès II, et qu'il est indiqué dans le texte que la victoire a été remportée en Canaan...

En réalité, du point de vue historique et archéologique, cette thèse ne peut plus être acceptée aujourd'hui, d'autant que l'on se demande de plus en plus ouvertement si le personnage de Moïse n'est pas purement mythique et s'il n'est pas le fruit d'une recomposition dans l'« après-coup », lorsque, sous l'influence des événements et pour mieux y répondre, a été « élaborée » l'histoire unique d'un antique Israël.

Mais qu'importe en vérité ? La première phrase du livre est celle-ci : « Déposséder un peuple de l'homme qu'il célèbre comme le plus grand de ses fils est une tâche sans agrément, et qu'on n'accomplit pas d'un cœur léger. » On comprend bien ce que Freud veut signifier par là, alors que ces lignes ont été publiées après son exil de Vienne et dans l'apparente domination du nazisme sur l'Europe. Pourtant, si on va y regarder de plus près, n'est-on pas étonné de découvrir qu'en faisant appel à l'Égypte, Freud s'en détourne d'autant plus (mais l'inconscient nous a habitués à ce genre de ruse), et que cela lui permet d'accéder à ce qu'il dénomme la *Geistigkeit*, autrement dit le royaume de l'esprit marqué par la spiritualité (cette spiritualité fût-elle « laïque ») et la volonté rationnelle – toutes caractéristiques éminemment masculines – contre la tentation toujours

présente de la *Sinnlichkeit*, c'est-à-dire le domaine des sens et de l'accord avec les réalités matérielles, qui relève « à l'évidence » de la maternité et, plus tard, de la féminité.

Comme le dit parfaitement Carl E. Schorske : « Moïse [dans cette perspective] fit des Juifs des Égyptiens, pour qu'ils puissent préserver la plus haute culture atteinte par son pays [*id est* la relation « atonienne » au monde]. [...] La tâche éternelle de la *Geistigkeit* est de contrôler la *Sinnlichkeit* et les instincts qui la dirigent. C'est l'objet de toute civilisation. Les Égyptiens y parvinrent pour la première fois dans la courte période historique d'Akhenaton. Moïse légua les principes fondamentaux de cette civilisation aux Juifs pour la sauver et la faire prospérer. / C'était un travail d'homme... »

Et comme il poursuit : « Ce n'est pas sans raison que Freud intitule son livre *Der Mann Moses*, et non *Der Mensch Moses*. *Mann* traduit ce que Freud veut exprimer : la virilité, la masculinité et ses attributs que sont le courage, la force, l'esprit de principe et l'intégrité. » Alors que *Mensch* eût renvoyé à la notion d'humanité en général – et donc, à cette moitié (au moins !) qui la compose : les femmes...

On peut ainsi juger aujourd'hui de tout ce que Freud décide d'ignorer de la sorte au sujet de l'Égypte réelle – et d'abord d'Akhenaton dont il fait un pharaon « monothéiste », alors que ce n'a jamais été qu'un souverain monolâtre : contrairement à ce que l'on croit trop souvent sans aller le vérifier, Akhenaton n'a pas fait disparaître les anciennes croyances et les anciens cultes de son pays, il a seulement décidé de ne rendre grâce qu'à un seul dieu qui subsiste au milieu de tous les autres.

Surtout, nous possédons des hymnes où Aton est célébré comme « père et mère de toutes choses ». Androgynie fondamentale dont Freud se débarrasse d'un tour de main. Dans son article de 1912, Abraham avait pourtant attiré l'attention sur l'androgynie psychique qui était aussi celle du pharaon, singulièrement dans les représentations qui en étaient données, et dont la marque la plus évidente, aux yeux du psychanalyste, était son amour débordant pour sa mère, l'impératrice Tiyi, ou la place accordée à ses femmes – avons-nous tous rêvé sur le fameux buste de Néfertiti !... Sans compter que, dans l'art amarnien qui s'affranchissait du hiératisme traditionnel pour d'autant mieux se livrer au plaisir d'une labile sensualité, la Nature, sous la forme des papyrus qui tirent leur croissance des royaumes

aquatiques ou des marais couverts de nénuphars, venait contrebalancer des élans qui eussent pu paraître trop uniquement « masculins ».

Freud, pour son *Moïse*, s'est largement inspiré de l'*Histoire* de Breasted, qui tentait de montrer comme l'Égypte avait été le foyer de tous les progrès humains aux moments où la Grèce et Israël balbutiaient encore dans les ténèbres. Cependant, comme le relève à nouveau Schorske, « dans son exemplaire [...] détenu par le musée Freud de Londres, Freud n'a annoté que les passages qui soulignent les similitudes [avec sa future thèse]. Quant au reste, il l'a ignoré et refoulé ».

Dangereuse Égypte qui mariait ainsi l'esprit et la matière, qui faisait conjonction du masculin et du féminin – et qui croyait fermement à ses dieux ! Dans ce mouvement de va-et-vient de Freud, dans cette « rouerie » dernière qui met en scène l'Égypte et l'« exalte » pour d'autant mieux s'en éloigner, on peut toutefois se demander s'il n'y avait pas l'indice d'une fascination permanente, la continuité d'une tentation qu'il fallait écarter à tout prix : celle de la vie dans son exubérance, celle d'une féminité sans laquelle la « virilité » n'aurait pas eu de sens, celle d'un esprit qui ne peut s'affirmer que sur le socle d'un monde vivant – et accepté en tant que tel ?

CARL GUSTAV JUNG AU LONG DU NIL

Michel Cazenave

On connaît la remarque d'Erik Hornung, égyptologue avéré et reconnu, brillant conférencier aux rencontres *Eranos* dans la Suisse italienne, dont Jung avait été le *spiritus rector* durant plus de deux décennies – cette remarque où il déplorait que Jung n'eût pas suffisamment connu l'Égypte antique, qui lui aurait énormément apporté dans l'édification de sa psychologie des profondeurs.

C'est à partir d'une telle constatation qu'il faut sans doute réfléchir les rapports de Jung à l'Égypte, en relevant comme elle est fondamentalement vraie en ce qui concerne spécialement l'Égypte pharaonique.

Il est patent en effet, lorsqu'on consulte l'œuvre de Jung, que, s'il se réfère souvent à l'Égypte, il s'agit presque toujours de l'Égypte telle qu'elle est « connue » dans les milieux occultistes de la fin du XIX^e siècle, c'est-à-dire, en fin de compte, de l'Égypte hellénistique puis de cette Égypte qui, à Alexandrie, et pendant les quelques siècles de l'Empire romain d'Occident, aura assisté aux débuts de l'alchimie – jusques et y compris l'œuvre de Zosime de Panopolis – et où se croisent, s'influencent et tout aussi souvent se combattent le christianisme naissant, les conceptions gnostiques, les influences mithriaques puis manichéennes et la philosophie néoplatonicienne, le tout saupoudré de souvenirs de la religion isiaque comme on les trouve, par exemple, dans le *Traité sur Isis et Osiris* de Plutarque.

Comme si cette période avait tant marqué les esprits qu'on ne pouvait réellement s'en détacher...

Et sans toujours remarquer que, si l'on s'intéresse à Hermès Trismégiste, il faut encore se demander quel est son vrai rapport à l'ancien dieu Toth ; si l'on s'attarde sur Harpocrate, il faut bien remonter sa généalogie « indigène » ; si l'on essaie de faire ressortir comme le christianisme d'Alexandrie doit aux « mystères d'Isis » (je pense particulièrement à l'évêque Cyrille, à la proclamation de Marie *Theotokos* lors du concile d'Éphèse au v^e siècle apr. J.-C., ou au souvenir confus des arétologies dans les futures *Litanies* de Notre-Dame), il demeure à s'interroger sur la « conversion grecque » de cette dernière où, de déesse solaire, elle devient profondément lunaire, et où elle s'impose comme « myrionyme » – autrement dit, où elle absorbe tous les cultes des grandes déesses et toutes les figures de ce qu'il faut bien appeler un « Féminin sacré ».

On peut, et on doit se reporter à ce propos au livre de Florence Quentin, *Isis l'éternelle*, qui fait bien ressortir ce phénomène en y jetant des éclairages capitaux. On peut du coup se poser la question : si Jung est parfaitement conscient de l'« intemporalité » de l'Égypte lorsqu'on « descend » vers notre époque, pourquoi ne s'attache-t-il pas à cette même intemporalité si l'on veut bien remonter le cours des âges ?

À moins qu'il ne soit tout simplement tributaire de son temps, où l'on ne connaît finalement qu'assez peu de l'Égypte pharaonique (il est frappant de constater à cet égard que, même dans son livre tardif *Aïon*, il s'appuie toujours sur le texte de sir Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, et sur la publication par ce dernier de *The Papyrus of Ani* – qui datent respectivement de 1904 et de 1895 – soit des années et des années auparavant, ou qu'il cite le *Dendérah* de Mariette tel qu'il a été publié à Paris... au début des années 1870 !), et que ce ne soit qu'aujourd'hui, à la suite de tout ce que nous a révélé l'égyptologie récente, que l'on peut reprendre le travail – en dépassant du même coup ce que l'on doit bien considérer pourtant comme la recherche et la réflexion *princeps* de Jung ?

Que l'Égypte l'ait marqué jusque dans le visage qui lui était contemporain, nous en avons le témoignage (fût-il très indirect), par la manière dont il en parle allusivement dans *Ma vie* : alors qu'il vient de traverser le Kenya, il se dirige vers le nord en notant soigneusement : « Je glissais sur les eaux tranquilles du Nil dans la direction du nord, vers

l'Europe, vers l'avenir. Le voyage prit fin à Khartoum. Là commence l'Égypte. Ainsi je réalisai mon désir et mon projet de me rapprocher de cette civilisation, non pas en venant de [...] l'Europe et de la Grèce, mais du sud, du côté des sources du Nil. Plus que par l'apport complexe de l'Asie, j'étais intéressé par la contribution hamitique à la civilisation égyptienne. J'avais espéré m'instruire à ce sujet en suivant le cours géographique du Nil et aussi celui du temps. La plus grande lumière que j'en reçus fut l'épisode concernant Horus chez les Elgonyis, si expressément remise en mémoire dans les gestes de vénération des babouins d'Abou Simbel à la porte sud de l'Égypte. »

Cet épisode d'Horus est aussi rapporté dans *Aïon*, comme Wallis Budge en parle d'après certains textes des pyramides, singulièrement celui de Pépi I^{er} et celui d'Ounas, où l'on assiste à la complicité / rivalité d'Horus l'Ancien avec Seth, le dieu du désert aride et, selon nos critères, le représentant du mal, mettant en exergue la dialectique et la complémentarité fondamentales de la lumière et de la nuit jusqu'à atteindre une *complexio oppositorum*, une « conjonction des opposés » où les quatre fils d'Horus, « Meshta, Hapi, Touamoutef et Qebhsennouf », incarnent la manifestation de la totalité – cependant qu'il est dit aussi d'eux « qu'ils sont “derrière la cuisse du ciel du Nord”, c'est-à-dire de Seth dont le siège se trouve dans la constellation de la Grande Ourse. D'un côté les quatre fils d'Horus sont les ennemis de Seth, de l'autre ils lui sont étroitement liés. » Épisode que Jung vécut en Afrique noire à propos de l'adoration du soleil, qui le marqua profondément, et dont il déclare expressément dans ses *Souvenirs, rêves et pensées (Ma vie)* : « Ce fut pour moi un événement qui me toucha au plus profond : d'entendre évoquer aux sources du Nil la conception primitive égyptienne des deux acolytes d'Osiris, Horus et Set ; expérience et représentation originelle de l'Afrique, qui s'était en quelque sorte répandue avec les eaux sacrées du Nil jusqu'aux côtes de la Méditerranée. *Adhista*, soleil levant, principe de lumière, comme Horus ; *Ayik*, principe de l'ombre créateur de l'angoisse. »

Sommes-nous ici très loin, par avance, de ce que l'on pourrait appeler une version modérée de la théorie moderne de la *Black Athena* ?

Toujours est-il que Jung termine sur cette évocation la relation qu'il fait de son voyage en Afrique, comme si tout avait pris fin à Khartoum et qu'il avait déjà dû ingérer cette mythologie très ancienne de l'Égypte, celle qu'il rappellera ensuite en la plaçant sous le signe de Héroù-our (autre

désignation d'Horus), alors que nous savons parfaitement qu'il est remonté jusqu'au Caire : mais peut-il raconter ce qu'il y a vécu ?

Après tout, son silence est peut-être la marque du plus grand respect et, d'une certaine façon, l'aveu de l'indicible que, par définition, aucun mot ne peut transcrire ?

C'est l'une de ses plus proches élèves, Barbara Hannah, qui vient ici combler les manques, en s'appuyant sur le témoignage de ceux qui avaient accompagné Jung dans ce périple, et sur ce qu'elle entendit proférer de ses propres oreilles au psychiatre suisse : « Le voyage, écrit-elle de la sorte, se poursuivit lentement au fil du Nil jusqu'au Caire, avec de longs arrêts à Assouan et à Louxor » – jusqu'au Caire où Jung fut particulièrement impressionné par l'une des mosquées du Vieux Caire. Et Barbara Hannah de raconter : Ce jour où il en parla, « Jung décrivit l'atmosphère extérieure, les rues empoussiérées, grouillantes de monde, et dit qu'en pénétrant dans cette mosquée on se serait cru entrer au Paradis, on était au Paradis [...]. Il comprenait enfin cette religion où Dieu est vraiment un appel. [...] Il entendit, dit-il, l'appel – “Allah” – résonner dans la mosquée et sentit cet appel pénétrer les cieux. »

Sortie « hors du temps » où l'esprit de l'Égypte se révèle comme il est, embrassant les millénaires et les nouant bien au-delà de nos apparentes contradictions.

Dès le paragraphe suivant, en effet, Barbara Hannah relève que « Jung était si subjugué par ces impressions, ainsi que par celles éveillées par l'ancienne civilisation égyptienne, qu'il fut ébahi d'entendre les deux plus jeunes membres de l'expédition [...] estimer avoir eu leur compte de pyramides à Gizeh et suggérer d'aller se baigner, l'après-midi, à la piscine du Mena House Hotel au lieu de se rendre aux pyramides de Saqqarah. Ce choix dépassait complètement la faculté de compréhension de Jung, lequel ressentait un plaisir profond à tout ce qu'il voyait en Égypte. En constatant combien il était choqué, les jeunes gens décidèrent finalement d'aller voir les autres pyramides. »

Une Égypte omniprésente

Pourtant, en deçà et au-delà de l'Égypte pharaonique, et des renseignements (très partiels) que lui fournissent Wallis Budge et Mariette (des lectures d'adolescent, selon toute apparence – mais qu'il ne cherchera

pas à approfondir en tant que telles) ; bien en deçà de l'Égypte qui lui est contemporaine, où il découvre la vérité intérieure de l'islam et où il se laisse pénétrer par le sentiment d'éternité, c'est-à-dire de simultanéité des temps, qui exsude de ce pays, Jung fera toujours d'abord référence à l'Égypte tardive de la période gréco-latine : celle qui a donné naissance à Philon et à Plotin (à qui il empruntera la notion d'archétype) ; celle qui a vu l'apparition de la doctrine alchimique ; celle qui, sous la plume de Clément d'Alexandrie, a si magnifiquement exposé la doctrine selon laquelle si Dieu s'est fait homme, c'est pour que l'homme devienne Dieu (l'*anthropomorphose* divine, autrement dit l'incarnation, entraînant avec elle, si nous savons nous en montrer dignes, la *théomorphose* humaine – thème que l'on retrouve d'une manière récurrente dans les dernières années de la correspondance de Jung).

Bien plus encore : si, au décours de ses recherches sur l'alchimie, il fait allusion au *Livre de Marie la prophétesse* ou à Hermès Trismégiste, c'est souvent dans la version (même, admettons-le, transmise de génération en génération) qui en est offerte dans l'*Artis Auriferae* publiée à Bâle à la fin du xvi^e siècle ou, comme pour le *Tractatus aureus*, dans l'*Ars chemica* qui a vu le jour à Strasbourg quelques décennies plus tôt – comme s'il ne pouvait décidément pas remonter jusqu'à la racine et s'interroger sur l'origine de telles figures.

Égypte omniprésente, mais qu'il rate pour une bonne part dans cet angle mort de l'histoire : s'il mentionne bien, et s'interroge sur la signification réelle, à travers le symbole, de l'affrontement du dieu Râ avec le monstre Apophis ; si l'on est frappé de voir comme l'Égypte est présente dans toutes ses réflexions (à preuve, le *Séminaire sur le Zarathoustra de Nietzsche*, régulièrement tenu de mai 1934 à février 1939, où l'Égypte et ses mythes sont appelés à la rescousse dans presque cinquante pages) ; si l'on doit constater que, derrière le thème de « l'orphelin et le fils de la veuve » (pont aux ânes du symbolisme : sommes-nous si loin à ce propos du discours franc-maçon ?), il voit bien se profiler la figure d'Isis ; s'il discerne tout ce que le paléochristianisme doit à son implantation dans le delta du Nil ; il n'en demeure pas moins que ses choix sont parfois étonnants : reprenant le *Séminaire sur... Nietzsche*, je ne peux faire autrement que de relever que, pour trois mentions d'Isis, nous en trouvons aussi trois d'Horus, mais quatre de Ptah, dix de Râ et... dix-huit d'Osiris ! (sans parler de *Ma vie*, où il est

fait quatre fois mention d'Horus, avec tous les développements subséquents... et nulle part d'Isis).

Comme si le masculin ou le paternel devaient l'emporter d'évidence... Ou bien, a-t-il trop lu Apulée et son *Âne d'or*, où l'on sait que la vraie découverte d'Isis est l'introduction aux grands mystères osiriens ?

De la même façon que, pratiquement dans les mêmes années, il ne se retrouve pas si loin de la thèse de Freud, dans *Moïse et le monothéisme*, sur l'origine de la religion hébreue. Ne déclare-t-il pas, en effet, que « le monothéisme originel, comme le yahwisme en Israël, ou le monothéisme d'Amenhotep IV en Égypte, fut possible parce que c'était une espèce de réforme contre un fondement de polythéisme extrême » ? Il est vrai que, tout à la suite, il introduit la distinction, sans pouvoir la formuler comme telle, entre monothéisme et hénouthéisme, et qu'il prend en considération toute l'évolution qui va se produire durant l'Antiquité hellénistique puis romaine.

Mais il s'agit précisément de cette Égypte tardive que je ne cesse de pointer...

Où le féminin s'offre toujours comme figure lunaire, donc plus ou moins passive et « froide », alors même que, s'il était remonté à l'Aset des premiers Empires, ou s'il s'était intéressé à l'Hathor dont nous a entretenu François Daumas (*Amour de la vie et sens du divin en Égypte ancienne*)¹, il aurait pu découvrir ces déesses revêtues de tout l'éclat du soleil, ces « dorées » comme elles sont dénommées, qui lui auraient annoncé, et auraient pu lui permettre de trouver beaucoup plus tôt le visage de Sophia (la femme revêtue de tout l'éclat du soleil selon l'Apocalypse de Jean), comme il va la décrire dans la fin de sa *Réponse à Job*. Non point, d'ailleurs, qu'il ne l'ait subodoré : est-ce pour rien qu'il note par exemple que « d'après Firmicus Maternus, elle [Isis] représente la terre et est identifiée à Sophia, la Sagesse » ? Mais, en se référant, encore une fois, à un auteur tardif – et dans un contexte où Isis, déesse qui résume en elle toutes celles qui l'ont précédée, et qui annonce les « rêveries » (au bon sens du terme) de l'alchimie, s'inscrit d'emblée à la naissance de toute la tradition culturelle dont l'Occident est redevable...

Ce pourquoi, sans doute, Jung continue tout uniment : « Elle est "myrionyme" (aux mille noms), et "réceptacle et matière" (*chora kai hylè*) pour le bien comme pour le mal. *Elle est la lune* [les italiques sont ici de moi]. Une inscription la nomme : "Unique qui es toutes choses." Elle est

appelée “*soteira*” (celle qui sauve). Chez Athénagoras, elle est “la nature de l’éternité” (ou de la durée indéfinie : *aion*) à partir de laquelle toutes choses croissent et par qui elles sont. »

Fort bien. Mais, si on examine ces phrases de près, on se rend vite compte de ce qu’elles ne font de citations que de Plutarque, du *Pimandre* hermétique, ou du livre de Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen...* (Je suppose qu’il est inutile de traduire : *hellenistischen* indique bien assez de choses par lui-même.)

On comprend mieux de ce point de vue pourquoi, lorsqu’ils se préoccupent de l’Égypte, soit pour y trouver l’une des matrices de la mythologie chrétienne comme l’a fait Drewerman, soit pour ouvrir à toute une série d’études sur les contes de fées comme Marie-Louise von Franz (qui débute par une recherche sur l’*Âne d’or* d’Apulée), soit encore pour scruter *Les Mystères de la femme* à l’instar d’Esther Harding, les jungiens se sont tellement penchés sur cette Égypte d’après Alexandre, pour ne pas dire tout crûment : cette Égypte de l’Empire romain.

Et l’on se prend à penser que Hornung avait bien raison : le travail de ceux qui se réclament de Jung à un demi-siècle de distance ne consisterait-il pas aujourd’hui à remettre son œuvre sur le métier, à dépasser les « œillères historiques » (quasiment obligées, vu son époque) qui étaient les siennes, à s’interroger sur la réalité de cette Égypte antique qui, dans une perspective symbolisante, pourrait tant leur apprendre – et leur permettrait certainement de sortir des sentiers battus de l’héritage qui est le nôtre ?

¹. Voir « [L’“inconnaissance” de Dieu](#) » de Michel Cazenave.

OCCULTISME LA TENTATION DE L'ÉGYPTE

L'ÉGYPTE DANS LA DÉFINITION DES SCIENCES OCCULTES

Jean-Pierre Laurant

Quel peut être le statut d'une science occulte ? La question s'est posée avec acuité aux hommes du XIX^e siècle, en un temps où les méthodes scientifiques se cherchaient encore. De son côté, l'adjectif « occulte » était d'usage courant en Occident, dès le Moyen Âge, soit en latin, soit dans les langues vernaculaires, où il désignait des « forces » ou des « qualités » ; on lui associa à la Renaissance l'idée d'un élargissement du champ ouvert à la quête du savoir. La notion était présente chez Marsile Ficin (1443-1499), comme chez Giordano Bruno (1548-1600), en relation avec la « magie naturelle » qui se donnait à lire dans le *Livre de la nature*, à côté de celui, réservé, de la *Révélation* ; Bruno n'associait cependant jamais « occulte » à « science(s) ». Tous deux avaient fait référence à la sagesse des anciens Égyptiens et à la science initiatique contenue dans les hiéroglyphes. Il revint à Henri Corneille Agrippa (1486-1535) d'esquisser une théorisation dans son célèbre ouvrage de seconde main, le *De occulta philosophia* (1532) ; en tout état de cause, le catalogue des magies dressé par l'auteur sous ce titre avait peu à voir avec les sciences au sens où nous les entendons.

Avec la révolution scientifique du XVII^e siècle, la notion tira plus fortement encore dans le sens de l'élargissement du savoir, la catégorie de l'occulte n'étant identifiée que dans l'attente de sa prochaine désoccultation : un statut transitoire, la raison des Lumières devant faire bientôt justice d'un passé dominé par les superstitions. Cependant, les « sciences occultes » du XIX^e siècle ne se sont pas inscrites dans la seule continuité des Lumières : si elles ont considéré la raison comme le critère ultime de vérité, l'objectif assigné était de réconcilier la raison et la foi, dans une harmonie retrouvée, fondatrice de la société nouvelle. L'image du passé s'était modifiée passablement sous l'influence du romantisme dans la France postrévolutionnaire où l'on s'interrogeait, dans le camp du changement, sur les raisons de l'échec, après l'immense espérance soulevée en 1789. L'exclusion du religieux, dans le cadre d'un rejet global d'un passé assimilé à tort aux errances de l'Ancien Régime, semblait porter la responsabilité des violences de la Terreur et des guerres qui avaient suivi, sentiment évidemment partagé par les tenants de la restauration de l'ordre ancien. Joseph de Maistre (1753-1821) annonçait dans *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, « un événement immense », d'ordre spirituel, dans un monde qui ne pouvait vivre sans religion.

Quelle religion pour demain ?

Déjà, la vogue du magnétisme de Mesmer (1734-1815) ou l'écho extraordinaire des guérisons et vaticinations des convulsionnaires du cimetière Saint-Médard à Paris dans les années 1730 préfiguraient le retour de l'imaginaire et de l'irrationnel (DARNTON). Au cours de la crise révolutionnaire, la déchristianisation avait provoqué des réactions avec l'apparition de cultes nouveaux comme la théophilanthropie de Chemin-Dupontès (1760 ?-1852), qui fut encouragée par les autorités du Directoire. Les fêtes républicaines, fortement ritualisées, et le monument érigé sur l'emplacement de la Bastille avaient adopté des décors égyptiens, manifestant ainsi le désir de sortir du cadre biblique chrétien conventionnel.

Les sciences occultes furent très vite associées aux notions synthétiques d'« occultisme » et d'« ésotérisme » (prises souvent comme synonymes), annonçant la naissance d'une « discipline scientifique » nouvelle, au moment où la vague des « -ismes » inondait le champ du savoir. Les premières de ces notions, comme l'indique le pluriel, étaient censées en

fournir les bases cognitives, mais se sont limitées assez vite à la formulation d'une théorie historique sur la transmission d'un corpus, différant peu sur ce point des autres notions. « Éсотérisme » était apparu en 1828, dans la ligne des théosophies chrétiennes des XVII^e et XVIII^e siècles, comme une spéculation intellectuelle héritée des Alexandrins du second siècle (MATTER). « Occultisme », d'usage courant dès 1840, connut quant à lui la fortune grâce au mage Éliphas Lévi (1810-1875), dans *Dogme et rituel de la haute magie* (1856).

L'Égypte fut partie prenante dans le débat sur la vraie religion des origines, « religion naturelle », bien commun de l'humanité que tous appelaient de leurs vœux, mais en ne donnant pas le même sens à la tradition. Ils revenaient sur le débat qui avait divisé les humanistes à propos de la nature en le focalisant alors sur la question d'une « Révélation primordiale », de ses modes d'expression symbolique, de la transmission secrète du savoir et de l'existence d'une science sacerdotale ayant ses codes propres. Le romantisme allemand avait joué un rôle essentiel dans cette mutation des mystères, résumée par Friedrich Creuzer (1771-1858) dans *La Symbolique* (1810-1812, trad. française 1821). L'auteur avait fondé son propos sur la « religion de l'Égypte », de façon à établir un réseau de correspondances par assimilations, à la manière d'Hermès-Thot, base d'une science universelle du symbolisme (la traduction française a inversé l'ordre des chapitres en plaçant l'Inde en tête, suivie de la Perse et de l'Égypte). La thèse de Creuzer bénéficia un temps de la légitimité scientifique.

Des sciences occultées

L'intervention de l'opinion publique comme argument scientifique constitue le fait majeur dans ce domaine. Eusèbe Salverte (1771-1839), dans *L'Esprit des journaux*, dès 1813-1817, puis *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles* (1829), avait souligné la fonction sociale de la connaissance : le récit des merveilles était à la base de la docilité des peuples, mais tout n'était pas fantaisie et « l'intervention de la divinité visible dans les prodiges et les miracles a été presque partout l'instrument de la civilisation ». Derrière la flèche d'Abaris se cachait la boussole ; le sang d'Adonis colorant en rouge les eaux de l'Ida était à mettre en relation avec la nature des sols traversés... La pratique universelle de la magie cachait la science au vulgaire, le plus habile d'entre les

magiciens passant pour être inspiré par les dieux. Les écritures sacrées dans leur ensemble masquaient « la vérité des sciences religieuses ». Commentant une tentative de création de langue universelle réservée aux savants (D. Michaelis, 1762), Eusèbe Salverte affirmait : « Le peuple serait livré à leurs doctes impostures, c'est ce qui arriva en Égypte, du temps que toutes les découvertes étaient cachées dans l'ombre des hiéroglyphes. » L'électricité se serait prêtée à ce genre de pratiques, heureusement les temps avaient changé. Dans le *Journal des savants*, l'illustre chimiste Chevreul (1786-1889) rendit compte des travaux de Salverte, soulignant l'importance des sciences occultes dans l'histoire de la civilisation, mais il s'inscrivait en faux sur la question des prêtres.

La formulation la plus complète se trouve sous la plume du savant administrateur de la bibliothèque Sainte-Geneviève, Ferdinand Denis (1798-1890), dans *Sciences occultes* (1830), *Le Monde enchanté* (1843) ou dans le chapitre « sciences occultes » de l'encyclopédie *Le Moyen Âge et la Renaissance* de Lacroix (1854). Il y affirmait le rôle central et structurant du regard porté sur le passé et la continuité des attitudes au-delà des glissements de vocabulaire. Ce que le XIX^e siècle « rationnel » appelait « sciences occultes » était qualifié de « magie » au Moyen Âge : « La magie, prise dans sa plus haute acception, unit ses mystères à ceux que l'Art sacré (le temps des cathédrales) vient de léguer au monde ; elle succède, pour ainsi dire, aux initiations antiques ; elle repose d'abord sur la science réelle et s'égare bientôt dans les rêves d'une sorte de cosmogonie imaginaire ; puis le pouvoir fatal qu'on lui attribue fait naître une législation crédule qui agrandit son pouvoir de tous les mystères qu'elle prétend sonder, mais qu'elle n'a pu comprendre et de toutes les terreurs qu'elle ressent et qu'elle veut combattre. Une lutte terrible s'établit durant la Renaissance entre les explorateurs audacieux du monde surnaturel et les implacables défenseurs de la loi. » Denis énumérait ensuite les sciences occultes qui ne portaient pas alors ce nom : art d'interpréter les songes, commerce avec les esprits, etc. Il partageait avec Salverte une méfiance certaine vis-à-vis des sociétés secrètes et de la maçonnerie qui prétendaient remonter « au temps ténébreux des patriarches d'Égypte » mais réhabilitait en bloc les connaissances du passé et le passage obligatoire par l'Égypte : « La science des pères doit être l'héritage des enfants. » Ainsi avait-il conclu un récit de voyage fiction, *Le Brahme voyageur* (1827), effectué par un jeune Télémaque des Temps modernes qui visitait l'Orient à l'écoute des

sociétés anciennes qui avaient su s'ouvrir aux transformations : la France, l'Égypte, l'Algérie...

On retrouve, à grands traits, les mêmes thèmes chez l'ancien séminariste de Saint-Sulpice et révolutionnaire quarante-huitard, Éliphas Lévi (ses écrits étaient signés de ses nom et titre : abbé Louis Constant jusqu'en 1856). Celui-ci se targuait d'avoir « osé fouiller les décombres des anciens sanctuaires » et reconstitué les enseignements cachés sous le voile des dogmes et initiations divers, ou sous « le sceau de toutes les écritures, sacrées [...] de même que sur la face noircie des sphinx d'Assyrie et d'Égypte » (*Dogme et rituel de la haute magie*, Introduction). Partout, on retrouvait la trace d'une doctrine unique et soigneusement cachée : « La philosophie occulte semble avoir été la nourrice ou la marraine de toutes les religions [...] et la reine absolue de la société, dans les âges où elle était exclusivement réservée à l'éducation des prêtres et des rois. » Il s'apprêtait donc à révéler un « formidable secret », celui des sciences occultes, en s'appuyant sur la kabbale et la symbolique judéo-chrétienne en général : secret « dont la révélation a déjà renversé un monde, comme l'attestent les traditions égyptiennes, résumées symboliquement par Moïse... » (*ibid.*). L'Égypte restait pour lui aussi un passage obligé dans le retour à la religion primordiale. C'était là une attitude partagée par une bonne partie des occultistes de la seconde moitié du siècle qui restaient immergés dans une culture chrétienne.

Avec la découverte des textes du *Zend Avesta* (Anquetil Duperron, 1771), de la *Bhagavad Gitâ* (Charles Wilkins, 1785), les frontières de l'Orient avaient reculé, mais l'image de l'Égypte conservait l'avantage d'être intégrée dans la culture occidentale. Le sinisant chevalier de Paravey put ainsi titrer : *Confirmation de la Bible et des traditions égyptiennes et grecques par les livres hiéroglyphiques trouvés et conservés en Chine* (1848-1867). C'est donc une fuite en Égypte d'un genre nouveau qu'ont opérée les occultistes en quête de légitimation d'une science sacerdotale pour les uns, et d'une transmission initiatique extérieure au christianisme pour les autres. Tous étaient néanmoins persuadés que les temps étaient venus de la divulgation.

Un héritage convoité : l'interprétation des symboles

La restauration de l'ordre ancien prérévolutionnaire comportait la constitution d'une « science catholique » ouverte à tout ce qui pouvait faire barrage au matérialisme et à « la religion naturelle » : *L'Encyclopédie théologique* (1844-1873) de l'abbé Migne comportait un *Dictionnaire des sciences occultes* (Collin de Plancy, 1846-1848) et le *Dictionnaire de littérature chrétienne* avait été confié à celui qui allait bientôt devenir le mage Éliphas Lévi. L'archéologie put être revendiquée comme du domaine propre du prêtre : « ce sont nos prêtres du Moyen Âge qui ont tracé les plans de ces magnifiques basiliques [...]. La science archéologique est donc un bien de famille que nous ne saurions aliéner ; plus que tout autre le prêtre est capable de pénétrer les secrets de cette science... [il] soulève le voile mystérieux, il brise les sceaux et ouvre le Livre » (CROSNIER). On put ainsi recenser des croix préchrétiennes dans les Andes comme en Égypte, et tenter de légitimer le rôle des sacerdoces modernes par la continuité depuis la Révélation primordiale. Le débat sur le déchiffrement des hiéroglyphes renvoyait à Clément d'Alexandrie, au second siècle, qui avait affirmé : « Les symboles des Égyptiens sont semblables à ceux des Hébreux » (*Stromate V*), il inspira les travaux de Frédéric de Rougemont (1808-1876), de Brière ou de Frédéric Portal (1803-1876), en liaison avec les nouvelles connaissances sur l'Orient. Tous trois ont été abondamment utilisés par la littérature occultiste « grand public » fin-de-siècle. Rougemont reprit dans *Le Peuple primitif* (1857) les thèses de Boulanger (*L'Antiquité dévoilée par ses usages*, 1766) sur l'origine unique des mythologies. Le livre III consacré à l'Égypte introduisait une hiérarchie ésotérique parmi les dieux et établissait des équivalences avec l'hindouisme : Osiris / Ishwara, Hermès-Thot / Saraswati. De Brière, membre de la Société asiatique, avait publié en 1847 un *Essai sur le symbolisme antique de l'Orient, principalement sur le symbolisme égyptien* dans lequel il égratignait Champollion et la science officielle, qui fondaient leurs raisonnements sur une confusion du démotique et des hiéroglyphes : « Les savants ont tous une idée fausse de la méthode hiéroglyphique et ils interprètent mal les textes de St. Clément, ils ne comprennent pas que seuls les cultes diffèrent [...], ils ne connaissent nullement les sciences sacerdotales... » Leur langue commune était celle de la science et de la religion, à la fois magique et théurgique. L'erreur venait de l'ignorance de la nature des symboles, des « signatures » qui permettaient une mise en rapport non syncrétique de l'objet et de sa représentation (forme, couleur, nom). De Brière avait publié en 1839 sur le

zodiaque de Dendérah. Portal, de son côté, s'était attaché, dans *Symboles des Égyptiens comparés à ceux des Hébreux* (1840), à fonder une science des symboles basée sur la comparaison entre les langues populaires, le copte en particulier, et l'archéologie monumentale, en les confrontant aux textes anciens, notamment ceux d'Horapollon (v^e siècle), à propos du sens mystique des hiéroglyphes, dont Champollion avait relevé le caractère douteux. C'est la voie qu'ont suivie les tenants des sciences occultes.

Ceux qui voyaient l'inspiration divine à l'œuvre dans la Révolution française développèrent des arguments du même type avec des conclusions inverses. Le sacerdoce chrétien avait perdu sa légitimité et l'on pouvait désormais faire état d'une transmission initiatique demeurée jusque-là secrète, l'Égypte constituant l'étape ultime en amont, sauf pour les tenants de l'Inde védique, et la franc-maçonnerie en aval. Cette dernière constitua un passage obligatoire pour le plus grand nombre d'entre les occultistes qui y adhérèrent, parfois de façon très passagère, comme Éliphas Lévi. Le modèle de la tradition apostolique en commanda la conception, même chez les plus anticléricaux, mais fut appliquée à une minorité savante soucieuse de se tenir à l'abri des persécutions dues à l'incompréhension des peuples ignorants (la référence au livre de Naudé, *Apologie pour les grands hommes suspectés de magie*, 1628, revient fréquemment). La pensée marxiste développait en parallèle la même idée des minorités conscientes qui font l'histoire. Deux types d'attitude sont à distinguer chez les transmetteurs de sciences occultes, les écrivains d'un côté, purs produits du messianisme romantique qui s'est manifesté chez les occultistes jusqu'au début du siècle suivant, les pratiquants de l'autre, fondateurs d'ordres ou dirigeants de sociétés secrètes en attente de l'ouverture générale qu'ils croyaient encore imminente dans les années 1900, grâce aux progrès de l'éducation populaire. Tous ont écrit, mais nombre d'entre eux, à la suite du « mage » Éliphas Lévi, n'endossèrent jamais l'habit du maître spirituel ; chassés, de plus, par la progression de l'archéologie et de la linguistique, ils se réfugièrent dans les grandes fresques d'une histoire occulte portant le genre jusqu'aux limites du roman-fiction.

Une autre histoire

Les théoriciens, avec un peu de retard sur les pratiquants, ont été nombreux à la Belle Époque. Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909),

aventurier de l'esprit nanti d'un titre pontifical de marquis après un très riche mariage russe, réécrivit l'histoire de l'humanité dans un vaste « cycle hindou de Ram », dans lequel orthodoxes et hérétiques s'affrontaient. Les mystères d'Isis dans les sanctuaires égyptiens avaient conservé la vraie science (schisme d'Irshou, 3200 av. J.-C.) qui s'était réfugiée dans le delta du Nil après les violences assyriennes, et où Moïse fut initié (*Mission des Juifs*, 1884). L'extraordinaire succès de librairie d'Édouard Schuré (1841-1929), avec *Les Grands Initiés* (1889), a constitué le modèle achevé de ce genre de spéculations, en développant des thèmes très proches : après l'Inde védique, l'Égypte avait été pendant cinq mille ans « la forteresse des pures et hautes doctrines, dont l'ensemble constitue la science des principes et qu'on pourrait appeler l'orthodoxie ésotérique de l'Antiquité » (livre III, « Le Sphinx »). À la différence de l'Assyrie guerrière, le sacerdoce égyptien avait contrôlé le pouvoir politique et traversé les siècles « avec son organisation et ses symboles, arcanes longtemps impénétrables de la science... ». C'est cette doctrine que Moïse avait « enfermé dans son arche d'or et dont le Christ sera le flambeau vivant ». Schuré s'appliquait ensuite à suivre par « intuition initiatique » la voie secrète de cette tradition éteinte, évoquant le symbole primordial du sphinx, figure de l'Isis terrestre laissée par la « race rouge » à l'aube de l'humanité avant d'aborder la geste civilisatrice d'Hermès-Thot, au contact de la race noire de la Haute-Égypte et de la race blanche. Tout ramenait à Hermès Trismégiste dans l'économie spirituelle du monde, l'auteur des *textes hermétiques* qui avaient présidé au gouvernement ésotérique du monde, à ces « rois de justice » aux noms révélateurs, Ménès pour l'Égypte, Manou pour les Indes (Guénon a repris la formule dans *Le Roi du monde*, 1927). Ignorant superbement que, dès 1614, Isaac Casaubon avait prouvé que ces textes appartenaient à l'Antiquité tardive, Schuré décrit leur action bienfaisante entre les mains des prêtres, au fond des temples, à travers les vicissitudes de l'histoire. Un récit d'initiation suit avec des décors, des rituels, des épreuves jusqu'à la présentation du nouvel adepte devant la statue de celle dont nul mortel n'a soulevé le voile : Isis. Ce livre III s'achève par la description du chemin suivi par les âmes, révélé au cours d'un rêve inspiré à Hermès par Osiris. Il compléta sa synthèse dans *L'Évolution divine, du Sphinx au Christ* (1909).

La formule survécut aux guerres mondiales : Paul Brunton réinventait les cérémonies initiatiques dans *L'Égypte secrète* (1947, trad. française) ou Jean-Louis Bernard encore, *L'Égypte et la genèse du surhomme* (1957) ;

Jean Robin dans *Seth le dieu maudit* (1986) revenait sur la fonction « traditionnelle » du dieu destructeur. Isha Schwaller de Lubicz décrit, dans *Her Bak, Pois chiche* et *Disciple* (1955-1957), des scènes d'initiation et de vie quotidienne dans l'Égypte antique, bientôt relayés, aux confins de l'égyptologie scientifique et du roman, par Christian Jacq (plusieurs centaines de titres).

Des sciences occultes à la démarche spirituelle

Les fondateurs d'ordres initiatiques ont cependant occupé le devant de la scène, notamment la fondatrice de la Société théosophique, Mme Helena P. Blavatski (1831-1891), à la vocation également aventurière, qui séjourna en Égypte, après un court intermède marital, où un Copte occultisant, Paulos Metamon, l'initia à ces sciences. Elle fonda avec lui une Société spirite au Caire, puis visita l'Orient et l'Europe (elle était à la bataille de Mentana aux côtés de Garibaldi en 1867), avant de créer, en 1875, sa célèbre organisation à New York. Le siège de cette dernière fut rapidement déplacé à Adyar, aux Indes, et il essaima très vite sur les deux rives de l'Atlantique. La Société se réclamait d'une antique *Fraternité de Louxor*, dont la date de fondation avait été calculée en fonction de nombres cycliques. L'année suivante, H. P. Blavatski publia son ouvrage fondamental, *Isis dévoilée* (1877), réaffirmant l'ancienneté des savoirs portés par des mots nouveaux (une référence était faite à Salverte dans le premier volume). Si l'Inde était présentée comme le berceau de la religion universelle, celui des arts et des sciences se trouvait en Égypte. Les Grecs le reconnaissaient par la voie d'Hérodote ; le mérite en revenait aux collègues de prêtres initiés qui avaient su maintenir les symboles et les structures propres à la transmission à travers les siècles, comme le montrait l'enseignement « complet » d'Hermès Trismégiste. La symbolique du voile d'Isis et du combat de Seth / Typhon et d'Osiris avait pris sens pour l'éternité. Finalement, si le Livre de Job contenait l'ensemble des enseignements initiatiques depuis les origines, on le devait à Moïse qui les avait reçus sur les bords du Nil. La théosophie de Blavatski prétendait puiser les connaissances qu'elle livrait au monde à une source indotibétaine plus lointaine, dans un Orient élargi à la mesure de la conquête occidentale, mais la forme prise par son organisation, celle d'une société fermée, valorisait la voie suivie au temps des pharaons. *The Secret Doctrine*

(1888) compléta la partie dogmatique ; elle appuyait ses choix du « bouddhisme ésotérique » sur un texte inconnu, *Les Stances de Dzyan*, en montrant sa conformité avec l'ésotérisme éternel par l'analyse comparative avec les structures de l'âme dans le *Livre des morts égyptien*.

L'extraordinaire succès de la nouvelle théosophie suscita des émules ; Mme Blavatski et le colonel Olcott, cofondateur (1832-1907), prirent connaissance, en 1885, de l'existence d'une *Fraternité hermétique de Louxor* (*Hermetic brotherhood of Luxor, H.B. of L.*), société concurrente qui avait fait des appels à recrutement dans diverses revues américaines. Ils considérèrent la *H.B. of L.* comme un nid de sorcières. Peter Davidson (1837-1915) et Thomas H. Burgoyne (1855 ?-1895 ?) la dirigeaient aux États-Unis. Ce dernier donna, en 1889, *The Light of Egypt or the science of the Soul and the Stars* (trad. française, *La Lumière d'Égypte ou la Science des astres et de l'âme*, 1895). On y retrouvait tous les poncifs du monde initiatique vus précédemment ; la *H.B. of L.* connut un égal succès en Europe sous la houlette d'un personnage énigmatique, Max Théon (1848-1927), supposé faire le lien avec un mystérieux cercle intérieur dont il aurait été le maître inconnu. Charles Barlet (1838-1821), grande figure de l'occultisme Belle Époque, était le représentant de la dite *H.B. of L.* en France. Celui-ci devait transmettre à son ami Guénon ses dossiers pour une dénonciation en règle : *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* (1921) qui alimenta bien des théories complotistes dont la mode était alors au plus haut. Tous avaient animé des groupes concurrents, mais l'influence d'un précurseur, le médium afro-américain Paschal Beverly Randolph (1825-1875), fut particulièrement importante par le rôle prééminent donné à la magie sexuelle. Ses instructions avaient été rendues publiques en 1887, notamment le grade I, 3^e degré, « le mystère d'Isis », dont l'utérus mystique représentait le cœur de la nature, « toujours enceinte du Saint Esprit (l'âme incarnée) », et dont l'union mystique à Osiris figurait la libération finale (CHANEL, DEVENEY et GODWIN). Les sociétés initiatiques anglaises, en particulier la *Golden Dawn* (l'Aube dorée, 1888-...), restaient imprégnées de symbolique égyptienne, les temples y portaient les noms d'*Amun-Ra*, *Isis-Urania*, *Horus*. La perspective avait, néanmoins, changé progressivement ; le messianisme socialisant qui avait sous-tendu le recours aux sciences occultes au début du siècle avait fait place, dans les sociétés démocratiques, à un individualisme, spiritualiste certes, mais avant tout élitiste.

Le personnage haut en couleur d'Aleister Crowley (1875-1947), membre à ses débuts du temple *Isis-Urania*, fait transition entre les fondateurs d'ordres et ce nouvel individualisme. Sa quête l'avait mené en 1905 au Caire où il était entré en relation – grâce à sa femme médium Rose Kelly – avec une « entité du nom d'Aiwass », qui lui dicta son *Liber Legis* (*Le Livre de la loi*), révélation sur les temps nouveaux du « fils », les temps d'Horus, d'Osiris et d'Isis symbolisant les patriarcat et matriarcat anciens. Cette loi d'amour contrôlée par la volonté (*thelema*, en grec, inspirant son *abbaye de Thélème*) faisait une large place à la magie sexuelle, qu'il développa dans ses livres sur le sujet (*Magic without tears*, « Magie sans larmes », 1947) et qu'il complètera, à la fin de sa vie, par le *Liber Ω vel Apocalypsis*. Cette nouvelle révélation fut dictée à son disciple Victor Neubourg par la même entité. Les éditions Axis Mundi en ont publié une version en 1989 sous le titre *Le Testament théurgique d'Aleister Crowley. Le Liber Ω vel Apocalypsis et les rituels de l'ordre Angeli Apocalypsis*. Ce texte est accompagné de rituels et transmis par la loge *Amon-Rhâ-Seth* de l'ordre *Angeli Apocalypsis*, ordre « qui complète et achève le *Livre de la loi*, et alors j'ai partagé mon pouvoir et créé l'Ordre intérieur des "Saints Rois" [...], cet ordre intérieur gouvernant tous les autres ». En 1944, il avait donné une interprétation personnelle du tarot dans *The Book of Thoth : A Short Essay on the Tarot of the Egyptians*. Homme de culture, Crowley développa un système éclectique mêlant les influences indo-tibétaines à l'Égypte ancienne et aux traditions hermétiques occidentales (PASI). Des groupes « crowleyens » sont toujours en activité aux États-Unis et en Europe.

Dans le monde germanique, Rudolf Steiner (1861-1925) avait choisi la voie d'un retour aux origines chrétiennes après être passé par la théosophie, tout en restant proche de la conception ancienne des sciences occultes (il avait également appartenu à la franc-maçonnerie de *Memphis-Misraïm*), mais en élaborant un système personnel, l'anthroposophie, qui intégrait les acquis de la psychologie moderne dans le domaine de l'inconscient. *Les Mystères chrétiens et les mystères antiques* (1902, trad. française 1908) constataient la parfaite concordance entre la conception égyptienne du rapport âme / corps chez l'homme et celle du christianisme :

« Quand libéré du corps, tu monteras au libre éther, tu seras un Dieu immortel échappé à la mort. »

Dans cette sentence d'Empédocle apparaît, comme en un point lumineux, tout ce que les anciens Égyptiens pensaient de l'essence éternelle de l'homme et sur son rapport avec le Divin. La preuve s'en trouve dans le *Livre des morts* que le zèle des égyptologues a déchiffré au dix-neuvième siècle [...]. On y trouve toutes sortes d'enseignements et de prières qu'on mettait dans la tombe de chaque défunt. Ce bréviaire devait lui servir de guide quand il s'était dépouillé de son enveloppe mortelle. Les vues les plus secrètes des Égyptiens sur l'Éternel et sur l'origine du monde sont contenues dans cet écrit. Ces vues témoignent d'une conception des Dieux analogue à la mystique grecque.

Osiris était devenu avec le temps le Dieu préféré et le plus universellement reconnu de tous ceux qu'on adorait dans les différentes parties de l'Égypte. En lui se concentrèrent les idées de tous les autres Dieux. Quelles que fussent les idées du peuple égyptien sur Osiris, *Le Livre des morts* montre que la sagesse des prêtres voyait en Osiris une divinité qui ne peut être trouvée que dans l'âme humaine (chap. VI « La sagesse des mystères en Égypte », p. 168-181).

Le *Livre des morts* enseignait la présence immanente de la divinité dans l'homme, le nom d'Osiris était pour toujours associé à celui du défunt, accompagnant l'homme sur la voie de la divinisation au long de son passage sur terre. Le christianisme s'était contenté, selon lui, de porter sur la place publique ce qui se faisait dans le secret des temples.

Tout aussi complexes furent les choix de René Schwaller de Lubicz (Aor, 1887-1961) qui était également passé par la maçonnerie de *Memphis-Misraïm*, et surtout par le groupe d'ésotérisme chrétien des *Veilleurs de la nuit* fondé par Oscar de Lubicz Milosz (1877-1939, il avait autorisé Schwaller à prendre son nom). Il devait lui-même réunir des disciples dans divers groupes autour de son œuvre après avoir éloigné les *Veilleurs* du christianisme. Dans la plus grande partie des quatre-vingts titres de ses travaux – et principalement dans *Propos sur ésotérisme et symbole* –, il prolonge et maintient la tradition d'interprétation des hiéroglyphes comme écriture ésotérique. Cette égyptologie ésotérisante, fondée sur des recherches archéologiques, à Louqsor notamment, devait provoquer la méfiance de Guénon, alors au Caire, mais lui valut des comptes rendus fournis dans la *Revue archéologique* ou *Études*. Son maître livre, *Le Temple de l'homme* (1958), se voulait une somme d'architecture sacrée, jouant sur des spéculations numériques et des calculs de proportions dont le secret avait été conservé par le clergé.

Le temple maçonnique en héritage

L'égyptomanie du XVIII^e siècle et les débuts de la maçonnerie étaient contemporains : ils se mêlèrent d'autant plus facilement que le rôle du

religieux et de ses institutions faisait alors question. Une fascination réciproque les lia depuis la création de loges militaires par les officiers de l'expédition de Bonaparte. La terre d'Égypte fut particulièrement accueillante pour les maçons, les grandes obédiences européennes, tant françaises qu'anglaises ou italiennes et grecques, comptant une trentaine d'ateliers au milieu du siècle. Il convient d'ajouter au tableau la maçonnerie occultisante de *Memphis* (Alexandrie, 1863-1864). Une Grande Loge nationale égyptienne fut créée en 1876, dont la grande maîtrise revint à la famille du khédive, puis du roi ; l'obédience comptait soixante-seize ateliers en 1952, et essaimait dans le Moyen-Orient (LIGOU). C'est donc « naturellement » que les maçons du siècle du progrès, en dehors même des rites égyptiens proprement dits, se sont bâtis une généalogie orientale parallèle à la Bible et nécessaire à la transmission des sciences. Alexandre Lenoir (1761-1839), qui avait également écrit sur le zodiaque de Dendérah et l'interprétation des hiéroglyphes, publia en 1807 une *Franche-maçonnerie rendue à sa véritable origine* qui expliquait les grades du rite français par les mystères des anciens Égyptiens, véritable religion naturelle primordiale (Lenoir était un disciple des théories naturalistes de Dupuis, *Origine de tous les cultes...*, 1794). Cette théorie connut son plein essor avec l'*Histoire pittoresque de la franc-maçonnerie et des sociétés secrètes anciennes et modernes* de F.-T. B. Clavel (1843) : « Ce fut la coutume générale des peuples de l'antiquité d'enseigner secrètement les sciences, les arts et les métiers. Chez les Égyptiens, par exemple les prêtres formaient des classes séparées qui toutes se livraient à l'enseignement d'une branche spéciale des connaissances humaines... » (chap. 1). Les épreuves subies ajoutaient au mystère pour les novices et ce fut un système qui fut adopté par tous les autres peuples. « Les jeunes gens qui y étaient instruits [aux architectures civile et sacrée] étaient en même temps initiés dans les mystères de la religion et formaient, en dehors du sacerdoce, une caste ou une corporation, qui sur les dessins tracés par les prêtres, édifiaient les temples... » Clavel affirmait ainsi la légitimité de la transmission des sciences sacrées en dehors du sacerdoce. Les corporations étaient passées en Grèce de la même manière que les dieux hellénisés ; les Juifs, de leur côté, avaient exercé en Égypte le métier de maçon. Plus loin, l'auteur n'hésitait pas à affirmer que les constructeurs du Temple de Jérusalem, l'association des *kassidéens*, étaient identifiables aux *esséniens*, confrérie où Jésus fut initié... Les manuels d'instruction, comme les décors des

temples maçonniques, confirmèrent globalement ces choix jusqu'à nos jours (le siège de l'obédience mixte du *Droit Humain*, à Paris, est un temple égyptien).

L'approche de l'historiographie maçonnique contemporaine a fait justice des notions de sciences occultes et des légendes qui la supportaient, tout en valorisant les bases de la culture mythique médiévale et de l'Antiquité tardive. Elle a aussi montré l'apprentissage de la géométrie par Euclide en Égypte, et le rôle d'Abraham qui enseigna l'art de la construction aux mêmes Égyptiens (voir notamment les manuscrits *Regius* ou *Cooke* datant de l'extrême fin du ^{xiv}^e siècle et qui relatent la transmission des arts libéraux. Ils ont été publiés par la Loge nationale de recherche *Villard de Honnecourt*, 1985).

Les maçonneries dites « égyptiennes » résument la problématique d'ensemble ayant attiré à elles, avant même l'entreprise de Cagliostro (1743-1795) et jusqu'à nos jours, les ésotérismes hostiles à une institution maçonnique purement rationaliste ; elles ont accueilli dans leurs obédiences les ennemis de la sécularisation des rituels et, en Grande-Bretagne, les tenants d'une conception plus spéculative : aux « maçonneries de marge » les sciences occultes ! Un *Rite des architectes africains*, fondé par Karl Friedrich von Köppen, auteur d'un roman d'initiation dans la Grande Pyramide : *Crata Repoa* (1767-1770), avait précédé le *Rite de la haute maçonnerie égyptienne* de Cagliostro (paré du titre de Grand Copte, 1784), les grades des *Arcana Arcanorum* venus de Malte (1767-1775) ou un *Rite de la souveraine pyramide des amis du désert* créé par l'archéologue Alexandre Dumège (GALTIER) ; l'ambiance « retour d'Égypte » n'inspirait pas que le mobilier. Le *Rite de Misraïm* proprement dit semble avoir été pratiqué dans l'Italie napoléonienne vers 1810 ; en 1814 il s'installa à Paris, sous l'impulsion des frères Bédarride, jusqu'en 1856 (Joseph Bédarride, 1778-1856), dénombrant quatre-vingt-dix degrés très classiques, les cinq derniers reprenant les *Arcana*... L'association abritant des opposants fut interdite en 1822 et ne reprit ses activités qu'après 1830. En 1838, un *Rite de Memphis* fut instauré par Jaques-Étienne Marconis de Nègre (1795-1865), qui réintroduisit des grades égyptiens (44^e : Sublime pontife d'Isis, 47^e : Sage des pyramides ou 70^e : Interprète des hiéroglyphes) et souligna le caractère strictement ésotérique de la fonction de Grand Hiérophante. Absorbé en France par le *Grand Orient*, il survécut aux États-Unis et en Italie principalement, où Giuseppe Garibaldi hérita du titre suprême ; il

réunifia les deux groupes en un *Rite de Memphis-Misraïm* avant que la fonction ne revienne ensuite à John Yarker (1833-1913). En 1908, au Congrès spiritualiste et maçonnique de Paris, Papus avait obtenu des patentes lui assurant le contrôle du rite qui fut alors intégré à la vie de l'occultisme français jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. L'imprégnation égyptienne dans le tissu culturel du monde de l'occultisme permit d'envisager, à ce même congrès, une fédération universelle des « sociétés spiritualistes » autour de cette maçonnerie, un projet qui aboutit en 1934 à Bruxelles avec la création de la FUDOSI (GALTIER) qui associait les mouvements rosicruciens, en particulier l'AMORC de Spencer Lewis (1883-1939).

Malgré les glissements considérables de sens d'un siècle à l'autre, certaines constantes apparaissent dans l'association faite entre Égypte antique et sciences occultes. Cette civilisation propose une image de société ordonnée, en harmonie avec les institutions, et constitue une tentative de réponse à la question jamais résolue de la place du spirituel dans nos sociétés occidentales individualistes et rationalistes, attitude qui a pris le contre-pied des Lumières. Ainsi, l'*Encyclopédie* voyait dans l'histoire de l'Égypte « un chaos où la chronologie, la religion et la philosophie sont particulièrement remplies d'obscurité et de confusion... », tout en reconnaissant son rôle essentiel dans la conception de « l'âme du monde ».

Cette « science secrète » a servi de passeur, au niveau de l'imaginaire tout au moins, entre le croire et le savoir.

RENÉ GUÉNON, DE « L'ÉNIGME DU SPHINX » À LA CONVERSION À L'ISLAM

Jean-Pierre Laurant

Parmi la vingtaine d'ouvrages publiés du vivant de René Guénon (1886-1951), le premier, une ébauche de roman initiatique d'adolescence, *La Frontière de l'autre monde*, rédigé sur un cahier d'écolier, mérite que l'on s'arrête sur le titre de son premier chapitre : « L'énigme du sphinx ». Celui-ci préfigurait les activités du jeune Blésois qui avait abandonné en 1905 la préparation des grandes écoles pour se mêler au monde occultiste parisien dont les mystères initiatiques passaient volontiers par les « anciens sanctuaires » de la vallée du Nil. Il ne s'y attarda guère et cet occultiste « pas comme les autres », en quête du véritable « ésotérisme traditionnel », tourna ses regards du côté de l'Église catholique jusque vers 1925-1927 ; il partit au Caire en 1930, presque sans bagages, pour un court voyage à la recherche de manuscrits anciens et n'en revint jamais. Il y vécut en musulman pieux mais, encore une fois, « pas comme les autres », assimilant à l'Orient éternel les Égyptes qu'il avait connues successivement. L'héritage de la littérature occultiste emplît les pages de cette première esquisse dans un parfait désordre ; la « triple énigme » que le héros trouvait sur un papier mystérieusement « précipité » sur son bureau se résolvait dans les quatre lettres du tétragramme ineffable de la kabbale, mais les voies d'accès étaient confuses, mêlant alchimie, symbolique des nombres et maximes taoïstes ; au terme, il était reçu parmi les frères de la Rose-Croix.

Cet itinéraire imaginaire devait s'inscrire dans des expériences vécues entre 1905 et 1914 ; Guénon cumula les initiations, notamment au soufisme dans la tarîqa (confrérie soufie) Shâdhiliyya par l'intermédiaire du peintre suédois Yvan Aguéli (Abdul Hadi, 1869-1917), initié en Égypte. Le corpus égyptien ne fit pas l'objet, pendant sa période occultiste, d'une étude spéciale mais était intégré dans le décor symbolique et les pratiques du milieu ; il convient d'y ajouter la place occupée par les humanités classiques : les grands textes comme *Isis et Osiris* de Plutarque ou les références platoniciennes faisaient alors partie de la culture de base d'un jeune lettré.

Papus (Gérard Encausse, 1865-1916), qui régnait sur les sociétés initiatiques parisiennes, fit bon accueil à ce jeune « surdoué », il l'intégra dans l'Ordre martiniste et dans l'univers paramaçonnique qui lui était associé, notamment la loge *Humanidad* du rite national espagnol, qui devait bientôt rejoindre le rite de *Memphis-Misraïm* (1908). Les diverses organisations, à l'histoire agitée, placées sous ce patronyme, drainèrent tout au long du XIX^e siècle les maçons tentés par l'ésotérisme autour du mythe de la connaissance originelle cachée dans les sanctuaires du Nil. Bientôt brouillé avec Papus, comme tous ou presque, Guénon fut sacré évêque gnostique (T Palingénus) et publia sa propre revue, *La Gnose* (nov. 1909-1912), organe de l'Église gnostique universelle, qui arbora en couverture un sphinx couché au pied des pyramides, sous une croix ansée (dans les trois premiers numéros). Néanmoins, les références à l'Égypte comme objet d'étude direct étaient rares, presque anecdotiques : ainsi, dans la source des connaissances du « philosophe présocratique » Démocrite, trouvée auprès des astrologues égyptiens (une affirmation récurrente chez les auteurs grecs de l'Antiquité), dans une traduction des *Philosophumena* d'Origène (185-255), cet Alexandrin qui avait tenté de concilier christianisme et néoplatonisme, ou encore dans un chant maçonnique en l'honneur d'Isis : « Nous sommes nés au pied des pyramides... »

Le sphinx réapparaît en décembre 1913 et en 1914 comme nom de plume de l'ex-évêque gnostique, pour de courts articles dans *La France antimaçonnique*, journal catholique de combat dirigé par Abel Clarin de La Rive (1855-1914).

De la Première Guerre mondiale aux années 1925, Guénon, qui s'était lié sur les bancs de la Sorbonne à Noël Maurice-Denis (1896-1969) et au groupe néothomiste mené par Jacques Maritain (1882-1973), tenta

d'enraciner le retour de l'Occident à la tradition dans un ésotérisme chrétien ressourcé au sein de l'hindouisme du Védanta ; un double échec au niveau des institutions mit un terme au projet malgré des succès éditoriaux et une réputation flatteuse dans la République des Lettres (ACCART, *René Guénon*). Fâché avec Maritain, après que sa thèse sur *l'Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (1921) fut refusée par Sylvain Lévi, il se replia sur une revue symbolisante publiée à Paray-le-Monial, *Regnabit*, qui devait l'exclure peu de temps après. À cela s'ajoutèrent des deuils cruels : en 1927, il perdit sa femme, de même que sa tante qui tenait leur ménage. Ces déboires le confortèrent dans ses certitudes : le monde occidental était complètement dévoyé et livré aux forces du mal. Leur action, de nature vraiment satanique, s'exerçait par la médiation d'hommes vivants qu'il devait qualifier d'agents de la contre-initiation, véritables moteurs de la descente inéluctable du cycle historique, tel qu'il l'a finalement théorisé dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps* (1947) : rompant avec le progressisme du siècle, une vision du monde partagée par les occultistes, il avait interprété l'histoire à contresens comme un lent éloignement des vérités spirituelles étalées au grand jour au temps de l'âge d'or qui avait suivi la Révélation primordiale. L'abbé Ferdinand Gombault (1858-1947, *L'Imagination et les états préternaturels*, 1899), un Blésois ami de la famille, qu'il avait fréquenté jusqu'à son départ pour Le Caire en 1930, lui avait transmis son interprétation de l'action diabolique à l'œuvre dans le spiritisme et inspira pour une bonne part *L'Erreur spirite* (1923). Se sentant persécuté par ces forces obscures, et convaincu de la nécessité de lutter en mettant sa plume au service de leur dénonciation, il pensa se mettre à l'abri loin de Paris.

Maîtriser les forces du mal

Dans la librairie occultiste Chacornac, Guénon avait fait la connaissance de Hassan Farid, un ingénieur égyptien (mort en 1928) fêré d'occultisme et de Madame, née Mary Shillito (morte en 1938), héritière d'un « roi des chemins de fer canadiens ». La création d'une maison d'édition traditionnelle fut décidée, et le Blésois chargé de collecter des manuscrits anciens en Inde et en Égypte. Mary, devenue veuve, l'accompagna en mars 1930 jusqu'au Caire et rentra seule. Guénon remit son retour de mois en mois et décida fin 1931 de rester sur place

(CHACORNAC). Il s'immergea dans la vie locale, logeant à l'hôtel, puis chez un commerçant du quartier d'al-Azhar, parlant l'arabe de la rue et vêtu de la galabiyya traditionnelle qui avait été abandonnée depuis longtemps par les Égyptiens évolués. Il adopta la sharia, y compris les exercices de piété non obligatoires (SEDGWICK). Bientôt lié à un commerçant, le cheikh Mohammed Ibrahim, il épousa sa fille aînée Fatma Hanem en 1934 et s'installa chez son beau-père, évitant les contacts avec les milieux européens aussi bien qu'avec l'intelligentsia francophone locale (ACCART, *L'Ermite de Duqqi*). De fait, il se cachait sous son nouveau nom d'Abd al-Wahid Yahia, recevant son courrier poste restante tout en continuant de mener son combat de plume à Paris ; son intégration à l'islam, y compris au soufisme local, avait des limites : il participait très peu aux activités collectives de prière ou au *Dikhr* (invocation du nom divin) soufi. Enfin, la place de l'islam dans son œuvre écrite n'augmenta guère.

L'Égypte était bien présente, mais à travers la question de l'action du mal. La polémique fit rage, en effet, entre 1930 et 1933, dans *Le Voile d'Isis*, revue éditée par Chacornac, dont Guénon allait faire son porte-parole, et la *Revue internationale des Sociétés secrètes* de Mgr Jouin (1844-1932), qui cherchait à reprendre le flambeau de la lutte menée par Léo Taxil (1854-1907). Certains collaborateurs ayant fait allusion aux « dossiers Le Chartier » et à un manuscrit à caractère « contre-initiatique », le *Gennaith Menngog*, Guénon crut identifier un maillon de la chaîne du mal qu'il avait déjà rencontré au temps de *La France antimaçonnique* de Clarin de La Rive (« Le Sphinx », mars 1914) dont le dossier serait passé entre ses mains (JAMES). Le tout renvoyait au rôle maléfique des « résidus » de traditions disparues, comme le culte du dieu à tête d'âne, le Seth de l'ancienne Égypte, qui recroisait sa route. À son éditeur qui, inquiet pour la réputation de sérieux scientifique de la revue, lui conseillait de cesser la polémique, il répondit que c'était une condition *sine qua non* de sa collaboration, une sorte de bouclier psychique. Dans sa correspondance qui recoupe les écrits, on apprend dans une lettre à Hillel (?) du 11 avril 1930, qu'en se rendant à Louqsor, il avait vu « des choses très intéressantes dans les tombeaux des rois ; mais tout cela est d'ordre presque exclusivement cosmologique et magique ; en tous cas on a l'impression de quelque chose d'entièrement différent de ce que racontent les égyptologues. Dans certains endroits il y a encore de singulières influences qui subsistent ; certaines sont d'une nature assez dangereuse... » (fonds Caudron, Amiens).

En octobre 1930, il faisait état de la rencontre d'un « vieux bonhomme derrière El-Azhar » qui prétendait avoir rencontré et dessiné une sorte de dragon à sept têtes, figure qui ressemblait « à s'y méprendre à celle que la “RISS” [*Revue internationale des sociétés secrètes*] a donnée il y a un certain temps, à propos de la fameuse “Élue du Dragon” »... Deux ans plus tard, à Hillel, qui lui avait fait état de la consultation d'un médium, il précisait : « s'il y a eu dans ce qu'il vous est arrivé quelque chose de provenance égyptienne, cela n'a rien de musulman, mais est bien plutôt “pharaonique”, comme on dit ici. En effet, la seule chose qui subsiste de l'ancienne Égypte est une magie fort dangereuse et d'ordre très inférieur ; cela se rapporte d'ailleurs précisément aux mystères du fameux dieu à tête d'âne, qui n'est autre que Set ou Typhon... » (*ibid.*, 22 avril 1932). Il poursuivait en réaffirmant le lien avec « les histoires de Le Chartier » et en demandant à Hillel si lui-même avait été en butte à des attaques d'animaux noirs (Guénon se plaignit à son plus proche collaborateur, Jean Reyor, d'avoir été la victime de ce genre de choses, *Document confidentiel inédit*, souvenirs de Jean Reyor). Une lettre du 12 mars 1933 précisait : « La sorcellerie de l'Afrique du Nord n'est pas arabe mais berbère... quoique l'élément le plus puissant (je veux parler de la tête d'âne) soit égyptien... ; je pense même que c'est tout ce qui a survécu de l'ancienne civilisation égyptienne... il semble même que le côté “magique” y ait été très développé d'assez bonne heure, ce qui indique qu'il y avait eu déjà une dégénérescence ; il y a dans certains tombeaux des influences qui sont vraiment épouvantables, et qui paraissent capables de se maintenir là indéfiniment » (*ibid.*). Quatre articles de fond illustrent et nuancent cette approche : « La tradition hermétique » suivi de « Hermès » (*Voile d'Isis*, avril 1931 et avril 1932), de « Sheth » (*ibid.*, oct. 1931) et de « Le tombeau d'Hermès » (*ibid.*, déc. 1936). Le premier reconnaît à l'alchimie le rôle de transmetteur essentiel de l'Égypte antique au monde hellénistique et médiéval arabe puis chrétien, transmission qui se limite au domaine cosmologique et dont la métaphysique est absente ; le deuxième rappelle l'assimilation d'Hermès au Thot égyptien mais, semble-t-il, plus dans le rôle d'intermédiaire que d'identification à la sagesse, comme l'indiquerait le rapprochement de Seyidna Idriss dans la tradition arabe avec Hermès ou Hénoc monté au ciel sans être passé par la mort (Gn, 5, 24). Pour Seth, frère meurtrier d'Osiris, sa fonction paraît double (de même pour le Set biblique, fils d'Abraham), destructeur et salvateur à la fois, comme le

montre la symbolique animale, le serpent, l'âne ou le léopard, qui lui est attachée. Guénon opère alors une série d'intéressants rapprochements, y compris dans la vie du Christ. La magie était pour lui une survivance dégénérée d'une ancienne tradition métaphysique complète ; cette idée est développée plus longuement dans « Le tombeau d'Hermès » : « La vérité est que, entre l'Égypte antique et l'Égypte actuelle, il n'y a qu'une coïncidence géographique... » ; les prétentions de certains (il pensait ici à Schwaller de Lubicz, 1887-1961) à faire revivre les secrets de la Grande Pyramide étaient vaines, à ceci près qu'une tradition locale en faisait le tombeau de « la science d'Idriss ».

Une attitude parfois déroutante

La vie cairote de l'exilé évolua lentement vers des habitudes plus bourgeoises (ses affaires arrivèrent en caisses à Alexandrie en 1935), il passa le Nil en 1937 et loua au faubourg de Duqqi, près des pyramides, une villa confortablement meublée, qu'un admirateur fortuné, John Lévi, acheta pour lui en 1939. Sa fille Khadija naquit en 1944, une seconde fille, Leila, en 1947, puis un fils Ahmed en 1949, suivi d'un fils posthume, Abd al Wahed (mai 1951). Des revenus, modestes mais réguliers, lui venaient de France. Il put ainsi installer une bibliothèque (trois mille volumes selon l'inventaire fait après sa mort, mille neuf cents dans celui de Jack Daumal, 1995 [Laurant, « La bibliothèque "ésotérique" de René Guénon »]), se réserver un bureau où ses enfants venaient quémander une sucrerie et avoir un domestique. Les rares visiteurs ont témoigné de sa grande gentillesse avec sa femme et ses enfants et de la simplicité de sa conversation, une cigarette à la main (MICHON et BMMATE, *L'Ermite de Duqqi*). Il sortait très peu, excepté lors de rares parties de campagne chez des proches, passant plusieurs heures par jour à répondre scrupuleusement à son abondant courrier (plus de trois cents correspondants réguliers), ou à rédiger un article par mois ainsi que des comptes rendus.

Sa femme, qui ne portait pas le voile, fit le pèlerinage de La Mecque en 1946. Quant à lui, il s'en abstint. Plus étonnante est son attitude vis-à-vis du monde musulman lettré ; sa bibliothèque ne comportait pratiquement pas de titres en arabe : il ne lisait pas l'arabe classique (une trentaine de volumes concernait l'islam, dont deux grammaires et deux Coran traduits), se contentant du dialecte égyptien de sa femme (SEDGWICK). À son arrivée, il

avait collaboré à la revue *al-Marifa* de Mustafa Abd al-Razzak (1885-1947), un cheikh passé par al-Azhar et ancien élève et ami de Louis Massignon (1883-1962), qui n'avait rien de traditionaliste, et avait donné à cette revue quatre articles entre mai et novembre 1931, repris de thèmes anciens, et traduits en arabe. Du côté du soufisme, son attitude fut toute aussi déroutante ; la branche de la Shâdhiliyya, à laquelle Abdul Hadi (Aguéli) l'avait rattaché, s'étant éteinte, il s'affilia à un ordre récent, fondé par le cheikh Salâma al-Râdi (1866-1939) rencontré à la mosquée Seyidna al-Hussein (la Shâdhiliyya-Hamidiyya). Celui-ci, préoccupé de règles d'administration dans un respect strict de l'orthodoxie religieuse, pratiqua, à partir de 1927, une large ouverture (ZARCONE, *L'Ermite de Duqqi*). En 1932, dans une lettre à un « disciple intellectuel », Frithjof Schuon (1907-1998), Guénon se plaignit de la politisation consécutive à cette ouverture. S'il put participer à des cérémonies collectives de *dhikr* (invocation du nom divin), surtout dans les débuts de son séjour, il est peu vraisemblable qu'il ait fait du cheikh son directeur spirituel. Un visiteur de marque, Abd al-Halim Mahmoud (1910-1978), vint à Duqqi en 1940. Éconduit une première fois (il était alors vêtu à l'européenne), il était entré en relation grâce à un ami commun et se lia à Abd al-Wahid, prenant contact avec son œuvre (CHACORNAC). Mahmoud, issu d'une famille pieuse, proche des Frères musulmans, enseignait alors la psychologie à l'université d'al-Azhar, après avoir soutenu sa thèse en Sorbonne avec Massignon ; il devint professeur de théologie, puis cheikh de cette « prestigieuse université », en 1973 (ZARCONE, *L'Ermite de Duqqi*). Son action s'inscrivait dans le projet de réislamisation de la société égyptienne et de retour à la sharia dans une Égypte modernisée (AISHIMA). S'il fit référence à l'œuvre de Guénon dans l'esprit de *La Crise du monde moderne* (1927) et s'il le cita parmi les lumières de la Shâdhiliyya, ce fut dans la mesure où le Français avait choisi le camp d'une religion et d'un soufisme « métaphysiques », loin des pratiques populaires entachées de superstition (ZARCONE, *L'Ermite de Duqqi*). Le cheikh entraîna Guénon, une fois semble-t-il, dans une séance du *dhikr*, au cours de laquelle ce dernier lui parut s'abîmer dans la contemplation mais sa pratique resta en fait solitaire ; il s'enferma dans le cercle des proches, Occidentaux islamisés, qui vivaient au Caire (Valentine de Saint-Point [1875-1953] avait été l'amie des premiers jours), ou qui vivaient en Europe mais rattachés à la tarîqa Alawiyya de Mostaganem ou à la maçonnerie. Les traditionalistes égyptiens ne pouvaient pas accepter

l'idée d'un ésotérisme universel prenant appui indifféremment sur telle ou telle religion traditionnelle (les amis catholiques de ses débuts pensaient que Guénon avait épousé une Copte). « L'appui sur l'islam » était pour lui une « convenance spirituelle » : celui qui avait pleinement conscience de l'unité fondamentale des traditions, et qui l'avait « réalisée » en lui, était « par là même inconvertissable à quoi que ce soit » (LAURANT, « La non-conversion de René Guénon »).

Guénon refusa toujours le statut de maître spirituel

Le voyage au Caire fut pour ses proches, ces « gens du manteau » d'un nouveau genre (le terme désigne la parenté et les proches du Prophète), comme une visite *ad limina* à Rome : on allait se ressourcer auprès du maître intellectuel. Les fidèles se succédèrent, Occidentaux convertis tels Jean-Louis Michon (1924-2013), Michel Chodkiewicz (né en 1929), Jacques-Albert Cuttat (1909-1989), Frithjof Schuon ou Martin Lings (Abu Bakr, 1909-2005) qui participèrent aux activités, voire dirigèrent des tarîqa, en Europe ou aux Amériques. Ils suivirent cependant des chemins différents : Lings se fixa au Caire et entra dans son intimité familiale, Cuttat abandonna, Schuon en retint, lui, une impression très négative qui devait provoquer rapidement des ruptures à l'intérieur des groupes qui se réclamaient de la pensée du maître. Cependant, Guénon refusa toujours le statut de maître spirituel et ne se reconnaissait pas de disciples au sens strict : il avait dit la vérité éternelle depuis l'Orient éternel.

Que le monde bougeât était une évidence, dans la ligne de sa vision concernant la descente inévitable du cycle historique (*Le Règne de la quantité et les signes des temps*, 1947). Il avait abordé la question dans « L'Esprit de l'Inde » (article publié dans *Le Monde nouveau*, en 1930), excluant les « élites » formées aux sciences occidentales dans les universités britanniques de cette tradition et ne prenant en compte que la partie fidèle à l'enseignement transmis de siècle en siècle, une base de plus en plus étroite mais qui serait le socle sur lequel s'opérerait le retournement spirituel final. Entre cet Orient symbolique et l'Orient géographique, le champ des variations possibles était largement ouvert. En 1948, il prit la nationalité égyptienne, soucieux de l'avenir de ses enfants. Toutefois, un certain sentiment d'insécurité et de persécution ne l'abandonna jamais. Il était persuadé que Martin Lings, qui prenait son courrier poste restante, le

lisait, ce qui provoqua un véritable déchirement chez ce dernier. Néanmoins, son pays d'accueil lui parut toujours associer la solidité d'un ordre spirituel à la maîtrise des forces du mal.

A-t-il pressenti la révolution nationaliste nassérienne et ses conséquences ? Dès 1932, il écrivait à Marcel Clavelle (Jean Reyor) : « Quant à l'islam politique mieux vaut n'en pas parler, car ce n'est plus qu'un souvenir historique : c'est certainement dans ce domaine que les idées occidentales avec la conception des "nationalités" ont fait le plus de ravages... »

La communauté francophone, en tous cas, ne devait pas s'y tromper qui redécouvrit cet exilé immergé dans le milieu populaire et lui consacra une série impressionnante d'articles nécrologiques (ACCART, « L'hommage d'un monde en crise », in *L'Ermite de Duqqi*).

Après la mort d'Ahmed, installé en France, les enfants de René Guénon ont continué, depuis Le Caire, à porter intérêt à l'œuvre de leur père et s'attachent à la pérennité de sa diffusion.

QUAND LA MOMIE FAIT RETOUR

LE ROMAN DE LA MOMIE DE THÉOPHILE GAUTIER AU COMMENCEMENT ÉTAIT LE PIED

Claude Aziza

D'où vient l'amour de l'Égypte chez Gautier ? S'il est lié aux découvertes archéologiques de son temps, on le fera remonter à cette année 1817 quand Belzoni découvre l'hypogée de Séthi I^{er} et qu'il reconstitue à Paris en 1823. À moins que ce ne soit à l'exposition de la collection Passalacqua à la galerie Vivienne, à Paris, en 1826, qui voit la création, le 16 mai, au Louvre, d'une salle (ouverte au public le 6 janvier 1828) consacrée aux monuments égyptiens dont Champollion est le conservateur. Ce même Champollion qui, de retour en France en 1829 d'un voyage en Égypte, rapporte un cadeau... pharaonique : deux obélisques de Louqsor – et qui prononce sa leçon inaugurale d'égyptologie le 10 mai 1831 au Collège de France avant de mourir le 4 mars 1832, laissant des *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie en 1828 et 1829*, publiées en 1833, où l'on trouve le nom de l'héroïne du roman de Gautier, Tahoser, mais orthographié ici Thaoser. À moins qu'il ne faille chercher du côté des « orientalistes », surtout chez Prosper Marilhat qui expose au salon de 1834 une vue du Caire, *Place de l'Esbekieh*, dont Gautier dira, dans un article du 9 mars 1836 repris dans la *Revue des Deux Mondes* le 1^{er} juillet 1848 : « Aucun

tableau ne fit sur moi une impression plus profonde et plus longtemps vibrante [...]. Je crus que je venais de reconnaître ma véritable patrie. » Ou du côté de la musique, avec l'opéra de Rossini, *Moïse ou le passage de la mer Rouge*, que l'Opéra de Paris reprend en 1852.

Mais, dans l'œuvre de l'écrivain, tout commence en 1840 par un pied charmant qui trouble et qui fascine celui qui le contemple. À lui en faire perdre la raison. C'est un pied de femme, bien sûr, bien conservé des outrages du temps qu'il a traversé derrière le rempart de ses bandelettes, pour vanter les charmes vénéreux du passé et flatter les fantasmes... de son créateur. On l'aura deviné, c'est un pied de momie et Théophile Gautier, l'auteur de la nouvelle homonyme (parue en septembre 1840 dans *Le Musée des familles*), fait partie de ces hommes du XIX^e siècle pour qui la femme est d'autant plus objet de désir qu'elle se présente sous la forme de morceaux choisis !

Entre le pied et la momie toute entière, dix-sept ans.

Dix-sept ans marqués par l'exposition de « La chambre des Rois » de Karnak, à la Bibliothèque nationale en 1844, et par les « Nostalgies d'obélisques » de Gautier, publiées dans *La Presse* du 4 août 1851. Surtout peut-être marqués par la publication, en 1856, de *l'Histoire des usages funèbres et des sépultures des peuples anciens* d'Ernest Feydeau dont l'écrivain fera un compte rendu le 31 octobre 1856 dans *Le Moniteur universel*.

On y est ou presque : du 11 mars au 6 mai 1857, *Le Roman de la momie* paraît dans *Le Moniteur universel*, puis en librairie, en avril de l'année suivante. L'égyptomanie avait enfin son drapeau littéraire ! Deux ans avant le début des travaux de creusement du futur canal de Suez.

Dans cette histoire d'amour, l'on retrouve le thème si cher à Gautier de la « rétrospective évocatrice » : cette « espèce d'évocation magique du passé, où ce que les yeux ont vu et ne reverront plus se relève un moment de sa tombe d'oubli, et apparaît avec les couleurs d'une vie fantasmagique ». Là, se mêlent harmonieusement thèmes bibliques (l'Exode et la traversée de la mer Rouge), égyptomaniaques (la recherche archéologique), fantastiques (un amour qui traverse le temps) – et... oniriques. On y trouve aussi la recherche (presque platonicienne) de l'objet du désir qui permettra au Moi divisé de retrouver son unité. Roman de l'amour impossible, celui que l'on rencontrera dans toutes les nouvelles de Gautier.

Toutefois, le retour à la réalité réservera bien des déceptions au poète quand il sera confronté, en juin 1867, lors de l'Exposition universelle, au démaillotage, si à la mode à l'époque, d'une momie, Nes-Khons, qui n'a que de lointains rapports avec la charmante Tahoser. Mais surtout, deux ans plus tard, lorsqu'il part enfin en Égypte pour l'inauguration du canal de Suez et que, victime d'une chute sur le bateau, il ne peut jouir pleinement de ce moment tant attendu. Une seule et maigre consolation : il sera logé à l'hôtel Shepheard... place de l'Esbekieh. « On nous logeait dans notre rêve », s'écrie-t-il, avec le ravissement d'un désir enfin réalisé et la mélancolie qui en suit nécessairement la satisfaction. Car Gautier, à la façon dont le décrit le poète Lucrèce, restera toute sa vie un « animal triste post scriptum ».

DES BANDELETTES À LA STARLETTE

Claude Aziza

La malédiction des momies, la vengeance des pharaons, le mystère des pyramides, autant de titres à sensation qui éclatent à la une des journaux et sur les affiches bariolées des films à frissons. Si l'Égypte fait rêver, ses momies font trembler. On ne les voit qu'à travers le filtre hollywoodien des années 1930. Cet âge d'or du fantastique dont on devine vaguement qu'il a quelque chose à voir avec la crise économique de 1929 et, dans le cas de notre momie, avec la découverte du tombeau de Toutankhamon par Howard Carter (1874-1939) quelques années auparavant, en 1922. Le lecteur, plus cultivé ou plus curieux, remontera à ce fameux *Roman de la momie*¹ qui fit ses délices au collège en reliant ce texte de Gautier datant de 1857 à l'égyptomanie qui fit rage en France et en Europe après la fameuse expédition d'Égypte. C'est mieux, certes, mais c'est encore trop peu : il faut remonter plus loin pour voir apparaître sur la scène européenne notre momie.

La momie a toujours hanté l'Occident

On pourrait multiplier les exemples : la momie est omniprésente dans l'imaginaire occidental bien avant l'expédition d'Égypte. Le XVI^e siècle en fait surtout un usage médicinal. Immodéré, selon Ambroise Paré qui le condamne vigoureusement. Voici, par exemple, en 1547, Pierre Belon, médecin au Mans, qui désigne les momies sous la délicieuse expression de « corps confits » ! On en mangerait... D'ailleurs on va en manger, on en

mange : dans toute l'Europe, on consomme de la « mummie ». Pilée, sous la forme d'une appétissante pâte noirâtre, plus ou moins liquide, c'est un remède souverain, du moins si l'on en croit Avicenne, contre « abcès et éruptions, fractures, contusions, paralysies, migraines, épilepsies, hémoptysie, maux de gorge, toux, palpitations, débilité de l'estomac, nausées, désordres du foie et de la rate, ulcères internes et aussi dans le cas d'empoisonnement ». Un remède miracle en somme, que l'on restreint bientôt aux seuls maux gastriques, si bien que François I^{er} ne se déplace jamais sans son morceau de « mummie » accroché à la selle. Il faudra attendre le *Discours de la mummie* du célèbre Ambroise Paré pour que les malades abandonnent un remède dont l'efficacité relevait plus de la superstition *imaginative* que de l'observation scientifique. Ceci pour dire que, s'il y a association entre horreur et momie, elle provient d'abord de nos habitudes médicales et quasi anthropophagiques...

Cependant, il faut remonter à l'Égypte ptolémaïque pour trouver, dans *L'Aventure de Satni-Khâmoïs avec les momies*, le premier récit – ici sous la forme d'un conte humoristique – de la vengeance d'une famille de momies qui contraignent un magicien, fils du pharaon Ousermaâtrê, qui a violé leur tombe, à les y remettre.

Parcourons les siècles et arrivons à la fin du XVIII^e siècle : la momie entre en littérature avec une nouvelle de l'abbé Henry-Joseph Du Laurens (1719-1797), *La Momie de mon grand-père* (1765). Mais, surtout, avec Jean-François Regnard qui, le 19 mars 1696 – l'année même où est donnée sa pièce la plus célèbre, *Le Joueur* –, fait représenter par les Comédiens-Italiens, à l'hôtel de Bourgogne, *Les Momies d'Égypte*, comédie en un acte. Avec une belle distribution : Osiris, Cléopâtre, Marc Antoine joués par les inévitables Scaramouche, Colombine, Arlequin ! Ainsi donc, si l'on en croit le dramaturge, on « allait aux momies » qui trônaient dans des boutiques de la Foire Saint-Germain et qui devaient, sans doute, jouer *post mortem* le rôle de nos modernes diseuses de bonne aventure ! Ne détenaient-elles pas ces secrets de l'Égypte ancienne que, quelques dizaines d'années plus tard, Joseph Balsamo, comte de Cagliostro, se vantait de posséder ?

En résumé, la momie, déjà présente et déjà quelque peu entourée de mystère, ne demandait qu'un coup du destin pour s'ancrer dans l'espace imaginaire occidental, celui du roman qui venait de naître, en même temps que l'expédition d'Égypte et dont les premières manifestations étaient entourées d'une méphitique brume, celle des ténèbres gothiques et des

châteaux hantés. On la voit dès lors faire une timide apparition chez romancières et romanciers. Le docteur Frankenstein, le héros éponyme du roman de Mary Shelley (1818), s'exclame devant sa créature : « Une momie à qui le mouvement a été rendu ne saurait être plus hideuse ! » Même répugnance chez Balzac, dans *Le Père Goriot* (1835) : Mlle Michonneau est « grêle, sèche et froide autant qu'une momie ». Le texte fondateur semble toutefois avoir été *The Mummy. A Tale of Twenty-Second Century*, paru sans nom d'auteur en 1827 et dont le résumé indique que l'action se déroule en l'an 2130 de notre ère, dans une Égypte où des voitures à grande vitesse ont remplacé les chameaux. Quant à la momie, son rôle reste obscur. Quoi qu'il en soit, les registres littéraires sont déjà en place, entre horreur et anticipation, entre frissons et délectation.

Ainsi l'expédition d'Égypte et les modes qu'elle a suscitées ont engendré plus qu'une simple familiarité avec la momie : le désir, peut-être inconscient, d'en faire un héros, ou plutôt une héroïne, de roman.

Quand le lecteur se laisse prendre à ses charmes...

Dès lors, une première veine, dont Gautier s'est fait le pionnier, est fondée, quasi invariablement, sur la découverte d'une momie (le plus souvent de sexe féminin) dont l'archéologue (le plus souvent homme) tombe amoureux et qu'il veut, contre toute raison, arracher à son sommeil. On reconnaît là le thème de *La Belle au bois dormant*, mâtiné de la quête d'un éternel féminin, que le romancier Henry Rider Haggard (1856-1925) nomme en 1887, dans son roman homonyme, *She (Elle)*, tout simplement ! Mais on pourrait tout aussi bien y voir Isis, Égypte oblige, ou encore – si l'on veut chercher du côté de l'inconscient – une figure maternelle. Dans cette femme, LA femme, d'autant plus idéale qu'elle a bravé le temps pour venir d'un passé reculé, on aura reconnu une nostalgie des origines. Il s'agit essentiellement, à travers un amour qui tombe souvent dans le fétichisme du corps morcelé, cher aux hommes du XIX^e siècle, d'un déplacement du présent, celui de l'archéologue, dans le passé, celui de la momie. Mais le romancier sait bien que, tout comme son héros qui viole le repos des morts en s'aventurant là où il n'est pas possible de retourner, il brave des forces inconscientes. D'où le destin tragique de ces héros de papier qu'on retrouvera tout au long du XX^e siècle. Quelques exemples entre mille. On commence en 1890 avec *L'Anneau de Thot*, une nouvelle d'Arthur Conan

Doyle (1859-1930). En 1913, dans une autre nouvelle, *La Nuit des pharaons* de Henry Rider Haggard, l'objet du délice est une main. Mais l'archéologue dont l'amour est reconnu comme pur par l'assemblée des momies qu'il a osé défier est absous. En 1927, dans *Le Basalte bleu*, un roman de John Knittel (1891-1970) – qui réécrit l'histoire de Howard Carter –, même fascination et même impossibilité d'union avec une femme du passé. C'est encore Ita, héroïne éponyme d'un roman de René Roques (1955), ramenée à la vie par un savant. Parfois, pourtant, comme dans *La Momie secrète du pharaon* (1994) de Danielle-Calvo Platero, l'archéologue est femme et la momie est mâle. Mais le chef-d'œuvre du genre reste *La Momie* (1989) d'Anne Rice.

On y trouve non pas une mais deux momies, ce qui est rarissime. Rarissime également, ces deux momies viennent de deux époques différentes. L'une, celle de Ramsès II, remonte à la XIX^e dynastie (ce pharaon a régné de 1304 à 1213 av. J.-C.), l'autre, celle de Cléopâtre, à la dynastie grecque des Lagides, au I^{er} siècle avant notre ère. Autre originalité, ces deux momies ne sont pas anonymes ou quasi imaginaires, comme la Tahoser de Gautier : l'une est un des plus illustres pharaons égyptiens et l'autre une souveraine – et une femme – universellement célèbre. Certes, les représentations de Cléopâtre sont beaucoup plus fréquentes au cinéma que celles de Ramsès. Mais, depuis quelques années, les romans sur ce dernier ont rattrapé ce retard. Si la double intrigue amoureuse du livre d'Anne Rice reste dans le registre traditionnel, celui de l'amour fou, on remarquera pourtant qu'apparaissent des sentiments généralement inconnus de ce type d'ouvrages : la jalousie (Cléopâtre est jalouse de l'héroïne, Julie), la haine et le désir de vengeance (Cléopâtre veut punir Ramsès de la mort de Marc Antoine). Quant aux autres personnages, là encore leur traitement est moins traditionnel qu'il n'y paraît. L'archéologue disparaît aux premières pages du roman mais de la main de son neveu. Son fidèle second, un Égyptien, n'a rien d'un fanatique même s'il comprend très vite qui se cache derrière le mystérieux M. Ramsey, *id est* Ramsès. Tout cela ne constituerait qu'une originalité de bon aloi s'il ne s'y mêlait autre chose : le traitement d'un thème vieux comme le monde, celui de la quête de l'immortalité. Ce qui était au point de départ un fantasme d'archéologie – et le reste la plupart du temps d'ailleurs dans ce type de roman – a été magnifié par le génie d'une grande romancière qui a su retrouver les thèmes classiques du fantastique.

Mais le roman de momies peut se présenter aussi sous une forme radicalement différente.

Le grand frisson face aux... maléfices de la momie !

D'autres romans présentent un schéma exactement inversé. Il ne s'agit plus du présent qui se plonge dans les troubles délices du passé, d'un amour à travers les siècles, mais du passé qui vient bousculer le présent, le plus souvent en la personne d'une momie-homme qui retrouve dans la femme d'aujourd'hui la figure – ou la réincarnation – d'une femme que jadis il aimait. Dans ce cas, l'amour est inextricablement lié à la haine et se transforme vite en cauchemar. Un destin individuel – parfois collectif – antique peut aboutir à la destruction du monde présent. L'écrivain ici refait l'histoire. Parfois sur le mode ironique en la niant. Le plus souvent sur le mode tragique en la détruisant. Là aussi, l'engouement du public pour ce genre de littérature à la fin du XIX^e siècle et autour des années 1930 est là pour rappeler que le réalisme puis le naturalisme ont succédé au romantisme. Et qu'après Champollion est venu Carter.

Passons rapidement sur *Petite discussion avec une momie* (1845), une nouvelle dans laquelle Edgar Poe, avant Gautier, annonçait en mineur – sur un mode qui ne sera pas réutilisé après lui – le second thème. Sa momie est là pour prouver imperturbablement que le progrès n'existe pas et que, depuis quelques millénaires, les hommes n'ont rien inventé de nouveau, sinon les usages de la toilette masculine, tellement plus compliquée que dans l'antique Égypte...

Le Joyau des sept étoiles (1903) joue à plein le thème de la vengeance du passé. Son auteur, Bram Stoker (1847-1912) avait déjà créé, en 1897, avec *Dracula*, un nouveau type de roman, il en applique ici les règles. Il est vrai que le sommeil des vampires n'est pas si loin de celui des momies ! Ce mélange tout particulier d'archéologie et de terreur était déjà illustré dans quelques récits antérieurs. Deux nouvelles d'Arthur Conan Doyle, *L'Anneau de Thot*, déjà citée, et *Le Lot n° 249* (1892) ainsi qu'un roman de Guy Boothby (1867-1905), *Pharos l'Égyptien* (1899), montrent bien le danger, pour la société d'aujourd'hui, de jouer avec les démons de l'Égypte antique. C'est que cette fin de siècle commence à fourmiller de sociétés secrètes et d'« égyptomaniaques ». On comprend comment le thème bascule facilement dans l'horreur, créant des momies artificielles, comme

dans *La Fiancée du Tophar* (1903) de Hanns Heinz Ewers (1871-1943). On retrouvera de fausses momies dans des récits postérieurs, notamment *Celui d'autre part* (1926) chez Howard Philip Lovecraft (1890-1937). Il s'emparera aussi du genre policier, avec, par exemple, *Les Momies évanouies* (1939), une nouvelle de Jean Ray (1887-1964), et *La Momie égyptienne* (1939) écrite par le captain William Earl Johns (1893-1968), l'auteur des *Biggles*. Il est vrai qu'entre temps était venu le cinéma : nous y reviendrons.

Ainsi donc, à la différence des écrivains de la première partie du XIX^e siècle, pétris d'égyptologie, une autre génération, plus tardive, a renoncé à se faire archéologue pour tenir un discours destructeur sur l'histoire. Revenir aux forces obscures de la nuit, c'était renoncer à la science pour un nouvel âge des ténèbres.

Cinéma muet : les momies sous les projecteurs

Le cinéma vient à peine de naître en 1895 qu'il se plonge dans les tombes égyptiennes : plus de cinquante films entre 1899 et 1927 dans lesquels apparaissent des momies, au premier comme au second plan. Tout commence, en 1899, par le pillage de la tombe de Cléopâtre filmé par Georges Méliès (1861-1938) dans *Cléopâtre*. De sa momie profanée et déchiquetée par les pilleurs sacrilèges s'échappe une fumée qui semble donner naissance à un fantôme vengeur. « Qui semble » car la copie de ce film n'existe pas. Deux ans plus tard, dans *The Haunted Curiosity Shop*, un film anglais de Walter Booth, la momie est associée à un squelette. Mais ce ne sont là que des bandes de quelques minutes.

Dès 1908, avec, en France, *La Momie*, une production Pathé et, aux États-Unis, *The Princesse in the Vase*, peut-être inspiré de loin par la nouvelle de Gautier, un film de Billy Bitzer, où l'on a la surprise de voir, dans le rôle de l'amoureux de la princesse, David Wark Griffith, qui commence à tourner cette même année, l'intrigue s'étoffe et la durée s'allonge. Mais il faudra attendre l'année 1911 pour voir apparaître simultanément, sur les écrans européens et américains, quatre films importants qui abordent des thèmes que le parlant développera ensuite. Deux d'entre eux, *La Momie* d'Henri Desfontaines (1876-1931) et *Le Roman de la momie* d'Albert Capellani (1870-1931), adaptent, le premier, la nouvelle de Poe, le second, le roman de Gautier. Quant aux deux autres,

ils illustrent les fantasmes du début du siècle. Dans *The Mummy* (une production Tanhouser, États-Unis), une momie est ressuscitée sous la forme d'une belle jeune femme par l'effet de l'électricité. On pense à *Frankenstein*, bien sûr. Mais la toute-puissance de la « Fée électricité » est déjà illustrée par Villiers de l'Isle-Adam (1838-1889), sous une autre forme, dans *L'Ève future* (1886). Alors que dans *The Mummy* de A. E. Coleby (Grande-Bretagne, 1912), un homme rêve d'une momie revenue à la vie.

Il serait fastidieux d'entrer dans les détails des dizaines de films qui suivent et dont la plupart sont devenus invisibles. Notons simplement quelques réalisateurs célèbres comme Louis Feuillade (1873-1925), avec *L'Anneau fatal* (1912) puis *La Momie* (1913) ; Maurice Tourneur (1876-1961), avec *La Flamme éternelle* (1917) ; Ernst Lubitsch (1892-1947), avec *Les Yeux de la momie* (1918) ; George Brackett Seitz (1888-1944), avec *The Lightning Raider* (1919), dans lequel joue Pearl White. La nouvelle d'Ewers est adaptée à l'écran en 1920 par Johannes Guter, *Die Tophar-Mumie*. Et le roman de Rider Haggard, *She*, l'est par deux fois, en 1911 par Theodor Marston et, surtout, en 1921, par Leander De Cordova. On se souvient que, là aussi, il s'agit d'une créature qui revient du passé égyptien.

Ainsi, sous diverses formes, tantôt ludiques mais le plus souvent fantastiques, le personnage de la momie fait son apparition à l'écran mais il faudra attendre l'année 1932 pour qu'elle apparaisse au début du parlant dans toute sa majesté.

La momie prend voix et couleurs pour mieux terrifier

Quelques chiffres d'abord : entre 1932 et 2008, plus d'une centaine de films dans lesquels batifolent des momies – et encore n'avons-nous pas compté les « fausses » momies, les sud-américaines, mexicaines, aztèques et autres mayas... – ont été tournés. La momie y est le plus souvent montrée dans tous ses états. Un seul exemple, inattendu : dans *Curse of the Faceless Man* (1958) d'Edward L. Cahn (1907-1963), la momie n'est autre qu'un Pompéien pétrifié par l'éruption du Vésuve et qui ressuscite pour retrouver son amour. La mer le dissoudra comme un cachet d'aspirine.

Pourtant, la chronologie est trompeuse, qui nous laisse croire à un flux continu alors que le thème fleurit par cycles. Le premier, le plus célèbre, sinon le plus connu aujourd'hui, regroupe la production de la firme Universal, autour de ses deux acteurs vedettes, Boris Karloff et Lon

Chaney Jr, entre, disons, 1932 et 1955. *La Momie* de Karl Freund, avec Boris Karloff, raconte une histoire qui sera, sous une forme ou sous une autre, maintes fois reprise. La momie se nomme Im-ho-tep, nom – on s'en souvient – du célèbre médecin et architecte qui a bâti la pyramide à degrés de Djeser, sous la III^e dynastie. L'héroïne, princesse aimée puis perdue, a pour nom Ank-es-en-Amon, qui est historiquement une fille d'Akhenaton et de Néfertiti et l'épouse de Toutankhamon. L'intrigue est classique : l'imprudente lecture du *Livre de Thot* ramène à la vie la momie de Im-ho-tep qui va découvrir sous les traits d'une jeune Américaine, Helen Grosvernor, sa princesse. On connaît la suite et si on ne la connaît pas, le film existe en DVD !

Mais l'intérêt est ailleurs : dans le désir d'ancrer dans une Égypte pseudo-historique, au prix d'une chronologie acrobatique, une histoire d'amour telle que les romans cités plus haut nous l'ont contée. Cet habillage prisunico-égyptologique doit beaucoup, on s'en doute, à l'affaire Toutankhamon et à la « malédiction » qui s'attache aux visiteurs du tombeau. Désormais, c'est plutôt sous le nom de Kharis et sous les traits de Lon Chaney Jr, silencieuse (on lui a coupé la langue), que la momie hantera le cinéma à la recherche de la princesse Ananka (dont le nom évoque l'*Anankè* grecque, la destinée) pour revivre toujours la même histoire (*The Mummy's Tomb*, Harold Young, 1942 ; *The Mummy's Curse*, Harold Leslie Goodwins, 1944 ; *The Mummy's Ghost*, Reginald Le Borg, 1944). Puis, comme le mythe devient mité, on lui adjoint quelques fortifiants comiques en faisant intervenir, dès 1939, les Trois Stooges, une troupe de comiques (*We Want our Mummy*, un court métrage de Del Lord), encore en 1948 (*The Mummy's Dummies*, Edward Bernds) et, en 1955, le tandem formé par Abbott et Costello (*Deux nigauds et la momie*).

Des héros du polar interviennent dans cet univers : Charlie Chan (*Charlie Chan in Egypt*, Louis King, 1935), Simon Templar dit Le Saint (*The Saint's Double Trouble*, Jack Hively, 1940). Mais le film le plus intéressant des années 1950 est l'adaptation à la télévision, par Sobey Martin, de la nouvelle de Gautier, *Le Pied de momie*, adaptation hélas invisible : *The Mummy's Foot*, 1949.

La geste de la momie a débuté en même temps que celle des autres monstres, Dracula, la créature de Frankenstein, le loup-garou, Jekyll et Hyde, comme une sorte d'exorcisme à la crise économique de 1929. Mais l'après-guerre va apporter une autre sorte de terreur, celle du péril atomique,

qui va faire ressortir, le plus souvent en technicolor, la momie de son tombeau.

Dès la fin des années 1950, la Hammer britannique a remplacé peu à peu l'Universal américaine. Elle se lance dans la réécriture des grands mythes de l'âge d'or, avec ses acteurs fétiches, Christopher Lee et Peter Cushing et ses réalisateurs habituels, Terence Fisher (1904-1980) principalement, mais aussi Michael Carreras (1927-1994) et John Gilling (1912-1984). Dracula, le monstre de Frankenstein, le loup-garou et, bien sûr, la momie reviennent à l'écran.

La Malédiction des pharaons (dont le titre original est *The Mummy*) oppose, en 1959, Christopher Lee (Kharis / La Momie) – qui a retrouvé en Isabelle (Yvette Furnaux) la princesse Ananka – et Peter Cushing. Le film combine la version de 1932 et celles des années 1940, en y ajoutant les épices de la malédiction des pharaons : mutilation de Kharis, engloutissement de la momie dans les marais, sauvetage *in extremis* de l'héroïne, rien n'y manque, l'horreur en plus car le cinéma commençait à se tourner vers le *gore*. On n'oubliera pas de réunir, dans quelques petits films de série B, les monstres habituels mais on tentera surtout de renouveler un peu le scénario. Dans *Les Maléfices de la momie* (Michael Carreras, 1964), l'amour a disparu, remplacé par la vengeance de la momie, devenue Ra-Autef, un prince assassiné par son frère. Dans *les griffes de la momie* (John Gilling, 1967), le traitement est particulièrement sanglant : la momie Prem, autrefois serviteur du pharaon Kah-to-bé, cherche à se venger des profanateurs.

C'est dans ces années 1970 que vont pulluler, en Espagne ou en Amérique du Sud, des remakes toujours violents, souvent grotesques, parfois inspirés, comme le film d'Hugo Fregonese, *Los Monstruos del Terror* (1970) – sorti en France sous le titre *Dracula contre Frankenstein* – qui réunit harmonieusement toutes les vedettes du frisson.

De nouvelles adaptations, plus intéressantes, de textes littéraires vont voir le jour. Dans les années 1970 le danger atomique s'éloigne peu à peu et le moment est propice à un ressourcement du thème. En 1971, *Blood for the Mummy's Tomb* de Seth Holdt et Michael Carreras reprend, toujours pour le compte de la Hammer, le roman de Bram Stoker, *Le Joyau des sept étoiles*, déjà cité. Il fallait tenir compte de l'évolution des goûts du public. Au moment où Dracula commençait à prendre des allures de dandy londonien, la momie ne pouvait plus se contenter de simples mimiques. Elle

s'incarnera désormais dans un moderne sosie, magie oblige. On retrouvera la même thématique et la même source d'inspiration, à savoir Bram Stoker, en 1980 dans *La Malédiction de la Vallée des Rois* de Mike Newell, dont l'une des vedettes est Charlton Heston et où la princesse se prénomme désormais Kara.

Ces années-là, nos monstres hanteront davantage la télévision que les cinémas. On trouvera, ici et là, des momies dans les films de zombies (surtout après le succès de *La Nuit des morts vivants*), dans des aventures archéologiques et égyptianisantes comme *Le Promeneur de l'éternité* (Tom Kennedy, 1983). Le tout jeune Sherlock Holmes en affronte quelques-unes dans *Le Secret de la pyramide* (Barry Levinson, 1985). Parfois, un sourire égaie le sujet comme dans le délirant *Papa Momie* (William Dear, TV, 1985) où un acteur, qui joue la momie dans un film de terreur et dont l'épouse est sur le point d'accoucher, réveille involontairement une vraie momie qui s'en va tout de go à la maternité. On imagine la suite du quiproquo... Le nouvelle de Conan Doyle *Le Lot n° 249* est, en 1989, adaptée par John Harrison (*Tales from the Darkside : The Movie* – en France : *Darkside, les contes de la nuit noire*).

Le X s'en mêle avec deux chaudes productions, l'une en 1990 sous le titre *Momie orgasmique* (Dick Dumont), l'autre, la suite, la même année.

On voit apparaître le monstre partout : dans les séries *Highlander* (*La Fille du pharaon*, Dennis Berry, 1994), *Young Indiana Jones* (*La Malédiction du chacal*, Jim O'Brien, 1992), *Code Quantum* (*La Malédiction du pharaon*, Joe Napolitano, 1992). Tout au plus mentionnera-t-on du bout des lèvres *La Momie* de Gerry O'Hara (1993) pour Tony Curtis dans le rôle d'un improbable grand-prêtre avant d'arriver, en 1997, à une nouvelle adaptation du roman de Bram Stoker, *Bram Stoker's Legend of the Mummy*, par Jeffrey Obrow et, en 1998, à *La Malédiction de la momie* pour son réalisateur Russel Mulcahy et l'apparition, pour les cinéphiles, du grand Christopher Lee. Un an plus tard, le mythe allait être totalement renouvelé.

La Momie : le titre est simple et éloquent. Le réalisateur, Stephen Sommers (né en 1962) est l'un des plus talentueux spécialistes du film d'horreur. Il ressuscite donc *La Momie* et, fort de son succès, lui donne une suite, en 2001, *Le Retour de la momie*. Un petit tour du côté de Dracula avec un décoiffant *Van Helsing*, en 2004. Deux films, dans la foulée, prennent le relais des films précédents et font revivre les aventures antiques d'un fabuleux souverain égyptien, le *Roi Scorpion* (2002, 2008, 2012).

Mais la famille des O'Connell, les héros des films de Sommers, reprend du service dans *La Momie : la tombe de l'empereur dragon* (Rob Cohen, 2008). En attendant de nouvelles aventures. Car la nouveauté de ces trois *Momies*, ce sont d'abord des effets époustouflants – numérique oblige – mais surtout la transformation d'une aventure archéologique solitaire en une saga familiale avec papa, maman, un gamin débrouillard mais bien mal éduqué et un beau-frère coincé entre le désir de pantoufler et celui de chasser le trésor. C'est que, désormais la momie ne fait plus peur : elle n'est que le prétexte à des cabrioles amusantes qui font sourire plutôt que de frissonner.

Plus d'amour éternel par-delà la barrière du temps, ou si peu, plus de malédiction venue du fond des âges, ou si pâle. Il est désormais d'autres raisons d'avoir peur au cinéma : un maître – espion sans mémoire, des tueurs en série, des cannibales diplômés, des flics déjantés et des gangs déchaînés. Seul, sans doute, parmi les monstres de l'âge d'or du fantastique, Dracula tire son épingle du jeu, associant le sang et le sexe, la bestialité et l'amour fou. La momie est devenue, en un savant strip-tease, l'emblème d'un chewing-gum à la fraîcheur salvatrice qui autorise le baiser.

Plus de bandelettes, à peine une starlette.

¹. Voir « *Le Roman de la momie* de Théophile Gautier... » de Claude Aziza, p. 716.

LA MOMIE DE CHÂDI' ABDESSALAM **LE PASSÉ MESSENGER DU PROGRÈS**

Claude Aziza

« La nuit où l'on compte les années », c'est le sous-titre de *La Momie*, un film d'Abdessalam (1970). Obscur, sibyllin presque par trop de densité. Avec, pourtant, dans l'allure générale, un air à la fois étrange et poétique. Est-ce parce que le réalisateur – qui en est aussi le scénariste – a mis plus de deux ans pour le faire ?

En fait, l'histoire remonte un peu plus loin que la date de sortie du film. Châdi' Abdessalam, né à Alexandrie en 1930 (il est mort en 1986), déclare, dans un entretien avec Yves Thoraval publié dans *Le Progrès égyptien* du 25 mai 1972 : « L'idée du sujet m'est venue lorsque j'ai lu, à seize ans, dans un livre de l'égyptologue Maspero, cette histoire qui se déroule en 1881 à Deir el-Bahâri : le Service des antiquités du Caire découvre qu'une tribu de la région de Louqsor pille la tombe d'un pharaon jusqu'ici "non découverte"... »

Le temps passe. Le jeune lecteur fait des études aux Beaux-Arts, devient architecte et commence à fréquenter les milieux du cinéma. Car, dit-il, « construire des maisons m'a appris comment construire des films ». Le temps est aux films historiques et l'Égypte s'est toujours montrée généreuse envers les équipes de tournage. Châdi' Abdessalam s'occupe de la *Cléopâtre* de Joseph Mankiewicz (1963), du *Pharaon* de Jerzy Kawalerowicz (1966), sans négliger des films plus engagés comme le *Saladin* de son compatriote Youssef Chahine (1963).

Après deux ans de travail donc, *La Momie* sort en 1970, immédiatement couronné en France et dans toute l'Europe. À juste titre. Et malgré l'équivoque que peut provoquer celui du film. Car *La Momie* n'est pas la n-ième édition d'une série qui a commencé dès les premiers temps du cinéma et dont les âges d'or se situent dans les années 1930 avec le chef-d'œuvre de Karl Freund (1932), et dans les années 1960 avec le remake de Terence Fischer (1959). Ce n'est pas non plus une variante du film d'aventures archéologiques tel qu'on le voyait à Hollywood dans les années 1950 et dont l'archétype demeure *La Vallée des Rois* de Robert Pirosh (1954).

Entre l'horreur et l'aventure, entre les mémoires d'outre-tombe et les chasseurs de trésor, le film se veut une réflexion grave, voire austère, sur, comme le dit le réalisateur, « l'histoire de deux Égypte qui se rencontrent, l'une qui finit, l'autre qui commence à s'imposer. La première, une Égypte anachronique, encore vivante, se heurte au progrès scientifique venu de la ville dévoreuse, Le Caire. » Car cette tribu qui vit du pillage de tombes dont les trésors sont vendus à des trafiquants dépourvus de scrupules n'a pas pris conscience qu'elle dilapide ainsi le passé de son pays. Il est vrai que l'Égypte du XIX^e siècle ne s'est pas toujours sentie clairement héritière des pharaons...

C'est à travers des images d'une bouleversante beauté, objets et paysages, que le héros du film va peu à peu comprendre que, si le passé est gage d'éternité, en Égypte, il peut être aussi messager du progrès.

L'ÉGYPTE FAIT SON CINÉMA

IMAGES DE L'ÉGYPTE ANTIQUE : PÉPLUM ET CARTON-PÂTE

Claude Aziza

L'« égyptomania » rend fou, c'est bien connu. Elle qui brasse, dans un délire démocratique et réjouissant, le passionné d'opéra (et de bel canto), l'amateur de momies (et de danses macabres), le fanatique de péplums (et de langoureuses Néfertiti), le collectionneur d'objets antiques et le rêveur à nacelles qui espère trouver, au coin d'une pyramide, le secret de cette immortalité que se partagent sphinx et pharaons. Entre l'aventure et l'horreur ; entre *Les Aventuriers de l'Arche perdue* et *La Malédiction de la momie* ; entre le fringant archéologue au short kaki toujours impeccable et sa blonde compagne dont la chemisette humide cache d'autres trésors moins antiques, se glissent, comme ils peuvent, le gentil Papyrus et les *so british* Blake et Mortimer.

Il fallut au cinéma pour révéler ces splendeurs pelliculaires des salles grandioses, à la fois temple et music-hall. Ce fut, en 1922, à Hollywood, le Gruman's Egyptian, construit sur le modèle de l'Egyptian Hall de Piccadilly, plus vieux d'un siècle (1812). Ce fut le temps des Luxor / Louxor qui fleurirent en Europe, comme le magnifique Louxor-Pathé, construit en 1921, boulevard de Magenta à Paris (et qui a rouvert le 17 avril 2013 dans toute sa splendeur passée). Aujourd'hui, le rêve s'est

réfugié dans un palace de Las Vegas : le Luxor, tout entier voué à la gloire de l'Égypte et à celle du dollar.

Loin de l'archéologie fantasmée et de la terreur programmée, retour, ici, à la source : trois mille ans d'histoire antique racontés en une petite centaine de films.

Du bas de ces pyramides...

« “Où est l'Égypte ? me demanda Howard Hawks. Tout droit et à gauche.” Ses yeux bleus très clairs se fixaient sur l'horizon [...] “Noooël, dit-il enfin, je vais construire une pyramide.” » C'est ainsi que commence, contée par Noël Howard dans *Hollywood sur Nil*, la pittoresque aventure du tournage de *La Terre des pharaons* (1955). On pourrait penser que l'idée – grandiose – de porter à l'écran la construction de la première pyramide, celle de Kheops, relevait du sain désir de profiter de la vague antiquisante qui déferlait depuis la fin de la guerre. Il n'en est rien. Laissons parler Noël Howard, conseiller du cinéaste : « Nous devons faire un film sur la construction d'une pyramide et, de toute évidence, une des premières, car il n'était pas question de donner à la Fox ou à la Metro-Goldwyn-Mayer, voire à la Paramount, la moindre chance de bâtir une plus ancienne pyramide que la nôtre. » On avait le sens de la grandeur à la Warner...

Après d'hilarantes péripéties, le producteur, le metteur en scène, les scénaristes, dont l'écrivain William Faulkner en personne et Noël Howard ne savent toujours pas comment il faut construire une pyramide au cinéma. « Le soir [...], dit ce dernier, nous étions quatre ou cinq à envisager toutes les possibilités : et si [les scénaristes] nous pondent un petit pharaon sympa, genre James Stewart, [...] il fait construire une pyramide pour rétablir la situation économique de son pays, menacé par une crise financière, due à l'augmentation alarmante du chômage. Il établit la semaine de quarante heures, la retraite à trente-cinq ans. » Finalement, après une longue attente, causée surtout par la propension exagérée de Faulkner à arroser son manque d'inspiration, le scénario commence à voir le jour : « Prenez un pharaon. La quarantaine [...]. Ajoutez une pharaonne. Sans grand intérêt [...]. Augmentez d'une belle salope pour épicer un peu la chose [...]. Elle se débrouille pour liquider la pharaonne [...], se fait épouser par le roi, qu'elle fera tuer éventuellement pour activer les choses. Saupoudrez d'un architecte génial pour rendre la pyramide inviolable. » Restent quelques babioles du

genre : comment faire parler un pharaon ? Ce sera, au bout de quatre mois, la première et seule contribution de Faulkner. Elle vaut son pesant de pierre de Rosette : « Les travaux de la construction de la pyramide durent depuis quinze ans. Le pharaon se rend sur les lieux, appelle un contremaître et lui dit : “Alors, comment ça marche le boulot ?” »

Devant l’ignorance générale de la culture égyptienne, on consulte l’égyptologue Jean-Philippe Lauer, spécialiste de Saqqarah, sur le système destiné à assurer la fermeture de la pyramide. Il montre une tombe saïte, datant seulement de 600 av. J.-C. – ce qui fait quand même un anachronisme de deux bons millénaires et des poussières – et dont les quatre coins sont percés de trous verticaux dans lesquels viennent s’encastrent les poteaux qui supportent le couvercle du sarcophage. Les trous étaient remplis de sable que retenaient à la base de simples bouchons de poterie. Il suffisait de les briser pour que, le sable s’écoulant, les supports du couvercle s’enfoncent dans la base de la tombe. Howard a trouvé sa solution : « Tout l’intérieur de la pyramide fonctionnera sur ce principe... Un seul geste déclenchera toute l’opération... De grandes pierres traversant l’édifice briseront des centaines de poteries, libérant des tonnes de sable, mettant en mouvement d’énormes herbes de granit, enfermant à tout jamais l’usurpatrice à côté de celui qu’elle voulait voler. »

Il en fut ainsi. Après quelques ennuis mineurs, dont l’humidité du sable qui refuse de descendre correctement et bouche les orifices – ce qui nécessite l’installation d’un énorme séchoir –, le « gadget pyramidal se met en marche ». « Ce sablier géant, ajoute mélancoliquement Howard, écoulant ses derniers grains, marquait symboliquement pour moi la fin du film. »

On tourne les scènes d’extraction des blocs de pierre dans les carrières d’Assouan et la mise en place des fondations à Zaouiyet el-Aryân, à cinq kilomètres de Gizeh. Reste la mise en œuvre. Heureusement, Nasser a prêté son armée et quelques autres figurants ont été engagés sur place. Ils sont censés pousser des pierres de plus de dix tonnes mais, comme elles sont creuses et recouvertes de plâtre, les figurants jonglent avec elles et elles ne touchent le sol que par instants. Howard mime l’effort que les esclaves doivent jouer quand ils portent les pierres et provoque un éclat de rire général : on le suppose incapable de soulever des pierres aussi légères. Il trouve une autre solution : rythmer l’effort en hurlant dans le micro à peu près n’importe quoi. Si bien que, quand arrive Hawks, « mille bâtisseurs de

pyramide, courbés par l'effort, répétaient en chœur [...] : “J'emmerde la Warner Brothers !” »

Restaient quand même quelques questions mineures. D'abord les acteurs. Un « colossal Écossais », sir James Robertson Justice, doit incarner l'architecte, dont le peuple – jamais explicitement nommé (mais on pense, bien sûr, aux Hébreux) – est emprisonné et à qui on a promis la liberté. Les autres acteurs sont Jack Hawkins dont le port noble convient à un pharaon, Joan Collins, « la belle salope », et Sydney Chaplin (le fils de Charlie) dont le personnage meurt à la fin du film, après avoir reçu une épée en pleine poitrine. On lui a expliqué qu'il doit se traîner aux pieds du pharaon et prolonger son agonie dans le champ de la caméra. Voici le résultat : « Après avoir brièvement ressemblé à un homme qui s'est assis sur une punaise, Syd entama consciencieusement sa longue agonie. Titubant, il avançait de quelques mètres, glissait sur un genou, se relevait à moitié, se traînait encore un peu, les mains cramponnées à l'épée pour qu'elle ne tombe pas. Sur la touche, l'équipe l'accompagnait du geste, comme les spectateurs d'un match de rugby [...], à cette différence près que nous gesticulions forcément dans le plus grand silence. Finalement, dans un dernier et estimable sursaut d'énergie, [il] rendait bruyamment l'âme, la tête pratiquement sur les genoux du pharaon. Il fallait le faire... »

Ensuite le décor et les accessoires. Pour toute l'équipe – et pour tous les spectateurs, américains ou européens – un film sur l'Égypte ne se concevait pas sans chars ni chameaux. Noël Howard a le pénible devoir de dire à Hawks la vérité : « À l'époque où les pharaons construisaient encore des pyramides, les chevaux n'existaient pas en Égypte. [...] Hawks posa sur moi, ajoute-t-il, son regard bleu pâle, un mélange d'incrédulité et d'une infinie tristesse. Il avait l'air d'un enfant à qui l'on vient de casser tous ses jouets. » Même chose pour les chameaux : « pas de chameaux [...]. Finalement, Howard Hawks se retourna vers moi [...] : “Je vous propose un marché. J'abandonne les chevaux. Mais, Noël, pour l'amour de Dieu, laissez-moi les chameaux.” » Et on les lui laissa puisque le film commence par un défilé de méharistes victorieux ! Comme quoi au cinéma, la vérité importe peu, seule compte l'image que l'on a dans la tête...

Si nous avons insisté sur ce film, c'est qu'il est emblématique des difficultés rencontrées pour illustrer l'Égypte pharaonique au cinéma. Certes, on peut, comme au temps du muet, jongler avec les momies ou rêver d'Isis (*Isis*, Gaston Velle, 1910 ; *Le Voile d'Isis*, Nino Oxilia, 1913).

Imaginer des pharaons imaginaires (*Nel regno dei faraoni*, Centauro Films, 1913 ; *Der Schädel der Pharaonentochter*, Otz Tollen, 1921). Mais, confronté à la difficulté, dans presque tous les films sur l'Antiquité, de retrouver une réalité toujours ardue à connaître – et encore plus quand il s'agit de l'Égypte –, le cinéaste et ses conseillers historiques font ce qu'ils peuvent pour éviter les anachronismes. Plus graves semblent avoir été la vision d'une Égypte guerrière – le genre obligeant à de spectaculaires scènes de combat – et celle d'une Égypte du bonheur – à la façon des romans pour midinettes qui ont fleuri ces dernières années –, une sorte de Club Med antique où hommes et femmes dans le plus simple appareil rêvent au bord du Nil sous le signe du lotus et des papyri. Visions stéréotypées et conformes aux nécessités du genre.

Quant aux périodes historiques mises à l'écran, elles se concentrent autour de quelques moments-clés et de personnages connus du grand public. Sont ainsi le plus souvent illustrées les XVIII^e (Akhenaton et Néfertiti), XIX^e et XX^e (Moïse et Ramsès), XXXIII^e (Cléopâtre) dynasties.

Sinouhé sur fond de péplum, un homme brisé par le destin

On ne s'étonnera pas de trouver dès les années 1920 des films dont le héros est Toutankhamon : *Tutankhamen* (Julius Jondrak, 1923), *King Tut-Ankh-Amen's Eighth Wife* (Andrew Remo, 1923), *Dancer of the Nile* (Ferdinand Pinney, 1923). Mais cela n'eut que le temps d'un Carter-Carnarvon. Dès l'après-guerre, le couple Néfertiti-Akhenaton devient la vedette de films à la tonalité variée.

C'est la belle pharaonne, emblématique de toutes les souveraines égyptiennes, voire de toutes les femmes d'Égypte, qu'on retrouve au premier plan dans des films américains (*The Secret of Nefertiti*, TV, 1950 ; *Nefertiti*, TV, 1952), italiens (*Néfertiti, reine du Nil*, Fernando Cerchio, 1961) et français (*Néfertiti et le rêve d'Akhenaton*, TV, François Dupeyron, 1978 ; *Néfertiti, fille du soleil*, Guy Gilles, 1993-1995). Le film de Cerchio, à la manière d'un roman de gare, voit la jeune et belle Tanit, vierge consacrée à Amon, renoncer au jeune et beau sculpteur Tumos pour devenir – tradition oblige – l'épouse du nouveau pharaon, Akhenaton, lequel était l'ami de Tumos qui lui avait demandé son aide pour conquérir Tanit... Ouf.

Le film n'est pas intéressant et on trouve au générique de talentueux acteurs, dont Edmund Purdom qui avait triomphé, sept ans plus tôt, dans la

magnifique adaptation par Michael Curtiz (1888-1962) du roman de Mika Waltari (1908-1979), *Sinouhé l'Égyptien* (1945). C'est, sans doute, le seul film sur la XVIII^e dynastie qui mérite un long développement.

Le romancier s'est inspiré du protagoniste du « Conte de Sinouhé », un personnage contemporain d'Amménémès I^{er} (vers 2000-1940 av. J.-C.), conte qui date de la XVIII^e dynastie et semble avoir un fondement historique. Waltari y fait allusion dans son roman qui raconte l'histoire d'un médecin dans les années 1350.

Le film de Curtiz – qui vient de rompre avec la Warner Bros et travaille désormais pour la Fox – est le troisième péplum à bénéficier des beautés du cinémascope. Curtiz a déjà réalisé des péplums en Hongrie (son pays d'origine), sous son vrai nom Mihály Kertész, en Autriche, puis aux États-Unis, au temps du muet. Il a fait connaissance avec l'Égypte en mettant en scène Moïse dans *L'Esclave reine* (1925), tiré d'un roman de Henry Rider Haggard (1856-1925). On va retrouver, dans *L'Égyptien*, la même équipe que sur les précédents péplums de la Fox. Énorme budget, énorme publicité. En ces années de guerre froide, l'idée d'une guerre préventive entre l'Égypte d'Akhenaton (*i.e.* l'Amérique) et les cruels Hittites (*i.e.* l'URSS) a des résonances contemporaines. Documentation historique assurée, références archéologiques de bon aloi, comme la pratique en plein air du culte d'Akhenaton, si l'on excepte les sphinx qu'on voit partout mais qui sont d'époque tanite, donc plus tardifs (XXI^e-XXIII^e dynastie).

Mais l'important est sans doute ailleurs. D'abord dans la découverte d'un acteur de génie, Edmund Purdom, pour incarner admirablement le héros, Sinouhé (Purdom sombrera ensuite dans des séries B et le naufrage s'achèvera dans des séries Z). Un homme frappé par le destin, pris au centre d'une intrigue qui le dépasse (la conquête du pouvoir par son ami d'enfance Horemheb), jouet d'une passion fatale pour une femme qui ne l'est pas moins, courtisane avide et sans cœur ; et qui se voit forcé, pour la satisfaire, de commettre la plus terrible des impiétés envers ses parents. Sinouhé est, comme tous les héros des romans de Waltari, un homme brisé par le destin. Pauvre, exilé, ayant tout perdu, même le désir de vivre, il veut témoigner de la folie des hommes. En cela, le film suit fidèlement la trame du livre. C'est sans doute la plus authentique reconstitution de ces années de feu, de doutes et de ferveur religieuse, face à un destin cruel. Les luttes religieuses vont alors se retrouver au cœur des films qui mettent en scène les deux dynasties suivantes, les plus célèbres.

Avec Moïse, Hollywood sur Nil !

La Bible avait déjà été mise en images avec l'histoire de Joseph, esclave puis ministre en Égypte. La tentative de séduction ratée de l'épouse de son maître, Putiphar, et son don de voyance ont fait l'objet, depuis le muet, de quelques films sur son séjour égyptien : *Joseph vendu par ses frères* (Lucien Nonguet, 1904), *Joseph in the Land of Egypt* (Eugène Moore, 1913), etc. Mais il faudra attendre le cinéma parlant pour trouver, par deux fois, un récit de l'aventure égyptienne du fils de Jacob. Le premier a les apparences d'un péplum classique italien des dernières années du genre, l'autre a les couleurs d'une fable qui, partant d'un destin individuel, atteint l'universel. Dans *L'Esclave du pharaon* (Irving Rapper et Luciano Ricci, 1962), on trouve une Égypte de pacotille à la façon des productions fauchées du crépuscule italien. Dans *L'Émigré* (1994), le réalisateur égyptien Youssef Chahine (1926-2008), qui eut d'ailleurs maille à partir avec la censure de son pays, met en scène, sous le nom de Ram, un avatar de Joseph. La chronologie est un peu bousculée, qui décale d'un gros siècle, voire plus, l'histoire biblique mais c'est sans doute pour mieux montrer – dans un monde de fer – la force et la pertinence des traditions millénaires d'accueil, de compréhension et d'hospitalité.

Avec l'histoire de Moïse, on revient à des récits plus classiques et plus hauts en couleur. Quelle que soit la chronologie que l'on adopte pour l'Exode, longue ou courte, au cinéma, c'est sous le règne de Ramsès le Grand que se passe l'histoire de Moïse. Seul, peut-être, le film de Curtiz déjà cité, *L'Esclave reine*, semble suivre l'hypothèse du romancier dont il adapte l'œuvre, Henry Rider Haggard, à savoir que l'Exode aurait eu lieu lors des deux années d'interrègne qui suivirent la mort de Méneptah, fils de Ramsès (sous le règne duquel la plupart des historiens s'accordent à le situer). Deux années qui virent la prise du pouvoir par un usurpateur : Amenmès.

Mais revenons à l'image d'Épinal d'Hollywood sur Nil. Moïse apparaît sur les écrans dès 1907 et maintes fois jusqu'en 1923, qui voit la première version des *Dix Commandements* de Cecil B. DeMille (1881-1959). L'année suivante, c'est au tour du film de Curtiz qui se situe, lui, avant l'Exode. En 1956, pour son dernier film, DeMille reprend son récit de 1923 et le centre sur la rivalité politique, amoureuse, puis religieuse entre Moïse, élevé comme un prince d'Égypte, et Ramsès. Dans une surabondance de scènes grandioses devenues immortelles dont le passage de la mer Rouge,

l'épisode du Veau d'or et l'affrontement des deux frères ennemis, Moïse-Charlton Heston et Ramsès-Yul Brynner, le cinéaste donne la vision d'une Égypte majestueuse et sans pitié. Où les princes, dans un décor d'opérette (voir la scène de la découverte de Moïse par la princesse au milieu d'un groupe de naïades dont le maillot blanc ajusté fait penser aux cabrioles nautiques d'Esther Williams), sont d'affreux esclavagistes et les pauvres des esclaves opprimés.

L'ensemble, dont la naïveté n'est qu'apparente, montre bien les rapports de force, la tentation chez certains notables hébreux de la collaboration, le lâche retour aux idoles d'une troupe errante privée de chef. Quant aux truquages, dont certains à l'époque se moquèrent, comme le recours explicite à des transparents, ils étaient bien le signe que le cinéaste voyait dans le récit biblique un texte essentiellement symbolique, mais dont les références contemporaines (guerre égypto-israélienne) n'étaient pas absentes. Les autres versions de cet épisode n'eurent pas la force du film de DeMille sinon, peut-être, le film de Gianfranco De Bosio, *Moïse le législateur* (1975), grâce à la présence charismatique de Burt Lancaster dans le rôle-titre.

On retrouvera les Hébreux dans l'adaptation, en 1911, du *Roman de la momie*¹ mais, surtout, dans la très belle adaptation, en 1966, par le réalisateur polonais Jerzy Kawalerowicz, du roman de Bolesław Prus (1847-1912), *Pharaon* (1898), paru deux ans après *Quo Vadis ?* d'Henryk Sienkiewicz (1846-1916). Prus le connaissait bien : il militait, comme lui, pour une Pologne libre et il avait activement participé à l'insurrection de 1863. Dans le roman de son illustre compatriote, la Rome de Néron n'était qu'un avatar de la Russie persécutrice. Il en fut de même pour *Pharaon*.

Dans un décor égyptien qui n'est là que pour égarer la censure, le récit se passe sous Ramsès XIII, un pharaon imaginaire. Il prêche pour un monde meilleur, du moins lorsque celui-ci sera débarrassé des castes qui empêchent toute possibilité de progrès et de liberté. Ici, le fils d'un pseudo-Ramsès XII, qui aime une jeune Hébreue, se heurte aux pouvoirs du clergé et à ses privilèges, il affronte le grand-prêtre Hérihor (personnage historique). En voulant introduire des réformes sociales, en voulant donner des ressources à l'armée pour qu'elle combatte le conquérant assyrien, en voulant le bien du peuple, il se heurte à de trop puissants intérêts et, la superstition populaire aidant, il perd la vie lors d'une éclipse du soleil.

Presque un siècle plus tard, dans une Pologne qui gémit sous le joug soviétique, l'adaptation cinématographique a aussi les couleurs de l'actualité. Certes, la belle peinture de l'Empire thébain décadent, tournée en Ouzbékistan et en Égypte, n'échappait pas à quelques anachronismes dont le légendaire trésor des pharaons conservé dans un labyrinthe. Dans ce lieu souterrain, les prêtres d'Amon avaient stocké des lingots d'or qui auraient dû servir à payer les soldats. Or, cette vue était erronée : les premières monnaies ont été battues en Lydie au VII^e siècle av. J.-C. En Égypte, les biens de consommation étaient répartis par les scribes selon les besoins. Les trésors de l'Égypte, c'étaient ses greniers à blé, ses denrées, ses troupeaux, l'or n'ayant, en principe, aucune valeur vénale. Le film de Kawalerowicz ne pouvait – malgré ses erreurs – supprimer un élément primordial du roman. En revanche, il en corrigea une autre : l'emploi de mercenaires grecs sous la XX^e dynastie.

Erreur dans laquelle tomba *Hélène reine de Troie* (Giorgio Ferroni, 1964), dont le point de départ se situe dans la tragédie d'Euripide, *Hélène*, à savoir que l'Hélène de Troie n'était qu'un leurre et que la véritable Hélène restait prisonnière en Égypte. Dans le film de Ferroni (1908-1981), Hélène est prisonnière d'un Ramsès qui lutte – avec l'aide de Ménélas et de ses Spartiates – contre Aménophis (IV ?), le légitime pharaon.

On voit que, contrairement aux Américains, pour qui l'Égypte est d'abord le pays de l'Exode, les Italiens s'ébrouent allègrement de la Haute à la Basse-Égypte, avec des intrigues de bazar et des noms de pacotille.

Le retour de Maciste, le bon colosse

On verra les derniers Ramsès dans quelques films d'opérette dont le plus amusant est *La Princesse du Nil* (Giorgio Rivalta et Victor Tourjansky, 1960). On y trouve un incertain Ramsès en froid avec son cousin, un astrologue qui va tenter de les réconcilier, une jolie fille sauvée des crocodiles, une rivalité amoureuse qui se termine par... une partie de dés, un vaincu dépité et un vainqueur piteux car la donzelle a disparu. On arrêtera là.

En revanche, le retour de Maciste est bien plus intéressant. L'Égypte sous le joug perse n'avait été évoquée qu'une seule fois à l'écran dans une production Gaumont de 1909 : *La Mort de Cambyse*, où le fils de Cyrus le Grand se fait proclamer pharaon de l'Égypte conquise. C'est sous le

pharaon Armitée I^{er} que semble se passer l'intrigue du *Géant de la Vallée des Rois* (Carlo Campogalliani, 1960).

Le réalisateur (1885-1974) n'est pas n'importe qui. Acteur athlétique que la critique jugea l'égal de Douglas Fairbanks, metteur en scène éclectique de films policiers, d'aventures, de comédies, il a déjà réalisé trois *Maciste* au temps du muet, trilogie qui, en 1920, rencontra un immense succès public. Lorsque les années de l'après-guerre voient resurgir le film à l'Antique, le culte des culturistes, Campogalliani, en vieux routier du cinéma, comprend, avec le succès des *Travaux d'Hercule* (1957) de Pietro Francisci, qu'il est temps de faire revivre Maciste. Mais où l'envoyer ? La réponse va de soi : en Égypte. Tout simplement à cause de tous ces films des années 1960 que nous venons de citer. Maciste fait donc son retour à l'écran avec ce *Géant de la Vallée des Rois* de bonne facture et qui va relancer une série d'une trentaine de films dans lesquels vaincra de nouveau le bon colosse. Intrigue manichéenne : des opprimés à sauver, une fille en détresse, des prouesses physiques, le bon droit triomphera comme toujours. Et le héros solitaire, tel Lucky Luke mais sans sa cigarette, repartira à la fin du film.

Cléopâtre, dernière pharaonne et grande inspiratrice

Question métaphysique (et cinéphilique) : est-il légitime de faire figurer ici Cléopâtre VII Philopator et la XXX^e dynastie égyptienne, celle des Ptolémées ? Question qui se double d'une autre plus pratique : comment analyser la petite cinquantaine de films, dessins animés, pièces de théâtre filmées, productions X soft ou hard, comédies musicales, consacrés à notre héroïne, depuis le film de 1899 de Méliès dont nous avons déjà parlé jusqu'à la comédie musicale de 2010 de Kamel Ouali dont nous ne parlerons pas (tout comme nous n'avons pas parlé ici d'*Aïda* qui, pour nous, ne relève pas du cinéma) ?

Voici la règle observée :

1. Nous écarterons tous les nombreux films qui ne sont que la représentation à l'écran des pièces de Shakespeare, *Antoine et Cléopâtre*, ou de G.B. Shaw, *César et Cléopâtre*.

2. Nous éliminerons tous les dessins animés (y compris le porno japonais de 1972).

3. Nous refuserons les délices du clip vantant le savon Cleopatra, crème et parfum à la fois, certes excellent (publicité gratuite) mais où l'Égypte ne joue qu'un rôle figuratif.

4. Nous fermerons les yeux devant les nombreuses et agitées nuits chaudes de la souveraine.

Il nous restera donc les films dans lesquels, à partir d'une intrigue originale, Cléopâtre évolue dans une Égypte qui assiste, avec la conquête romaine, à ses derniers moments d'indépendance. Une petite quinzaine.

Les films muets originaux se comptent sur les doigts d'une main, presque tous racontant les amours, qui de César, qui d'Antoine. On n'en retiendra qu'un : la *Cleopatra* (1917) de J. Gordon Edwards (1867-1925). Le réalisateur fut, dès 1915 et jusqu'en 1924, l'un des maîtres du film à grand spectacle. Il réalisa d'extravagants longs métrages qui eurent le plus souvent pour vedette son épouse Theda Bara, la première « vamp » du cinéma (sait-on que le mot vient de vampire ?). Après le film de 1917, elle s'illustrera dans la célèbre *Reine de Saba* (1921). Faste, luxe, délices et volupté, et le charme vénéneux de Theda Bara.

La *Cléopâtre* de Cecil B. DeMille (1934) avec Claudette Colbert dans le rôle-titre ressemble à la Phi-Phi de l'opérette de Christiné : c'est une gamine charmante qui virevolte entre César et Marc Antoine. On y voit un Brutus pas encore parricide, un Cicéron toujours bavard, un Cassius souvent sombre et un Hérode parfois cruel. Bref, c'est une comédie de mœurs enjouée où l'Égypte n'est qu'une toile de fond pittoresque et colorée. Le film est resté surtout célèbre par le souci maniaque d'exactitude du réalisateur qui dépensa 100 000 dollars pour envoyer en Égypte une équipe chargée de vérifier la couleur exacte des pyramides. C'était en 1934 et le film était en noir et blanc...

Vingt ans plus tard, en 1953, la période – on l'a vu – est à l'aventure exotique. C'est sur ce registre que va jouer le film de William Castle (1914-1977). Le réalisateur est un spécialiste de la terreur. Dans *Le Serpent du Nil*, Cléopâtre, interprétée par la flamboyante rousse Rhonda Fleming, habituée des westerns, a le charme vénéneux et mortel des plantes tropicales cannibales. Le cinéaste s'est-il souvenu du mépris que lui témoignèrent les auteurs latins, dont le satirique Juvénal pour qui Cléopâtre est justement semblable au serpent ?

Quelques années plus tard, en 1959, le film le plus intelligent sur la souveraine va voir le jour : *Les Légions de Cléopâtre* de Vittorio Cottafavi

(1914-1998). Cottafavi est l'un des cinéastes les plus doués de son époque. Metteur en scène renommé, téléaste de talent, il en est réduit, pour des raisons matérielles, à tourner des péplums qu'il travestit sous des dehors conventionnels. Dans *Les Légions de Cléopâtre*, derrière une trame convenue, les derniers moments de la reine après Actium, se nouent deux intrigues parallèles. L'une raconte la fin d'Antoine, noblement joué par Georges Marchal, son suicide après ses derniers mots d'amour à la reine, l'ultime tentative de celle-ci pour sauver son trône en s'offrant à un Octave plus vrai que nature (même s'il est ici vieilli), cynique et froid. L'autre raconte les aventures du héros, un soldat d'Octave envoyé secrètement à Alexandrie pour tenter de convaincre les légions d'Antoine de l'abandonner. Dans une taverne, il tombe amoureux d'une mystérieuse danseuse qui n'est autre que Cléopâtre, qu'un vague à l'âme persistant conduit à danser masquée. Tous deux vont s'aimer sous de fausses identités, un jeu où chacun ment à l'autre. La vérité finira – tragiquement – par éclater. Dans une Alexandrie de fin de règne, ces jeux de l'amour et du bazar ont quelque lueur d'une tragédie antique.

On passera rapidement sur quelques parodies convenues. Signalons seulement que dans *Deux nuits avec Cléopâtre* (Mario Mattoli, 1953), on voit Sophia Loren toute jeune. Dans *Totò e Cleopatra* (Fernando Cerchio, 1963), le grand comique qu'est Totò, presque aveugle, fait peine à voir dans le rôle d'Antoine. Dans le frétilant *Arrête ton char Cléo* (Gerald Thomas, 1964), on a la surprise d'apercevoir Sénèque (à moins que ce ne soit son père Sénèque le Rhéteur) qui, on s'en souvient, s'ouvrit les veines presque un siècle plus tard.

Faut-il qualifier de parodique la *Cléopâtre, une reine pour César* (1962) du vieux routier du cinéma Victor Tourjansky ? Tout y est caricatural mais on retiendra deux choses. L'une, c'est de voir ce vieux vicelard de Pompée (joué par le dégoulinant Akim Tamiroff), qui avait fait sauter la gamine sur ces genoux (je rappelle ici que le père de Cléopâtre était le client de Pompée), tenter un saut différent cette fois-ci. L'autre, c'est d'apercevoir, hélas trop brièvement, la divine Pascale Petit sortant nue de son tapis pour apparaître devant un César joué par Gordon – Tarzan – Scott. Un grand moment de cinéma kitsch.

On a gardé pour la fin, on s'en doute, la *Cléopâtre* de Joseph Mankiewicz (1909-1993). Film maudit, commencé puis abandonné par Rouben Mamoulian (1898-1987), film mammoth, amputé, presque dépecé,

film dont la durée (1960-1963), l'extravagance, les caprices du couple-vedette Taylor-Burton ruinèrent la Fox et sonnèrent le glas, jusqu'au *Gladiator* de 2000, du film – de prestige – sur l'Antiquité.

Film grave, majestueux, qu'on peut voir aujourd'hui dans sa version complète, méditation austère sur le destin des empires, où la grandeur de César fait encore mieux ressortir l'œdipe mal réglé d'Antoine, où l'Égypte crépusculaire brille encore de quelques feux. Il ne s'agit pas, comme souvent, d'une histoire d'amour à trois, puis à deux dont on connaît l'indéniable réalité historique. Il s'agit du destin d'une femme face à ce monstre froid que fut Rome et dont la mort signera celle de l'Égypte des pharaons.

Et peut-être aussi celle d'un certain cinéma.

¹. Voir « *Le Roman de la momie* de Théophile Gautier... », p. 716.

LE « DOUBLE VISAGE DE L'ÉGYPTE » AU 7^e ART

Michel Cazenave

Depuis l'histoire du patriarche Joseph, on sait comme notre tradition, largement influencée sur ce point par le legs de la pensée judaïque, a souvent adopté une attitude ambiguë, pour ne pas dire franchement contradictoire, à propos de l'Égypte : alors que le *Roman de Joseph et Aséneth* nous raconte, s'appuyant sur un court passage du livre de la Genèse – par la grâce du Pharaon et par l'amour d'une belle Égyptienne –, le bonheur de celui qui deviendra, peu ou prou, l'ancêtre des Hébreux dans leur vie aux bords du Nil, l'Exode nous montre au contraire des Juifs réduits en esclavage par le même pouvoir égyptien et ne pouvant plus nourrir d'espoir que dans la fuite hors du pays.

Il est vrai que celui qui assumera cette mission, Moïse (dont le nom, tout le monde le reconnaît aujourd'hui, est d'origine autochtone et dérive de la même racine que ceux de Ramsès ou de Thoutmôsis), a été sauvé de la mort, peu après sa venue au monde, par une princesse égyptienne : mais n'est-ce pas beaucoup plus la reconnaissance de la place exceptionnelle des femmes dans les plans divins du Salut ! (pensons à Ruth la Moabite ou à la prostituée de Jéricho qui permettra à Josué de prendre pied sur la « Terre promise »), qu'une dette honorée vis-à-vis d'un pays qui, bien des années auparavant, avait assuré son salut à celui qui tentait d'échapper au sort qui lui était promis ?

Et l'on se rappelle à ce propos comme le *Targoum du Pseudo-Jonathan* a tenté d'échapper à la version canonique du mariage de Joseph avec Aséneth en transformant celle-ci en fille d'Israël – de même que les prophètes, Isaïe le premier, ne mentionneront jamais l'Égypte que comme le pays du malheur et de la désolation...

Pourtant, cette vision n'est pas absolument générale – et ce n'est sans doute pas pour rien que, dans l'Évangile, pour échapper au massacre des Innocents – et même si nous nous trouvons là, à l'évidence, au niveau du mythe – une famille aussi pieuse et aussi inscrite dans les rites de la Synagogue que celle de Marie et de Joseph s'enfuira... en Égypte afin d'échapper à la tuerie des Enfants.

Au fait, serait-ce aussi pour rien que nous retrouvons ici, précisément, un Joseph – de la même manière que nous savons à présent que Marie, ou Myriam, est un prénom d'origine égyptienne, et que si la sœur de Moïse était une Myriam – celle qui devient « Marie la prophétesse » dans une alchimie qui prend sa source... à Alexandrie – le résultat n'en est que de renforcer tout le côté implicitement bon de cette Égypte qui assure la vie sauve à ceux qui s'en remettent sincèrement à elle ?

Toujours est-il qu'on constate comme il y a là un « double visage » de l'Égypte, et il est curieux de constater comme, de nos jours encore, dans ce que nous offrent le cinéma ou les séries télévisées, nous sommes confrontés à la même « double vérité ».

E.T. est-il un dieu égyptien ?

Lorsque Steven Spielberg entame sa saga d'Indiana Jones avec *Les Aventuriers de l'arche perdue*, il n'est pas tout à fait innocent que ce soit en Égypte (cela remplace-t-il le Tibet fantasmé par certains hauts dignitaires du régime nazi ?) que se déploient les manigances des officiers du Mal absolu, et que ce soit sur cette terre sacrée que se joue le destin du monde.

Lorsqu'il met en scène *Le Cinquième Élément* – tout lecteur de BD « ésotériques » qu'il soit –, Luc Besson retrouve donc tous les ingrédients du manichéisme du Fayoum, du « Jesus patibilis », qu'incarne à sa manière un Bruce Willis, à la « Vierge de lumière », à laquelle Milla Jovovich prête son personnage – une « Vierge » qui ne peut faire intervenir ce fameux cinquième élément, l'éther qui permet la révélation de la Lumière

salvatrice, qu'à partir de cette Égypte mythique où elle a vu autrefois le jour.

On sait bien, toutefois, comme *Le Cinquième Élément* est aussi un film de science-fiction où de méchants extra-terrestres sont, si l'on peut oser l'expression, des suppôts du Diable (qu'étaient d'autre, et à bon droit, les serviteurs d'Hitler chez Spielberg ?).

On ne sera donc pas étonné de retrouver le même thème dans une série télé qui a duré des années aux États-Unis, et qui a été rediffusée plusieurs fois intégralement sur les chaînes françaises avec un succès qui ne s'est jamais démenti. Je veux parler, bien sûr, de la série des *Stargate. La Porte des étoiles*. Or, de quoi retourne-t-il ici ? Sinon de la découverte, effectuée par un archéologue, d'un mystérieux anneau gravé de hiéroglyphes, qui ouvre des couloirs dans l'espace-temps vers de lointaines galaxies, et qui a, évidemment, une origine égyptienne. Et encore pire qu'une origine ! Car on aura tôt fait de découvrir que les populations extra-terrestres, que des commandos humains seront amenés à visiter de la sorte, sont sous la domination de ceux qui se présentent comme des dieux – et les dieux de l'Égypte ancienne, tel cet Anubis dont la garde militaire est assurée par des soldats à tête de faucon (un artefact, évidemment, on ne nous le cache aucunement – mais tout de même ! On a vite compris l'allusion qui se cachait là !).

De la même façon que le « vaisseau galactique » de ce faux dieu a la forme d'une pyramide... Ou que dans l'épisode « pilote » de la série des *SG 1 : Stargate. The Children of the Gods* (*La Porte des étoiles. Enfants des dieux*), de Mario Azzopardi, qui est d'une certaine manière la suite directe du film de Roland Emmerich, l'unique survivante de l'arrivée des Méchants sur terre, qui trucident tous les soldats qui gardaient une porte des étoiles désaffectée, est enlevée par ces faux « Puissants » et emmenée de force sur leur planète d'origine... qui porte le nom d'Abydos.

Décidément, l'Égypte est omniprésente !

Une Égypte maléfique dans les *Stargate*, c'est évident, au contraire de celle de Luc Besson. Mais dont on doit se demander si elle n'a pas été victime, au-delà de l'ambivalence de notre héritage testamentaire, de la « contre-influence » d'un pseudo-ésotérisme qui, à force de vouloir remonter bien avant la culture d'Alexandrie et du Fayoum, à force de vouloir percer les secrets de l'Égypte pharaonique sous le sceau de la magie, des « secrets enfouis » et de son éventuelle ascendance extra-

terrestre, a plus ou moins imposé dans l'esprit du grand public, outre une évidente admiration, une répulsion et, pour dire le mot, une terreur sous-jacente que l'on retrouve aussi bien dans de purs produits du cinéma comme les différentes variations de la « réanimation » des momies dans notre monde moderne.

De ce point de vue, qu'importe que la série *Stargate* se soit poursuivie dans *Stargate Atlantis* puis dans *Stargate Universe* ? Qui ne voit en effet que ce sont les crues du Nil qui ont permis de récupérer le mythe de l'Atlantide (la submersion par les eaux), raconté – ou inventé ? – par Platon dans le dialogue du *Critias* – et que si les mauvais dieux, ou ceux qui se font passer pour des dieux, sont à la hauteur de leur nature, c'est sur l'ensemble du monde créé qu'ils veulent régner, quitte à instaurer une « antipsychostasie », un jugement des vivants où la confession, loin d'être négative, serait au contraire sa manière de mettre en avant tous les crimes que l'on a commis ?

Différentes mythologies se mêlent ici. Mais ne serait-ce pas encore un souvenir de l'Égypte, que ceux qui veulent dominer l'univers, dans le lien affirmé entre la nature animale et la nature divine (ou réputée telle), soient d'abord des insectes – comme les scarabées antiques qui avaient donné leur forme à l'une des plus grandes divinités ?

CLÉOPÂTRE, STAR PARMI LES STARS

Michel Cazenave

Héritier à la fois, me semble-t-il, de la tradition picturale et de celle du théâtre, le cinéma devait faire « ses choux gras » de la figure de Cléopâtre, tout en respectant les conventions déjà existantes.

Tout d'abord : la sensualité et l'érotisme liés au personnage dans l'imaginaire de notre culture héritée. Lorsque le Guerchin, vers le milieu du XVII^e siècle, peint ainsi *Cléopâtre aux pieds d'Octave*, la reine d'Égypte arbore un décolleté généreux que souligne encore le geste de ses mains, posées sur la rondeur de ses seins, tandis que, dans *Le Suicide de Cléopâtre*, Fetti, quelque vingt ans plus tôt, nous montrait son sein gauche nu vers lequel se dressait l'aspic (l'interprétation symbolique n'est pas ici très difficile à faire), ou que Fasolo, à la Renaissance, dans *Le Banquet de Cléopâtre*, fresque que l'on peut admirer à Vicence, peignait certes la reine de dos, mais les bras dénudés – et à l'avantageux décolleté de sa robe qui nous permet d'admirer la blancheur de ses épaules...

Jusqu'à Tiepolo, en plein XVIII^e, qui ne craindra pas de peindre à son tour un *Banquet de Cléopâtre* où le faste et l'apparat permettent d'imaginer bien des choses, même si l'Égypte en est absente dans les costumes, ou jusqu'à l'Anglais Reginald Arthur (je renonce à établir une liste exhaustive) qui, quelques petites années avant le début du XX^e siècle, sacrifiera à l'image convenue de la dernière des Lagides.

Et que dire alors de ce tableau d'Alexandre Cabanel auquel tout le monde, un jour ou l'autre, a été confronté : *Cléopâtre essayant des poisons*

sur des condamnés à mort ? On atteint ici au sommet du *kitsch* – même si l'on doit par ailleurs reconnaître le vrai talent du peintre – et nous devenons les « voyeurs » d'un détonnant mélange de jouissance où se tissent l'érotisme évident et le plaisir ressenti à envoyer de ses frères humains *ad patres*...

Ensuite, redoublant cet érotisme, l'ambition effrénée et, finalement, le tragique d'une telle destinée : c'est le texte de la *Cléopâtre captive* de Jodelle sous le règne de Henri II en France – sans compter les pièces de Montreux et de Bensérade, ni le texte de Mairet quelque quatre-vingts ans après Jodelle, ni non plus la tragédie de Marmontel en plein milieu du XVIII^e siècle. Sans compter encore, en pleine période du « post-romantisme », la *Cléopâtre* de Sardou, et enfin, marquée de toute la causticité de l'auteur et de son humour toujours présent, le *César et Cléopâtre* de Bernard Shaw.

Tout scénario relevant aussi de l'œuvre écrite, faut-il rappeler la fameuse longue nouvelle (ou le très court roman) *Une nuit de Cléopâtre* de Théophile Gautier, qui sacrifie allègrement à tous les poncifs de l'époque ? « L'orgie était à son plus haut degré », note ainsi l'écrivain, avant de conclure, comme à son habitude, par un amoncellement de plats où les mets inconnus du public, mais qui dénotent une érudition sans faille, se succèdent sans cesse – et si l'orgie est de la sorte à son comble, ne serait-ce pas que, comme le confie la servante Charmion à une jeune femme qui assiste à la scène : « on voit bien que la reine n'a pas eu d'amant et n'a fait tuer personne depuis un mois » ? ; ou bien, faut-il rappeler, dans le genre humoristique – mais cédant lui aussi, à sa manière ironique, aux poncifs « à la mode » – la bande dessinée d'Uderzo et Goscinny qui prend pour sujet *Astérix et Cléopâtre* ?

Avec une telle « ascendance », comment le cinéma ne se serait-il pas, dès ses débuts, intéressé à la souveraine d'Alexandrie ? À la naissance approximative du 7^e art, Méliès tourne un *Cléopâtre* de deux minutes en 1899 – puis c'est la litanie des films muets : d'Andriani et Zecca en 1910 jusqu'à J. Gordon Edwards en 1917, lequel confie le rôle-titre à Theda Bara, c'est-à-dire à celle qui est considérée comme l'une des actrices les plus « sexy » de l'époque, en passant par l'adaptation de la pièce de Sardou (Gaskill en 1912) et un film italien de l'année suivante, dont le titre ne souffre aucune ambiguïté : *Marc'Antonio e Cleopatra* d'Enrico Guazzoni

(mais il s'agit alors, en prenant le point de vue « octavien », de légitimer la guerre de l'Italie contre la Turquie).

Entre pudibonderie et érotisme

Il faudra ensuite attendre l'arrivée du parlant pour que le thème revienne sur les écrans : Cecil B. DeMille en 1934, avec une Claudette Colbert à la fois pudique et aguicheuse (mais les *a priori* « moraux » du cinéaste sont évidents : n'oublions pourtant pas que nous sommes alors en plein dans l'époque où l'on a vu un shampoing Palmolive se réclamer des « huiles de Cléopâtre » : ce qui allait introduire le fameux savon Cleopatra) ; l'Anglais Gilbert Pascal en 1946, qui nous offre Vivien Leigh d'après le texte de Bernard Shaw ; Pierotti et Tourjansky en 1962, avec Pascale Petit dans *Cléopâtre, une reine pour César* ; le dessin animé du japonais Osamu Tezuka en 1970 ; le film de Michael Auder la même année ; et enfin, *last but not least* ?, le téléfilm de Frank Roddam en 1999, inspiré du roman en trois tomes de Margaret George – et sans oublier, bien entendu, l'adaptation par Alain Chabat, en 2001, de la BD d'Astérix, où Cléopâtre est jouée par Monica Bellucci, ou encore les scènes filmées qui restituent en 2009 la comédie musicale de Kamel Ouali.

En se souvenant en même temps de tous les films pornographiques – ou à la limite (pensons par exemple à *Deux nuits avec Cléopâtre*, en 1953, où Sophia Loren jouait le rôle de la reine d'Égypte) –, qu'aura inspirés la légende de la souveraine « égyptienne ». En se souvenant aussi de la dérision mise en scène bien avant la BD : il suffit sans doute ici de citer le très parodique *Carry on Cleo !*, de 1964, dont le titre fut traduit en français (inutile de se perdre en commentaires) par *Arrête ton char Cléo !*

Mais la parodie n'est-elle pas encore un moyen de s'armer contre les « troubles » intérieurs que pouvait susciter la légende si bien répandue ?

Enfin, il faut réserver un sort particulier au film de Joseph L. Mankiewicz, sorti en 1963, avec Elizabeth Taylor dans le rôle-titre, Rex Harrison dans celui de César et Richard Burton dans celui de Marc Antoine¹.

La réputation de cette œuvre n'est plus à faire : qui ignore, parmi les cinéphiles, qu'elle représenta un tel gouffre financier que sa maison de production faillit bel et bien y sombrer ? Qui ignore que, habitant jusqu'au

bout son personnage, Elizabeth Taylor y tomba follement amoureuse de Burton-Marc Antoine ?

Pourtant, ce qu'il faut absolument noter, c'est que, suivant ses inclinations propres, Mankiewicz a longuement recours aux évocations de Plutarque ou à la pièce de Shakespeare sur *Antoine et Cléopâtre*. On y sent tout le temps affleurer la réplique inventée par le dramaturge élisabéthain : « Je sens en moi des désirs impatients d'immortalité. » Et si l'Égypte hellénistique ou la Rome impériale y sont largement rêvées (qui ne se souvient de la scène de l'arrivée de Cléopâtre à Rome : tout y est, si l'on ose le mot, franchement « fantasmé », et il suffit d'avoir suivi la Via sacra dans le forum de la Ville éternelle pour savoir qu'aucune reconstitution historique n'est ici soutenable), on doit reconnaître à Mankiewicz d'avoir voulu regarder Cléopâtre d'un œil tout différent de ce qu'imposait sa (fausse) réputation – et d'avoir mené une réflexion qui s'inscrit à l'évidence dans un cadre religieux et mythologique : comment comprendre autrement, par exemple, la scène où, en pendant à l'assassinat de César, Cléopâtre a recours à des pratiques magiques et tente de lire le destin en alimentant un feu sacré ?

Et Mankiewicz, par ailleurs (mais on le savait depuis *Dragonwick* [*Le Château du dragon* en français] ou *L'Aventure de Madame Muir*), est un vrai cinéaste : ses cadrages sont superbes, ses mouvements de caméra sont strictement pensés et nécessaires pour le « message » qu'il veut faire passer, et s'il est tant inspiré par son actrice, c'est aussi que cette dernière s'est totalement identifiée au portrait qu'il transmet de la fille de Ptolémée Aulète, de « la descendante de tant de rois ».

La figure de Cléopâtre est-elle ainsi épuisée ? On pourrait facilement le croire... Mais à quand un film qui prenne en compte, à la fois, la réalité historique de l'affrontement entre « l'esprit égyptien » (même très revu par celle qui se prétendait Isis-Aphrodite) et l'impérialisme romain ; entre l'Orient et l'Occident ; entre une culture d'abord patriarcale et celle qui se réclamait d'une féminité « sur-réelle » – même si elle était, par ailleurs, très terrestrement manifestée ?

1. Voir « [Images de l'Égypte antique : péplum et carton-pâte](#) » de Claude Aziza.

UN FABULEUX RÉSERVOIR D'IMAGES

QUAND L'ÉGYPTE FAIT DES BULLES

Jean-Marcel Humbert

Tintin et Milou, dans *Les Cigares du pharaon*, découvrant avec stupeur dans un temple égyptien deux sarcophages à leur taille attendant visiblement leurs corps momifiés : voilà bien une image gravée de manière indélébile dans la mémoire de tous les jeunes lecteurs de sept à soixante-dix-sept ans... Et quand le cheik Abdel Razek paralyse Olric, l'éternel ennemi de Blake et Mortimer, en lui criant « Par Horus, demeure ! », vous vous trouvez avec lui à l'intérieur de la Grande Pyramide et sa voix résonne vraiment à vos côtés... Là est toute la magie de la bande dessinée que l'on lisait encore en se cachant dans les années 1950, alors qu'aujourd'hui il est de bon ton de la mettre à la place d'honneur de toute bibliothèque qui se respecte. Car ces albums proposent une étonnante ouverture sur un monde inaccessible, fait de fantastique, de rêve, d'aventures drôles ou inquiétantes mêlant exotisme, mystère et, pour les adultes, sexe.

Il est difficile de donner une date précise aux débuts de la bande dessinée, tant celle-ci est faite d'évolutions incessantes, depuis les bandes d'images surmontant les textes denses de la *Famille Fenouillard* (Christophe) jusqu'aux formes actuelles très variables, en passant par les savantes déstructurations graphiques des aventures de Bécassine (Caumery et J.-P. Pinchon) ou de Nane (André Lichtenberger). C'est ainsi que la bande dessinée a pris insensiblement une place importante à côté des

« livres pour enfants » qui n'en disparaissent pas pour autant des rayonnages. Ouverture sur le monde au même titre que les romans de Jules Verne, elle imprègne plus fortement encore les jeunes esprits. Comme le rappelle Jean Tulard, les soldats de la guerre de 1914-1918 « avaient moins lu Barrès ou le Daudet de *La Dernière Classe* que *Les Aventures des Pieds Nickelés* ».

L'Égypte occupe dans ce domaine une place tout à fait à part ; la Grèce antique, le monde romain, la Chine, le Pérou, le Mexique, l'Inde offrent également des possibilités infinies de décors, de modes de vie, de particularismes, de costumes colorés. Mais l'Égypte, entité bien définie d'un point de vue géographique, historique et esthétique, reste une source majeure d'inspiration répondant au goût de plusieurs types de publics et à leur fascination pour ce pays et sa civilisation antique. Des principes de décors quasi immuables vont ainsi se mettre en place, et devenir autant d'archétypes. La pyramide reste favorite, et surtout son intérieur mystérieux et labyrinthique ; les tombes viennent ensuite, et c'est là où les vivants pénètrent dans le domaine des morts ; enfin, les temples, qui servent plus dans l'évocation historique que dans le domaine du mystère. Tous offrent véritablement le cadre idéal à des aventures extraordinaires. Car l'architecture égyptienne apporte non seulement un décor théâtralement exceptionnel, immédiatement identifiable même par le lecteur peu informé, mais aussi un important substrat symbolique tout aussi intelligible. Et si l'on est parfois gêné par la froideur d'un « décor photographique », on sait qu'il trouvera toujours sa raison d'être et sa plénitude grâce à d'habiles mélanges d'aventures archéologiques et de fiction fantastique, comme celui concocté par Hulet et Duchâteau dans *L'Incarnation de Seth* (série *Pharaon*, 1983). En effet, l'art des dessinateurs et des scénaristes reste fondamental, car sans eux le cadre égyptien ne serait qu'un gadget ; et quand, de plus, il est revu et magnifié par l'originalité de style d'un Alberto Breccia (*Mort Cinder. Le Tombeau de Lisis*, 1963) ou d'un Enric Siö (*L'Homme des pyramides*, 1976), il vibre alors et génère une véritable symphonie visuelle qui transcende la simple réalité archéologique, déjà pourtant ô combien prenante.

Destinée à l'origine aux enfants et aux préadolescents, la bande dessinée a aujourd'hui énormément évolué, du fait de l'intérêt que lui porte une classe d'âge plus élevée allant jusqu'aux adultes. La figuration

narrative a évolué parallèlement, en intégrant l'évolution d'une créativité dynamique influant aussi bien sur les sujets que sur l'art graphique. L'adulte y trouve à la fois le rêve et l'évasion, mais il aime aussi s'y instruire en y découvrant des éléments réels ou supposés liés à l'Égypte ancienne. Pour un écolier, l'Égypte apporte une grande part de mystère, d'excitation face à l'inconnu ; les hiéroglyphes, les « malédictions » ont de quoi le fasciner, et les animaux déifiés rejoignent une part de son imaginaire vécu. Mais, en même temps, comme l'ont montré Freud et Lacan, le culte funéraire occupe dans ce cadre une place à part ; il représente une vision privilégiée de la mort, plutôt rassurante, offrant la matérialisation d'une certaine forme de vie dans l'au-delà. Philippe Joutard analyse très bien ce phénomène en écrivant : « La momie, c'est le mort qui dort, en réalité à mi-chemin entre la vie et la mort [...] ; bien plus, on passe facilement du monde des morts au monde des vivants à l'image de ces savants qui pénètrent dans les tombes et en ressortent bien vivants, ou de ces pharaons qui continuent à vivre dans leurs sarcophages. » Isabelle Dethan et Mazan ont très bien transposé cela dans deux albums, *Mémé la momie* (2009) et *Le Jugement d'Osiris* (2010), destinés à un jeune lectorat, dans lesquels Mayt, accompagnée de Kheti, fait le voyage dans le royaume des morts pour intercéder en faveur de sa grand-mère Mémé Nehet. Tout y est présenté avec tact et humour, rendant ce voyage initiatique à la fois pédagogique et distrayant. Didier Convard (*Le Masque de mort*, 1986) a également abordé ce thème de la momification, repris par ailleurs dans *Néféritès l'embaumeur* (Sylviane Corgiat et Chris Cross, 2006) qui en est resté au tome I et ne semble pas avoir trouvé son lectorat.

Les thèmes traités sont extrêmement variés, et sont pour beaucoup d'entre eux parfaitement représentatifs de l'égyptomanie. On ne sera donc pas surpris d'y retrouver toutes les grandes thématiques utilisées parallèlement dans les romans, au cinéma ou dans la publicité : le mystère des pyramides et du sphinx, le trésor des pharaons, les malédictions et morts tragiques, les momies qui reviennent à la vie, tout cela sous le regard de dieux plus ou moins inquiétants. Trois genres peuvent être distingués : la reconstitution de la vie dans l'Antiquité, avec ses grandes figures comme Cléopâtre, Ramsès ou Toutankhamon ; des aventures historiques, archéologiques ou les simples voyages se déroulant entre le XVIII^e siècle et aujourd'hui dans des décors antiques ou à l'égyptienne, et des aventures fantastiques ou de science-fiction utilisant des thèmes décoratifs issus de

l'Égypte ancienne. Le reste des publications se partage entre l'humour, les albums didactiques (plusieurs traitent de la découverte de la tombe de Toutankhamon) et ceux consacrés à la Bible. À l'intérieur de chacun de ces genres, l'histoire peut être traitée avec sérieux ou avec humour, de manière réaliste, caricaturale ou fantastique, et de l'égyptologie la plus scrupuleuse à l'égyptomanie la plus débridée. Dans le même temps, l'adaptation de l'Égypte dans la bande dessinée évolue sans cesse, en même temps qu'elle gagne un public de plus en plus large avec, d'une part, le domaine des très jeunes enfants (par exemple Johanne Matte, *Horus, l'enfant à la tête de faucon*, 2005-2009) et, d'autre part, le monde des adultes.

La production d'albums de bande dessinée liée au domaine égyptien n'a jamais cessé de croître en importance ; couvrant essentiellement l'Europe, l'Amérique du Nord et, ayant maintenant gagné le monde asiatique, elle approche les sept cents titres d'albums soit, si l'on ajoute les histoires courtes publiées par la presse enfantine, près de deux mille références ; cela permet d'analyser valablement ce phénomène complexe de création et d'édition internationales. D'autant que cette production ne cesse d'évoluer pour suivre les modifications des goûts et des attentes de son lectorat ; on ne peut d'ailleurs comprendre ces changements qu'en rapprochant la bande dessinée des autres formes artistiques, et tout particulièrement du cinéma, dont elle suit en parallèle l'évolution. Si l'on dénombre des séries d'albums exclusivement inspirés de l'Égypte ancienne, toute série non égyptienne qui se respecte doit avoir au moins un épisode de quelques pages voire un épisode entier qui la relie de près ou de loin à ce domaine bien particulier : même Tex Willer, au Texas, est confronté au monde égyptien (*La Pyramide misteriosa*, 1979), à l'instar de Scooby-Doo, Mickey, Donald. Les albums de Willy Vandersteen sont à cet égard révélateurs puisque, quelle que soit l'orientation générale de la série (*Bob et Bobette*, *Robert et Bertrand*, *Jérôme* ou *Le Chevalier rouge*), il y a toujours des épisodes « égyptiens ». Il en est de même pour bien d'autres personnages récurrents, tels Pippo (*e il faraone*, 1948), l'Espiègle Lili (*en Égypte*, 1951), les Pieds Nickelés (*au pays des pharaons*, 1961), Bibi Fricotin (*et le secret de la momie*, 1962), Sylvain et Sylvette (*Moustachu et le pharaon*, 1962), Harry Dickson (*L'Ombre de Blackfield*, 1997), Sherlock Holmes (*L'Ombre de Menephta*, 2001), Bob Morane (*Le Pharaon de Venise*, 2001), Allan MacBride (*L'Odyssée de Bahmès*, 2004), tous titres dans lesquels le prétexte du voyage est toujours sous-jacent.

Le fantastique et l'égyptologie peuvent faire bon ménage

Dès le milieu du XIX^e siècle, l'Égypte est présente dans les romans pour enfants, mais ce n'est que dans les premières années du XX^e siècle qu'elle s'insinue dans une illustration plus « autonome », quasiment en même temps qu'elle pénètre le cinéma. On relève déjà à cette époque, dans le périodique pour jeunes *Les Belles Images*, des thèmes qui vont devenir récurrents : *Le Pharaon et les esclaves*, *Une momie amusante*, *La Corbeille du Nil* ou *Le Lotus bleu*. Il faut toutefois attendre les années 1930 pour voir apparaître des scénarios structurés tels que nous les connaissons aujourd'hui. L'environnement égyptien est alors limité, souvent simplement esquissé, sinon tout à fait caricatural ; mais Tintin à la recherche de la sépulture du pharaon Kih-Oskh (Hergé, *Les Cigares du pharaon*, 1932), *Pitchounet chez les pharaons* (Mat, 1939), Spirou, Monsieur Papyrus et Lotus Vert (Rob-Vel et Davine, *L'Héritage de Bill Money*, 1939-1940), *Donald et la Momie* (Karl Barks, publications Walt Disney, 1943) n'ont besoin que d'un décor extrêmement sommaire, tout juste évocateur : les héros familiers – non habitués de ces lieux étranges – occupent le premier plan, et les palais, tombes et hiéroglyphes n'ont pas à être vraiment plausibles : ils ne sont là que pour permettre aux héros de « baigner dans une sauce pharaonique », selon l'amusante expression d'André Leborgne.

Ce n'est qu'après la guerre de 1940 que trois œuvres novatrices modifient considérablement la manière d'aborder la thématique égyptisante en définissant trois genres bien différenciés. *Le Pharaon des cavernes*, de Sirius (1942-1945), fixe déjà certains des principes du fantastique à l'égyptienne ; *Le Sphinx d'or*, de Jacques Martin (1949-1950), plonge le lecteur dans l'Antiquité égyptienne ; et *Le Mystère de la Grande Pyramide*, d'Edgar P. Jacobs (1950), mêle l'Égypte ancienne à une aventure contemporaine nimbée d'ésotérisme et de mystère¹. Bien évidemment, les sources elles-mêmes évoluent parallèlement au fil des années ; longtemps, les ouvrages érudits illustrés et la peinture du XIX^e siècle diffusée par la gravure inspirent les dessinateurs qui y puisent des éléments documentaires ravivés par le cinéma. On retrouve ainsi, par exemple, le tableau *Les Porteurs de mauvaises nouvelles* (1872) de Lecomte du Noüy chez Jacques Martin (*Le Sphinx d'or*, 1956, p. 29) et une scène des *Dix Commandements* de Cecil B. DeMille (1957) chez Didier Convard (*Le Masque de la mort*, 1986, p. 10). Toutefois, dans le même temps, les sources se diversifient ;

certains dessinateurs-scénaristes (Edgar P. Jacobs, De Gieter) se tournent vers des égyptologues pour leur demander aide et conseils ; d'autres, trop nombreux pour être nommés, puisent abondamment dans les ouvrages scientifiques, et tout particulièrement dans une édition à grande diffusion du *Livre des morts* (éditions Liver, 1979-1984). Dans la majeure partie des cas cependant, les sources, aussi diverses soient-elles, sont retravaillées par le dessinateur de manière qu'elles se trouvent en parfaite cohérence avec l'esprit de l'album.

Les reconstitutions historiques – romancées bien sûr – de la vie dans l'Antiquité constituent à la fois une spécificité très européenne, pour ne pas dire franco-belge, et un genre toujours florissant, encore qu'il se mêle de plus en plus au fantastique. Dès l'après-guerre, la tendance a été en ce domaine de rechercher une certaine orthodoxie scientifique, et d'y gagner ainsi reconnaissance et légitimité. Mais certains artistes continuent de chercher à recréer plutôt une atmosphère qu'une reconstitution exacte, d'autant que l'on sait qu'une telle recherche restera de toute manière approximative. De nouveaux titres paraissent régulièrement, sur des séries qui peuvent dépasser les cinq albums, mais qui semblent de plus en plus souvent devoir se limiter à deux ou trois. On est même parfois dérouté par des séries intéressantes et bien faites dont le premier album ne connaîtra pas de suite, d'autres qui ont une vie de deux ou trois albums : les questions commerciales et « l'audimat du lectorat » interviennent là aussi dans une production globalement pléthorique.

Jacques Martin (*Le Sphinx d'or*, 1949-1950, *Le Prince du Nil*, 1973 et *Ô Alexandrie*, 1996), Pleyers et Martin (*Kéos*), Dick Vlottes (*Senmoet*), Haziot et Baranger (*L'Or du temps*), Debruyne (*Corian*), Convard (*Les Héritiers du soleil*), Corteggiani et Ramaïoli (*L'Horus de Nekhen*), Gubert et Dedecker (*La Conspiration de Theti*) et plus récemment Isabelle Dethan (*Sur les terres d'Horus*) ou Adam et Garguilo au style si élégant et personnel (*Nil*), notamment, usent tous de recettes qui ont fait la preuve de leur efficacité et de leur succès au cinéma : rois, reines, courtisanes, ministres, prêtres et serviteurs se croisent dans les couloirs des palais et dans les salles des temples, fomentant sans fin intrigues et complots. Le peuple des artisans et paysans ne les a rejoints que plus récemment, et donne aux albums la touche finale de réalisme qui souvent leur manquait.

La série des *Aventures d'Alix* par Jacques Martin est prétexte à faire voyager le jeune Gallo-Romain autour du Bassin méditerranéen. Son ami

égyptien Enach deviendra prince. Leurs voyages en Égypte seront de plus en plus exacts du point de vue archéologique au fur et à mesure des parutions, au point que trois albums purement documentaires et archéologiques viennent compléter la série sous le titre *Les Voyages d'Alix : Égypte*. Une autre série à succès extrêmement populaire met en scène Papyrus, personnage de jeune Égyptien créé en 1974 par le dessinateur-scénariste Lucien De Gieter. En 1978 paraît, sous le titre générique *Les Aventures merveilleuses de Papyrus*, le premier album d'une série qui, en 2011, en compte trente et un. Bientôt quarante ans d'un succès toujours croissant, cette longévité est la marque des héros reconnus. Au départ, l'histoire n'est guère plus qu'un conte de fées : grâce à un glaive magique, le jeune fellah Papyrus sauve la princesse Théti-Chéri destinée à régner sur l'Égypte. Il devient son ami et, dès lors, la suivra dans des pays divers avec, pour décor, des éléments d'architecture variés dont les thèmes égyptiens ne sont parfois que quelques simples composants. Il doit sans cesse la protéger de complots tant civils que religieux, de monstres fantastiques et de dieux effrayants rarement bienveillants. La magie, le mystère et la mort constituent donc le bloc fédérateur autour duquel toutes les aventures se déroulent. Puis, soudain, la série évolue considérablement : au début, l'Égypte antique était simplement esquissée, sans beaucoup de recherche ; ensuite, sans que l'aspect fantastique soit pour autant gommé, le côté égyptologique se conforte au point qu'il devient véritablement fondamental. On situe généralement ce changement important à l'album n° 7, *La Vengeance des Ramsès*, après que l'auteur a effectué son premier voyage en Égypte et rencontré des égyptologues (notamment Jean-Claude Golvin, qui lui prodiguera ses conseils). À partir du n° 8, la mention « merveilleuses » ne qualifie plus les aventures du jeune héros. Dès lors, non seulement le contexte historique de chaque histoire va être précisé, mais le décor va devenir une véritable reconstitution architecturale et égyptologique des bâtiments, y compris leur polychromie. Vêtements, rituels, scènes de foule (déplacement d'un colosse, érection d'un obélisque) sont si bien transcrits que Luc Delvaux n'hésite pas à écrire : « De tels ouvrages, par la qualité de leur documentation et surtout par l'ampleur de leur diffusion, peuvent être considérés aujourd'hui comme des vecteurs non négligeables d'information et de vulgarisation, au sens noble du terme, en matière d'égyptologie. » *Les Aventures de Papyrus* montrent que fantastique et égyptologie peuvent, exceptionnellement, faire bon ménage.

Un autre bon exemple du genre « archéologique » ainsi que de sa modernisation graphique est donné par la série *Nefriti* (*Nofret* en danois), dont le personnage très féminin et attachant de princesse crétoise fut créé en 1986 par une auteure danoise, Sussi Bech. Certains albums ont été traduits en français et en anglais, mais la diffusion est restée plutôt confidentielle, par rapport aux tirages très importants des séries franco-belges, ce qui explique qu'elle soit moins connue que Papyrus. Onze albums sont parus entre 1986 et 2004, et la série semble maintenant arrêtée. Nefriti est une jeune femme bien d'aujourd'hui, par ses problématiques et ses réactions, qui va d'un pays méditerranéen à un autre – et bien sûr longuement en Égypte – dans le cadre d'une espèce de « road-bd » se déroulant de façon fluide d'un album au suivant. Les luttes religieuses et politiques sont au centre de cette vaste épopée, qui se déroule dans l'époque troublée d'Akhenaton. Enlevée par des pirates, Nefriti se retrouve à Babylone, puis arrive en Égypte où elle est danseuse puis prêtresse d'Amon. Sa sœur jumelle Kiya est seconde épouse du pharaon. Nefriti doit s'enfuir en Syrie et, finalement, se retrouve dans la capitale des Hittites, au nord de l'Anatolie. Retenue prisonnière à Ougarit, en tant que prêtresse d'Astarté, elle ne doit son salut qu'au général Horemheb qui l'aide à s'évader vers Byblos. De retour en Égypte, Nefriti, avec sa nouvelle amie Senep, doit se mesurer aux pilleurs de tombes. Arrivée auprès de sa sœur jumelle à la résidence d'Akhenaton, elle est confrontée à des luttes de palais. Kiya est assassinée et Nefriti la remplace auprès du pharaon. Finalement, aidée de Toutankhamon, elle s'enfuit. Le dessin est souple et agréable, en ligne claire modernisée ; l'évocation de l'Égypte ancienne est très soignée et s'appuie sur une documentation travaillée.

Plus récemment, Isabelle Dethan, dans une série de huit albums *Sur les terres d'Horus* (2001-2010), a bâti une saga plus solide du point de vue égyptologique, mais dans laquelle, comme pour la série précédente, le décor ne prend pas le pas sur l'intrigue. Contrairement à Papyrus, la vocation didactique et pédagogique est ici placée au second plan. Le règne de Ramsès II sert de toile de fond à une histoire où l'on retrouve les grandes constantes du genre (le pharaon, la cour, les profanateurs de tombes, les prêtres et adorateurs divers...), mais traitées d'une manière à la fois très classique, construite et évocatrice.

Un deuxième type d'albums concerne les aventures historiques, archéologiques ou les simples voyages se déroulant entre le XVIII^e siècle et aujourd'hui, dans des décors de l'Égypte ancienne. Il représente un bon quart de la production et pèse également lourd dans l'imaginaire collectif. La campagne d'Égypte de Bonaparte (1798-1801) inspire plusieurs scénaristes (André Julliard et Jacques Martin, *L'Œil de Kéops*, 1985, *Le Puits nubien*, 1987 ; Faure et Vaxelaire, *Les Sables de Dendérah*, 1987 ; Liliane et Fred Funcken, *Le Sultan du feu*, 1997 ; Frank Giroud et Michel Faure, *Le Papyrus de Kom Ombo*, 2003), tandis que d'autres préfèrent des scénarios moins directement liés à l'histoire. Les tombeaux égyptiens, qui de tout temps ont attiré les pillards, sont, avec Le Caire, Alexandrie et le désert, les lieux obligés des variantes modernes d'un même thème. Le cocktail le plus fréquent mêle savamment trésors-voleurs-traîtres-amulettes à des groupes de bandits, d'hommes d'affaires véreux et, bien sûr, d'archéologues. Ces derniers ont longtemps été l'objet de poncifs : obligatoirement de sexe masculin, chenus et barbus, ils se situaient entre le savant Cosinus et le doux dingue (Michael Koser et Gerd Pircher, *Der Fluch des Pharaoh*, 2005) ; mais, plus récemment, encore une fois à l'image des évolutions qui se font jour au cinéma, les archéologues sont de plus en plus des femmes, souvent jeunes et jolies, en jean, sans lunettes ni chignon... Musée, expositions ou collections privées égyptologiques servent de cadre à certaines séquences de ces catégories d'aventures qui peuvent être dessinées de manière caricaturale (Eme, *Pip et Joc et le trésor de la momie*, 1954) ou réaliste.

Sphinx au laser contre super-héros !

Edgar P. Jacobs a ouvert la voie au développement de ce genre en y mêlant du fantastique : puissance et variété du découpage quasi cinématographique, rapidité des changements de plans, diversité des angles de vision sont rendues particulièrement efficaces grâce au savant dosage entre fiction architecturale, thèmes historiques (Hérodote) et réalité archéologique (avec les conseils, notamment, de l'égyptologue belge Pierre Gilbert). Quant aux sources d'inspiration choisies, elles ajoutent à la crédibilité de l'ensemble, sans en gommer l'aspect spectaculaire : la Grande Pyramide et ses souterrains, la Chambre d'Horus et sa décoration forment, avec l'intérieur du musée du Caire, les points forts d'une théâtralité du

décor qui, intégrée dans l'action, a même tendance par moments à écraser les personnages et à prendre la vedette. Il est vrai que, ancien baryton lyrique, Jacobs était tout imprégné des décors du grand opéra. Et un peu comme à l'Opéra, il mêle avec délectation, dans ses planches, Antiquité, aventure et fantastique. La découverte de la tombe de Toutankhamon par Howard Carter (1922), avec sa fameuse « malédiction » qui continue malgré tous les efforts des égyptologues à exciter les imaginations, est également une source inépuisable pour les scénaristes, qu'il s'agisse de raconter l'histoire (E. P. Jacobs l'a très bien fait dans *Le Journal de Tintin*), ou d'en tirer des prolongements romanesques (Sussi Bech, elle, s'est inspirée de l'événement pour bâtir une histoire beaucoup plus romancée, en deux albums : *Aïda Nour*, 1991-1992 ; tandis que Michel Oleffe et Olivier Grenson intègrent en 1992 *Le Dossier Carnarvon* dans leur série *Carland Cross*). Tout récemment, c'est James Patterson qui s'est intéressé au même sujet en contant en parallèle la double mort d'Howard Carter et de Toutankhamon (*The Murder of King Tut*, 2011).

Troisième et dernier genre, le domaine du fantastique ou de la science-fiction, qui concerne un bon tiers des titres. S'y rattachent des adaptations extrêmement variées, tout particulièrement dans la production nord-américaine. La bande dessinée de science-fiction pure, qu'elle soit passéiste ou futuriste, s'accommode parfaitement de décors à l'égyptienne, solidement plantés comme ceux créés par Jean-Luc Vernal et Ferry pour la cité dans la Taïga (*Ian Kalédine. Le secret de la Taïga*, 1980-1983). Dominique Hé, de son côté, utilise des mondes parallèles qui lui permettent de sauver une histoire au demeurant banale (*Le Faucon de Mû*, 1981). Enki Bilal, enfin, propose un monde totalement onirique peuplé de pyramides volantes (*La Foire aux immortels*, 1980). Quand, de surcroît, des personnages fantastiques directement issus de la mythologie égyptienne prennent vie dans ces décors, on atteint les sommets d'une égyptomanie jusque-là sous jacente. C'est le cas une fois encore avec Enki Bilal et sa *Trilogie Nikopol* (1980-1992), où les dieux de l'Égypte ancienne forment, autour d'Horus et face aux humains, une horde inquiétante.

Les États-Unis et les autres pays d'Amérique du Nord et centrale ont toujours eu une importante production essentiellement composée de petites brochures souples (26 × 17 cm, une vingtaine de pages), en marge de l'édition européenne et de ses albums conçus par l'école franco-belge.

L'éditeur Marvel Comics y occupe une place de leader. Dès avant les années 1960, l'Égypte y est très présente, essentiellement dans le domaine fantastique, et continue de susciter dans les années 2010 de nombreuses publications. Bien sûr, les héros musclés y occupent une place de choix et sont tous confrontés un jour ou l'autre à des entités égyptiennes. Tarzan lui-même a eu, à l'origine, des rapports avec le monde égyptien ; on n'est donc pas surpris de le retrouver (*The Ape Man battles the Stone Sphinx*). Parmi ses descendants en ligne directe (« Tarzan Family »), Korak est lui aussi confronté à un curieux sarcophage égyptien. De même, Hercule ne pouvait pas ne pas rencontrer des Égyptiens (*The Knives of Kush*). Les dérivés les plus récents (*Heru, Son of Ausar*) ne semblent pas avoir rencontré les faveurs du public.

Dans les années de l'après-guerre, les super-héros à l'américaine ont connu d'énormes succès et ont fixé les critères du genre. Superman bien sûr : dans la série *Action Comics*, c'est le sphinx de Gizeh qui le vise avec ses yeux laser (*Secret of the Superman Sphinx*). Spider-Man n'est pas en reste : *The Sensational Spider-Man* (« Whoever possesses the stapp of Horus... can destroy the world ! ») ; Spider-Man et Havok se trouvent même « Between the Pharaoh and the force ! », et *The Amazing Spider-Man* doit lutter contre une momie qui lui fait concurrence en escaladant les immeubles : moralité, une momie peut tout faire ! Le personnage appelé « The Sphinx » apparaît dans *The Man called Nova* (« And the Sphinx shall inherit the earth ! ») ; mais il est également présent dans d'autres séries (par exemple *The Thing*, *Fantastic Four*). Superboy, lui, est très surpris de découvrir avec son amie Lana leurs propres momies dans des sarcophages à leur nom (*The Curse of the Superboy Mummy*) : encore plus fort que Tintin ! De son côté, Batman est lui aussi confronté à bien des problèmes ; dans *Detective Comics*, un prêtre égyptien, juché sur la tête du grand sphinx enfoui dans les sables, crie à Batman qui porte une princesse égyptienne évanouie : « Stand, Batman ! or know the fury of a Pharaoh reborn ! » Dans *Batman Confidential*, il doit affronter *The Curse of King Tut !*, *Riddle of the Sphinx* et *King Tut's Tomb*, et dans le *Secret of the Beast Paintings* des créatures fantastiques sorties de peintures murales égyptiennes ! Ce qui ne l'empêche pas de toujours en réchapper, et de renaître récemment sous l'appellation *Batman the Ankh*.

Du côté des dames, Wonder Woman lutte contre *The Invasion of the Sphinx Creatures* : le sphinx de Gizeh se met en mouvement et la poursuit

en dardant sur elle les rayons laser qui sortent de ses yeux (image freudienne s'il en est...) ; elle est momifiée vivante dans *The Curse of Cleopatra*, et une reine égyptienne la menace : « Unless you accept my peace on my terms, war will destroy the world ! », et l'on voit des chars d'assaut qui tirent sur le sphinx de Gizeh et le détruisent... Cat Woman, une collègue de Batman, côtoie un énorme chat égyptien doré devant un mur de hiéroglyphes. Parmi tous ces personnages, et supposée concurrencer directement Wonder Woman, la déesse Isis trouve une reconversion pour le moins surprenante. La série *Mighty Isis* a comporté, dans les années 1976-1977, huit numéros et son héroïne est devenue aussitôt une vedette de télévision, avec des produits dérivés, dont des poupées. Tout récemment, Isis est réapparue dans une nouvelle série, *The Legend of Isis* : le principe de la bande précédente est repris, mais en la modernisant, c'est-à-dire en rendant Isis encore plus sexy, sportive et musclée, avec des formes d'autant plus généreuses. L'héroïne doit, comme la précédente, se frotter à des dieux et créatures fantastiques fort peu amicaux. Elle apparaît également dans d'autres séries, comme *Justice Society America* et *52*, où l'Égypte et Isis sont souvent présentes (par exemple aux semaines 12, 16, 23, 26, 44 et 45).

Une récente série intitulée tout simplement *Egypt* se décline en titres constituant une espèce de saga : *The Book of the Remains*, *The Book of the Shadow*, *The Book of the Heart*, *The Book of the Angel*, etc. Elle est peut-être la série la plus authentiquement « égyptienne », se rapprochant des séries européennes. Un *Horus, Son of Osiris* procède de la même approche, bien différente de l'*Horus, Lord of Light* (1963). Mais on se rend bien compte que les auteurs et éditeurs sont plus à l'aise avec les monstres, et tout particulièrement avec les momies qui connaissent, en bande dessinée comme au cinéma, un succès constant. Ces momies sont légion, et si le pastiche est toujours sous-jacent, les situations auxquelles elles sont confrontées ne manquent pas de piquant. On la trouve bien sûr dans la série *Famous Monsters*, qu'elle ne dépare pas, et dans *The Mummy* et *The Living Mummy* qui lui sont exclusivement consacrées. Certaines momies sont par ailleurs gigantesques, comme dans *Monsters on the Prowl* où une momie plus grande encore que King Kong est annoncée comme « Here comes Gomdulla, the living Pharaoh », et qui hurle aux terriens microscopiques dans une rue bordée de gratte-ciel : « Tremble, mortals, before the awesome might of Gomdulla ! » Comme au cinéma, on trouve également la momie souvent immergée dans son second élément de vie, le musée (*The House of*

Mystery, où elle s'est emparée de l'assistante du conservateur). Et Vampirella elle-même doit affronter une momie meurtrière, et est d'ailleurs à plusieurs autres reprises confrontée au domaine égyptien antique. Quant aux *Tales of the Witch Blade*, ils reprennent en couverture une blague bien éculée en annonçant : « Things your Mommy never told you about Mummy... » C'est que la momie sait aussi faire rire, comme celles des studios Walt Disney : *Duck Tales. Sphinx for the Memories* ; dans les séries *Donald Duck : The Case of the Packed Pyramid !* ; et, plus délirant encore, *Donald Duck and the Mummy's Ring* de Carl Barks.

Des fumetti italiens aux mangas japonais

Le sphinx de Gizeh, s'il restait en place, ne porterait pas à conséquence, mais il a des prétentions à courir la prétentaine, et devient ainsi plus inquiétant encore que la momie. Dans *Strange Tales*, il se réveille (« When wakes the Sphinx ! ») et essaie de tuer des touristes affolés. Puis, dans *Adventures of the Jaguar. The Return of the Cat-Girl*, on le voit s'inviter dans le camp de toile des archéologues. Et même pendant la guerre de 1940, il intervient en écrasant de sa patte de pierre des soldats allemands (*Weird War Tales, When Walks the Sphinx !*). Il peut même voler, comme en témoigne dans *Dr Fate* l'histoire *The Master of Magic Battles : The Mummy that Time Forgot* : le sphinx de Gizeh s'abat, venant du ciel, dans une rue en détruisant au passage les immeubles riverains. D'ailleurs, il n'est pas au bout de ses peines, puisque dans *House of Secrets : The Hand of Doom*, la main d'un géant lui casse la tête. Quant à Mickey lui-même, il doit se battre aux côtés de Goofy contre un grand sphinx mécanique qui marche. On n'est donc guère surpris de voir arriver sur la foulée, dans *Giant-Size Avengers*, des colosses à l'égyptienne se déplaçant à leur tour, et dans *Uncanny tales* (« The Pharaoh walks ! »), la statue de pierre d'un pharaon marcher dans une rue bordée de gratte-ciel, sous le regard ébahi des passants. Enfin, dans *Challengers of the Unknown : The Riddle of the Faceless Man !*, les têtes des colosses d'Abou-Simbel ont été changées pour celles des héros de cette bande dessinée...

Viennent enfin les extra-terrestres, dont le prétexte permet de jongler avec le temps. L'une des séries phare du genre, *Rip Hunter... Time Master*, montre le héros Rip, après un atterrissage forcé, tomber dans « Cleopatra's Deadly Trap ! » ; un autre fascicule de la série montre des extra-terrestres

visiter les Égyptiens anciens... Dans *Big Bang Comics*, le personnage « Le Sphinx » est aux prises avec des robots métalliques ou intervient sur des cataclysmes naturels. Dans *Mystery in Space : Secret of the Moon Sphinx*, un sphinx spatial détruit, lui aussi avec des rayons laser sortis de ses yeux, la fusée des astronautes venus lui rendre visite. Et dans *Tales of Suspense*, « Iron Man battles the legion of the mad Pharaoh ! » ; et un encadré en couverture précise : « See Iron Man dare to rescue Cleopatra, siren of the Nile ! » Une série plus récente, *Cursed*, présente également des créatures égyptiennes fantastiques. Quant au futur, c'est un futur en retour, comme l'on peut le voir dans *Fantastic Four* où les personnages sont « At the mercy of Rama-Tut, the Pharaoh from the future ! » D'autres séries sont relativement inclassables, comme *Doctor Strange* et *Moon Knight : Night of the Jackal* où sphinx, pharaon, reine et animaux divers côtoient des créatures étranges... Également atypique, la série *Sheba* qui raconte les aventures d'un chat égyptien momifié, sur fond de Bible curieusement revisitée. Et dans la série *My Greatest Adventure*, selon le principe largement répandu de la belle inconnue qui devient celle que l'on attendait, Naomi devient, sous une apparence très égyptienne, Noom-Sha dans *I was Queen of the Ancient Khapirs*. Mais ces séries étranges sont souvent traitées avec humour : dans *Adventure Comics*, Superboy a une liaison avec Cléopâtre ! Et dans *Historias Fantasticas (Concurso de Belleza del Pasado)*, on voit Cléopâtre et Hélène de Troie à deux doigts de se crêper le chignon. Dennis the Menace imite au musée un pharaon avec, en croix sur sa poitrine, une tapette à mouche et son lance-pierres, tandis que Picsou découvre des hiéroglyphes représentant des billets de banque...

Les Italiens sont également très friands de *fumetti* fantastiques liés à l'Égypte. L'éditeur leader dans le domaine est Sergio Bonelli, qui publie depuis l'immédiate après-guerre quantité de petits fascicules vendus dans les kiosques à journaux, qui connaissent toujours aujourd'hui un grand succès tant en ce qui concerne les rééditions que les nouvelles parutions. Les personnages sont nombreux, et plusieurs d'entre eux se sont frottés à l'Égypte ancienne, fantastique ou de science-fiction : Tex (*La piramide misteriosa*, *L'orribile sortilegio*, *Il risveglio della mummia*), Martin Mystère (*La vendetta di Râ*, *Il libro di Thot*, *La follia di Martin Mystère*, *La piramide Negra*, *Affondate il Titanic*, *Il signore del Nilo*), Brendon (*Dalle ceneri dei secoli*), Dylan Dog (*La mummia*), Mark (*Risveglio della mummia*, *Regno senza tempo*), Jonathan Steele (*La regina delle fate*, *I*

signori del terrore, Set, il signore nero, Il grande inganno), Dick Drago (*Il sarcofago insanguinato*), Jigs Weaver (*Gli adoratori di Osiride*), et Mister No (*Labirinto infernale*).

Autre spécificité géographique, le manga japonais et ses dérivés asiatiques, voire même ses descendants internationaux, au dessin souvent sommaire et violent. Le domaine égyptien y intervient plus en tant qu'élément mythique ou décoratif, lié à des aventures reposant – comme toujours dans ce domaine – sur le fait de gagner contre des adversaires successifs chaque fois plus forts. Il est évidemment curieux d'observer dans tous ces albums, datés pour la plupart des années 2000, des transpositions de l'univers et de l'esthétique égyptiens dans le monde nippon. Deux séries ont connu un succès considérable, soutenu par le dessin animé et les produits dérivés : *Yu-Gi-Oh !* de Takahashi Kazuki et *Jojo's Bizarre Adventure* de Hirohiko Araki. Mais d'autres albums font la part plus belle encore à l'Égypte ancienne, comme les deux histoires très romancées de *Cleopatra* (Machiko Satonaka, 2004) et d'*Hatshepsout* (Cédric Tchao et Marc Depeyrot, 2010). Même une *Aïda* d'après l'opéra de Verdi montre une héroïne blonde comme les blés et, en guise de grand-prêtre, un vénérable samouraï dont l'armure traditionnelle se colore d'égyptomanie...

Des séries, satiriques ou libertines...

Le domaine de la bande dessinée soft-sexe voire pornographique utilise également ce que l'Égypte peut apporter de fantasmes en ce domaine. Côté soft, on trouve récemment des personnages féminins traités d'une manière impensable dans les années 1960, très dévêtus et carrément sexy. C'est le cas de la série *Purgatori*, où s'agitent des créatures diaboliques, dénudées et cornues sorties de l'enfer, mi-vampires mi-femmes fatales. *Serina (Blade of the Pharaoh)* appartient au même genre. La série avortée *Pharaoh* semble également très libertine, et *Hawkgirl* elle-même se met à l'Égypte (*Hath-Set*). Côté pornographique, Cléopâtre et César, à eux deux, représentent déjà, aux yeux de notre imaginaire collectif, orgies et dépravations les plus diverses. Aussi n'est-on guère surpris de croiser également d'autres souverains et reines tels Ramsès, Toutankhamon, Néfertiti et Hatshepsout, à qui l'on prête des habitudes et des appétits les apparentant aux plus grands libertins et courtisanes de l'histoire (Yan Groux, *La Demoiselle du Nil, La Reine radieuse, Cleobis*, 1982). Quant à Bettie Page (*Queen of the Nile*),

elle semble essayer d'entamer dans la bande dessinée une seconde carrière...

Viennent enfin les séries plus transversales, participant souvent de chacune de nos trois grandes catégories. Méritent une place à part les histoires qui se déroulent non dans le cadre de constructions antiques, mais d'adaptations ultérieures : c'est alors de l'égyptomanie à la puissance deux ! Adèle Blanc-Sec, à la recherche d'une pyramide où aurait pu se réfugier sa momie en goguette (Jacques Tardi, *Momies en folie*, 1978), fait ainsi le tour des tombes à l'égyptienne du Père-Lachaise, avant de se retrouver à la pyramide du parc Monceau. Quant au charmant couple formé par Victor Billetdoux et Charles-Hippolyte Constant, il déambule dans une architecture égyptisante recrée par le biais de décors de théâtre réutilisés, puis dans un temple de Karnak, décor de cinéma reconstitué dans un studio du quai de Javel (Wininger, *Les Ombres de nulle part*, 1978 et *La Nuit de l'Horus rouge*, 1982), procédé également utilisé dans *La Pyramide de cristal* (Mique Beltran, 1985), aventure qui se déroule aussi dans les milieux du cinéma. *Pyramides* (Didier Quella-Guyot et Sophie Balland, 3 vol., 2004-2006) se situe également « en égyptomanie ».

Le domaine satirique est particulièrement fécond. Quand les auteurs décident d'opter pour des adaptations totalement ludiques, passant outre les invraisemblances, ils s'amusent avec succès à y utiliser les particularismes de l'Égypte antique, et jouer habilement de l'anachronisme des situations. Dans les bulles, les hiéroglyphes constituent alors un nouveau langage, et un délire d'onomastique frappe les noms : le Tou-ten-Kafé de Willy Vandersteen et le Thoû-Rhist de Jo-El Azara, parmi beaucoup d'autres dont ceux du florilège créé par Goscinny, rejoignent les Toutankarton et Touténépargnant des campagnes publicitaires de la même époque. Et il est des albums qui sont de vraies réussites, *Astérix et Cléopâtre* bien sûr (Goscinny et Uderzo, 1965), ou, dans un genre très différent, les petites bandes d'Origone, *Il grande Nilus*, courtes bandes réunies en albums (années 1987-1998). Mais rien ne sera dans ce domaine aussi drôle que Gai Luron faisant une conférence d'égyptologie (Marcel Gotlib, *Le Mystère de la Grande Pyramide*, 1969, *Vaillant* n° 1233).

Le genre animalier-anthropomorphe, plus destiné aux enfants, se taille lui aussi une place de choix, avec – en dehors des éditions Walt Disney, assez prolixes dans le domaine égyptien (selon les pays, albums

Duckanchamun ou Paperamses) – quelques grandes réussites, qui méritent toutes d’être citées : *Petzi aux pyramides* (Carla et Vilhelm Hansen, 1959), et, dans un genre très différent, *Le Génie des alpages* et son sphinx (tomes 2, 3 et 4, F’murr, 1976-1978), *Le Complot des sarcophages* autour de la véritable signification du sarcophage, « le mangeur de chair » (Corteggiani et Tranchand, 1982), *La Vache*, la plus revendicatrice (tomes 1, 2, 5 et 8, Stephen Desberg et Johan De Moor, 1994-1999), *Le Mystère égyptchien*, enquête de l’inspecteur Klebs en faveur des animaux (Jean-Pierre Dirick, 2004), *Neferou le chat*, où les chats, eux aussi, font de la résistance avec l’aide de la déesse Bastet (Carlos Trillo et Peni, 2004), *Il segreto della Sfinge* où est évoqué le pouvoir supposé du grand sphinx dans le petit monde des souris (Gianluigi Fungo et Flavio Ferron, 2007), et enfin *Théo Toutou* et son enquête policière dans la maison d’un égyptologue (Pascale Bouchié et Yvan Pommaux, 2009).

Depuis les années 2003, les super-héros arabes ont fait leur apparition. Publiés au Caire, les albums ont l’allure générale de la production américaine, et d’ailleurs ce sont pour la plupart des dessinateurs américains qui illustrent des histoires écrites par des Égyptiens. *Zein, le dernier Pharaon* (Axel Ortiz, Jack Nolang et Jeff Ong, AK Comics), qui doit sauver l’Égypte menacée par des terroristes, est l’une des vedettes de ces bandes dessinées destinées au monde arabe sous le vocable « Super-héros du Moyen-Orient », afin de leur assurer la plus large diffusion possible. Ainsi l’Égypte, qui publiait déjà de petits fascicules égyptisants pour enfants, se réapproprie-t-elle d’une manière plus « mode » des adaptations grand public de ses mythes ancestraux.

Le pastiche, la reconstitution historique, l’aventure et le fantastique trouvent donc avec l’Égypte, à travers le 9^e art, un incomparable terrain de jeux. La bande dessinée crée en effet de l’Égypte, qu’elle soit utilisée en décor ou en reconstitution de l’Antiquité, des images fortes et indélébiles. Et elle continue en même temps à véhiculer des clichés remontant aux siècles précédents, assurant ainsi un lien et une continuité de fait entre une égyptomanie passée et celle de demain, tout en adaptant sa vision de l’Égypte ancienne à celle de nos contemporains. L’enfant qui a été, grâce à la BD, imprégné d’égyptomanie, est sûrement l’homme qui, aujourd’hui, lui fait le meilleur accueil. La fascination qu’exerce l’Égypte ancienne sur nos contemporains est-elle à l’origine du succès des bandes dessinées à thème

égyptien, ou a-t-elle frappé si fort les auteurs qu'ils la renvoient comme une sorte de miroir vers tout leur lectorat ? Toujours est-il que la bande dessinée constitue un média de choix pour participer, comme toute l'égyptomanie, au succès en retour de l'égyptologie contemporaine.

¹. Voir « *Le Mystère de la Grande Pyramide* d'Edgar P. Jacobs » de Florence Quentin, p. 758.

LE MYSTÈRE DE LA GRANDE PYRAMIDE **D'EDGAR P. JACOBS :** **UN ALBUM CULTE DE LA BD ÉGYPTISANTE**

Florence Quentin

Avec sa manière très particulière de voir et de représenter le monde des vivants et celui des dieux, l'Égypte pharaonique peut sans doute revendiquer la paternité de la bande dessinée : n'a-t-on pas retrouvé sur les *ostraca*, ces tessons de calcaire et de terre cuite sur lesquels s'entraînaient les artistes des grandes hypogées thébaines, des images et des commentaires satiriques pleins d'humour et de liberté créatrice ?

Le Mystère de la Grande Pyramide d'Edgar Pierre Jacobs paraît en 1950 dans *Le Journal de Tintin* puis en deux tomes (1954 et 1955) aux éditions du Lombard.

Cet album devenu culte puise son inspiration dans l'Égypte ancienne et la colore de toutes les teintes du mystère, cher à cet auteur prolifique du 9^e art.

Le dessinateur belge s'appuie sur les récits d'Hérodote, échafaude des hypothèses entre la science et l'imaginaire et, pour la première fois dans le domaine de la bande dessinée de l'époque, collabore avec des égyptologues. Il lance des recherches très documentées sur l'Égypte ancienne et contemporaine pour nourrir les « nouvelles aventures » de ses héros, Blake et Mortimer. Ce n'est donc pas pour rien que ce souci presque maniaque du détail, l'aura de magie qui entoure les pyramides, la beauté du

trait et la fidélité avec laquelle les objets antiques sont reproduits donneront naissance à des vocations d'égyptologue. C'est le cas de Jean-Pierre Corteggiani, longtemps membre de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire (IFAO) qui, dans *Fous d'Égypte*¹ (p. 24), explique que ce « grand classique de la bande dessinée campait fort bien » une Égypte, qu'adolescent, il « brûlait de découvrir » et dans laquelle, il « trouvait de quoi nourrir son imaginaire ».

Dans les années 2000, les planches de cet album attireront même l'attention d'architectes français sur des anomalies dans la structure de la pyramide de Kheops qui pourrait recéler une chambre inconnue.

Genèse d'un album qui a donné naissance à une réplique mythique de la bande dessinée : « Par Horus, demeure ! »

*Entretien avec Philippe Biermé,
président de la Fondation Edgar Pierre Jacobs (Bruxelles)*

FLORENCE QUENTIN : On connaît le soin extrême qu'E. P. Jacobs mettait à construire minutieusement ses « nouvelles aventures » de Blake et Mortimer. Vous dites qu'il s'appuyait sur une information particulièrement solide et complète, étayée par des documents réels. Qu'en est-il de la genèse du *Mystère de la Grande Pyramide* ? Comment a-t-il trouvé ses informations ?

PHILIPPE BIERMÉ : Edgar Pierre Jacobs était tout à la fois scénariste, dessinateur et coloriste. Il pouvait passer deux ou trois ans sur le même album quand aujourd'hui les auteurs de BD en sortent parfois un ou deux par an ! Et si ses scénarios n'étaient jamais indigents, comme c'est le cas du *Mystère de la Grande Pyramide*, c'est qu'il se plongeait dans des ouvrages savants, à la recherche d'éléments sérieux pour construire son synopsis et rendre plausible sa théorie. Il n'hésitait pas à aller à la source, en relisant les auteurs antiques, Hérodote, Strabon, Jamblique, mais aussi en se référant aux travaux des égyptologues, que ce soient des pionniers comme Mariette, Maspero ou encore des spécialistes des pyramides, comme l'architecte Jean-Philippe Lauer qui travaille à Saqqarah et bien d'autres.

Puis il décida de solliciter une entrevue auprès du professeur Pierre Gilbert, directeur de la Fondation égyptologique reine Élisabeth et conservateur des musées d'Art et d'Histoire du cinquantième à Bruxelles. Il lui exposa les grandes lignes de la nouvelle aventure de ses héros. L'égyptologue belge était très intéressé par l'histoire imaginée, mais essaya

de dissuader Edgar de prendre comme cadre de son aventure le plateau de Gizeh car, lui dit-il, ce dernier a été fouillé de fond en comble depuis des siècles et à ce titre, ne devrait plus receler aucun secret.

F. Q : Jacobs ne se laisse pas influencer pour autant et garde son idée originale ?

Ph. B : Absolument. En 1954, lors de travaux sur le plateau de Gizeh, une barque solaire en parfaite conservation sera d'ailleurs découverte au pied de la Grande Pyramide, ce qui le confortera dans son choix d'un site égyptien emblématique.

Devant l'insistance d'Edgar, le professeur Gilbert met donc à sa disposition des ouvrages de la bibliothèque de la Fondation égyptologique et, tout au long de la réalisation du scénario, répond à ses innombrables questions. Il accepte aussi de réaliser pour lui la transcription hiéroglyphique du texte de la *Pierre de Maspero*.

Pour rendre le récit plus authentique et crédible aux yeux de ses lecteurs, Edgar imagine un papyrus composé en grec par l'historien Manéthon et la découverte par Maspero d'une pierre en calcaire, encastrée dans un mur de la mosquée du sultan Hassan, au Caire. Edgar, en grand scénariste, mystifie son public en recourant à des auteurs célèbres comme Manéthon, un prêtre égyptien né au III^e siècle avant notre ère, qui rédigea en grec l'Histoire de l'Égypte, à la demande du roi Ptolémée II.

F. Q. : Pourquoi Jacobs choisit-il de situer l'action à l'époque du règne d'Amenhotep IV, le célèbre pharaon monothéiste Akhenaton ?

Ph. B : En 1950, la réforme monothéiste d'Akhenaton n'intéresse pas le grand public mais Edgar a toujours été un précurseur, comme en témoignent ses autres albums. Il étudie donc les conditions obscures de la mort de ce pharaon et de sa succession et trouve la solution pour résoudre le mystère qui entoure la sépulture d'Akhenaton et celui de la possible existence d'une chambre secrète au cœur de la Grande Pyramide.

F. Q. : Le « père » de Blake et Mortimer n'a pas les moyens de se rendre en Égypte pour vérifier sur place les décors et les détails auxquels il attache beaucoup d'importance. Des amis le mettent donc en rapport avec une jeune femme de la haute société égyptienne...

Ph. B. : Avec Cérès Wissa Wassef, élève au lycée français du Caire, puis de la faculté des lettres de l'université, avant de venir étudier à la Sorbonne. Il lui écrit le 21 septembre 1950 pour lui demander de le rencontrer à Paris. Dans un café de l'avenue des Champs-Élysées, elle

répond pendant des heures à l'énorme questionnaire de Jacobs, « éblouie par la pertinence et la précision avec lesquelles il l'avait établi » racontera-t-elle. Grand observateur comme tout bon dessinateur, Edgar trouve que le visage de Cérès évoque celui de la reine Néfertiti, l'épouse d'Akhenaton...

Maniaque du détail, il veut tout savoir sur la vie quotidienne au Caire et la vie dans l'Égypte contemporaine ; il se documente même sur les formules de politesse en arabe et se fait décrire une villa au bord du Nil. Il ne se contente ni d'à-peu-près ni de description... des documents, voilà ce qu'il lui faut ! Cérès Wissa Wassef lui fournit donc des photos de la maison familiale au bord du Nil, située rue Ebn Bakil, qui sera rebaptisée, après la chute du roi Farouk, rue Wissa Wassef, en hommage au père de Cérès.

Au cours de ses recherches, un de ses amis le met également en contact avec des responsables de la compagnie aérienne Sabena, à Bruxelles et au Caire. Ceux-ci lui envoient des photos d'avions et des clichés de l'aéroport, très utiles pour créer les décors de son album. En octobre 1950, le directeur de l'hôtel Shephard au Caire adresse à la Sabena dix photos de son établissement pour Edgar. Il peut enfin continuer le dessin de ses planches. Pour la suite de l'aventure, Edgar a besoin d'un lieu proche du plateau de Gizeh. Il demande donc une documentation très complète au célèbre hôtel Mena House dont l'une des chambres sera immortalisée dans le *Mystère de la Grande Pyramide*, en devenant la célébrisissime chambre de Mortimer...

F. Q. : En mars 1951, en contrepartie d'avoir dessiné les avions de la compagnie, Jacobs demande à la direction de la Sabena de lui offrir un billet d'avion pour l'Égypte. La compagnie belge lui répond positivement. Mais il semble que le « destin » en décidera toujours autrement...

Ph. B. : C'est à croire qu'Edgar ne devait jamais poser le pied sur le sol égyptien ! Il reçoit le 11 juin 1951 la confirmation de la proposition des responsables de la Sabena. À la moitié de son histoire, son billet d'avion en poche et ses valises bouclées, Edgar a enfin l'occasion de partir au Caire. Edgar s'était même fait réaliser une tenue de circonstance, inspirée de celle que portaient les explorateurs du début du xx^e siècle. Mais le voyage est annulé car la révolution éclate en juillet 1952 en Égypte. Le célèbre hôtel Shephard est incendié.

À trois reprises, alors qu'Edgar est prêt à s'envoler pour le Caire, les événements ont définitivement raison de ses projets de voyage en Égypte : la révolution de 1952, puis la guerre de Suez en 1956 et enfin la guerre des

Six Jours, en 1967. Edgar pensait que la fameuse malédiction des pharaons s'acharnait sur lui !

Il aura ainsi été capable de réaliser *Le Mystère de la Grande Pyramide* sans jamais se rendre sur les lieux de l'intrigue. Une grande partie de son œuvre a été ainsi créée en restant chez lui.

F. Q. : Vous dites que le scénario de Jacobs repose sur le reportage d'Hérodote, l'historien grec de l'Antiquité, né au v^e siècle avant notre ère. Le père de Blake et Mortimer pensait-il que la « chambre d'Horus » qu'il décrit en détail dans le *Mystère de la Grande Pyramide* pouvait ou avait pu vraiment exister ?

Ph. B. : Oui, car, outre qu'il était passionné par le mystère, les énigmes non résolues, l'ésotérisme, Jacobs voulait croire aux récits d'Hérodote, grand voyageur, curieux de tout, qui écrit : « ... les chambres souterraines creusées dans la colline sur laquelle sont bâties les pyramides ; le roi destinait ces chambres à sa sépulture et, pour qu'elles fussent dans une île, il fit amener l'eau du fleuve par un canal ». Or, l'Osireion ou le cénotaphe de Séthi I^{er} à Abydos, construit dans l'axe du grand temple, prouve que ce type de chambre est tout à fait plausible. En effet, l'Osireion d'Abydos est conçu comme une île entourée d'un canal. Jacobs pensait qu'il pouvait en être de même pour Kheops.

F. Q. : Le sphinx de Gizeh cacherait lui aussi un accès secret à la Grande Pyramide, c'est du moins ce que pensait Jacobs ?

Ph. B. : Certaines traditions indiquent que le sphinx serait relié par un couloir souterrain que les prêtres empruntaient pour se rendre à la Grande Pyramide. Edgar s'est appuyé sur le récit de Jamblique et de certains égyptologues, mais aussi sur des documents chaldéens, grecs, romains et arabes pour créer cet accès à la chambre d'Horus.

F. Q. : C'est en détaillant les planches de la BD de Jacobs que l'architecte français Gilles Dormion a relevé des anomalies dans la pyramide de Kheops.

Ph. B. : Parfaitement. Après avoir détecté des anomalies dans la structure de la Grande Pyramide, cet architecte a entrepris des recherches grâce aux techniques de la microgravimétrie et de l'endoscopie. Il aurait localisé une chambre inconnue dans cette pyramide... le vrai lieu d'inhumation de Kheops, qui sait ? Les explorations scientifiques le confirmeront peut-être un jour. Comme beaucoup de créateurs, Jacobs a

peut-être eu une vraie intuition en imaginant une chambre secrète dans la Grande Pyramide...

[1.](#) Entretiens avec Florence Quentin, Paris, Bayard, 2005.

LE SPHINX PARLE-T-IL ENCORE ?

HENRY RIDER HAGGARD, UN ÉCRIVAIN HANTÉ

Michel Cazenave

Même si, les années passant, il peut sembler un peu oublié aujourd'hui, sir Henry Rider Haggard, qui, sujet britannique, vécut de 1856 à 1925, fut un romancier prolifique qui entraîna des générations successives de lecteurs dans les territoires de l'imagination et, tout particulièrement, à la découverte d'une Égypte qui était la proie, aux mêmes moments qu'il écrivait (mais n'est-ce qu'une coïncidence ?), d'une âpre rivalité franco-anglaise dont l'enjeu était la domination, tout à la fois militaire, économique et culturelle, sur ce pays.

L'Histoire nous a appris depuis lors comme la Grande-Bretagne avait fini par l'emporter, abandonnant largement les territoires de l'érudition et de l'archéologie à une France qui, au moins depuis Bonaparte et sa fameuse expédition, avait quelques titres à faire valoir en ce domaine : les Anglais pouvaient faire cette concession à Paris, dès l'instant que son pouvoir colonial s'affirmait et que les ressources d'une terre à la jonction de l'Afrique et du Proche-Orient étaient exploitées en leur faveur.

Et Rider Haggard, de ce point de vue, comme dans son intérêt pour tout ce qui touchait à l'occultisme, était bien anglais. Peu avant, de 1912 à 1917, il fut un membre distingué de la Commission royale pour les Dominions, ce qui lui permit, au moins, de voyager et, au contraire de certains de ses

prédécesseurs hommes de lettres, de visiter – et donc de connaître réellement – les contrées qu’il évoquait dans son œuvre.

Ainsi, justement, de l’Égypte qui joua largement le rôle de « basse continue » dans tout ce qu’il écrivit, et qui ouvrit un immense territoire de rêve à son imagination.

Il suffit de se rappeler à cet égard que ce fut l’héroïne la plus connue de Henry Ridder Haggard, l’Aysha du cycle *She*, qui permit à Carl Gustav Jung, le fondateur de ce qui s’appellera désormais la « psychologie analytique », de théoriser (par-delà sa passion toute réelle pour sa patiente Sabina Spielrein et par-delà sa vision, telle qu’elle est rapportée dans le texte de son autobiographie *Ma vie*, de la danseuse Salomé) ce qu’il appela l’« *anima* », c’est-à-dire la dimension féminine intérieure qui existe en tout homme.

Si l’on pouvait douter de ce point, il suffirait à ce propos de se reporter au *Séminaire de 1925* de Jung, où ce dernier se livre à une longue analyse de *She*, et en tire des conclusions psychologiques déterminantes.

Rider Haggard était donc hanté par la mystérieuse présence de l’Égypte.

Étant donné l’époque et son contexte culturel où l’« ésotérisme » servait d’antidote à un scientisme alors dominant (d’autant plus en Grande-Bretagne : souvenons-nous simplement des curiosités avouées de quelqu’un comme sir Arthur Conan Doyle ou de ce surgeon de la théosophie que fut la Golden Dawn), on se doute bien que cette Égypte était, malgré la connaissance qu’on pouvait avoir de son présent, largement fantasmée quant à ses fondements, et qu’elle relevait beaucoup plus, dans son épaisseur historique et dans ses connotations mythologiques, de l’imagination parfois débridée de l’auteur, que de la simple vérité historique.

Il n’empêche ! Au-delà de quelques rêveries sur le Moyen Âge anglais (*Ève la Rouge*, par exemple), ou de songes sur les civilisations précolombiennes (que ce soit chez les Aztèques avec *La Fille de Montezuma* ou chez les descendants des Indiens de l’Amérique centrale avec *Cœur du monde*, que ce soit encore chez les Incas des Andes avec *La Vierge du soleil*), Rider Haggard aura été fasciné par l’Égypte – et par cette Afrique noire qui lui en semblait d’une certaine manière l’arrière-pays naturel.

On connaît, bien sûr, *Les Mines du roi Salomon*, et plus largement, les romans qui racontent la geste d’Allan Quatermain – comme on connaît cette

« femme essentielle » qu'était Aysha, « Elle qui doit être obéie » (quel surnom ! Et comme on voit le statut quasi divin qui lui est attribué, à l'instar de cette conception – tardive – de la déesse Isis sur laquelle l'Occident n'aura cessé de bâtir des romans tout au long des siècles).

Mais, justement... Si, des aventures de celle qui avait été voici plus de deux mille ans une prêtresse d'Isis (nous sommes alors transportés à l'époque hellénistique), on avait tiré une version abrégée et plus ou moins arrangée pour la jeunesse, version alors publiée jusque dans la « Bibliothèque verte », c'est qu'on en reconnaissait l'exemplarité et l'influence qu'elles pouvaient avoir sur des âmes encore malléables. Or, ces deux cycles, celui de *She* et celui de Quatermain, finissent par se croiser dans cet étrange roman qui s'intitule *Elle et Allan Quatermain*.

Comme si l'Égypte ne pouvait vivre sans cette Afrique qui s'étend derrière elle et où prend source le Nil – et comme si l'Afrique trouvait son but dernier dans cette Égypte qui exprimerait la quintessence de ses rêves et de ses mythologies...

De fait, rappelons-nous tout d'abord que Rider Haggard s'est aussi intéressé à l'Égypte sous la lumière de l'Ancien Testament, comme dans *L'Esclave reine* (*Moon of Israël. A tale of Exodus*, livré au public français quelques années après sa mort, et qui reprend à nouveaux frais ce qu'avait déjà traité Théophile Gautier dans son *Roman de la momie*) – texte où l'amour du pharaon Séthi et de la belle juive Mérapi domine déjà le temps comme il le fera entre Aysha et la « réincarnation » de Kallikratès, le beau Leo Vincey – de la même manière que notre écrivain britannique reviendra constamment à ce pays en écrivant un *Cleopatra* dès l'âge de trente-trois ans, un *World's Desire* l'année suivante (en collaboration avec Andrew Lang, c'est vrai) – où se retrouve le thème d'une Hélène de Troie qu'il faut aller chercher parmi les enchantements de ce pays – puis une nouvelle comme « La Nuit des pharaons », et enfin, dans le premier quart du ^{xx}e siècle, et jusqu'à la veille de sa disparition, un *Morning Star*, que suivront *Queen of the Dawn* et un stupéfiant *Belshazzar* (*Balthazar*).

Si nous suivons la trajectoire de toute la carrière littéraire de Rider Haggard, on s'aperçoit aisément de la sorte que l'Égypte ne cessa de le hanter et de faire périodiquement retour dans sa production.

Et quelle Égypte de plus ! Qu'il connaissait *de visu* pour s'y être rendu à plusieurs reprises, et où il avait noué de véritables relations avec Gaston

Maspero, l'un des plus distingués égyptologues de ce temps, et alors directeur du musée du Caire.

Mais une Égypte qu'il recrée aussi à la hauteur de ses songes, et de tout ce qu'il porte en lui, à la fois comme idéal et comme manifestation de ces archétypes infrangibles que Jung théoriserait, au moins pour partie, en se fondant sur son œuvre...

Car il est évident que l'Égypte est pour lui, par-dessus tout, la terre des mystères et, au véritable sens du terme, de toutes les *magies* opératoires.

Dans *Morning Star*, n'est-ce pas ainsi son *ka* qui remplace l'héroïne durant son mariage avec le pharaon qui s'est indûment attribué le trône de la Double Terre ? Et dans *Balthasar*, le personnage principal, Ramosé (on entend tout de suite les connotations avec Ramsès... ou même un *Toutmosis* !), n'est-il pas le fils du pharaon Apries ?

Si, dans ce dernier roman, la cascade d'aventures qui survient au héros finit par le mener dans la Babylone où se déroule le livre de Daniel de l'Ancien Testament, et si ce qu'on peut supposer être la main de l'Éternel inscrit son édit sur un mur de palais « sous la forme de trois mots intraduisibles : Mané, Thécel, Pharès » (nous ne faisons ici que reprendre les termes de Charles Moreau)¹, ne nous trouvons-nous pas devant un syncrétisme qui nous fait beaucoup plus penser, en effet, à l'Égypte de Plutarque ou à celle de l'Isis d'Apulée dans *Les Métamorphoses* qu'à l'Empire qui s'étendait le long du fleuve-dieu voici plus de trois millénaires aujourd'hui... ?

Car on a bien l'impression que, redevable à l'ésotérisme du XIX^e siècle finissant ou du début du XX^e, c'est à cette Égypte que rêve Rider Haggard, malgré les contacts qu'il put nourrir avec de vrais égyptologues.

Rêves où se surimpriment son attente indéfinie d'un amour fou qui défierait les siècles et sa manière récurrente de créer des personnages féminins à l'ensorcelante beauté devant laquelle sont obligés de s'incliner tous les hommes.

Dans cet étrange roman qu'est *Allan and the Ice Gods* (paru chez nous sous le titre tronqué *Les Dieux de la glace*), n'assistons-nous pas ainsi, dans l'ouverture de l'œuvre, à toute une histoire qui se passe en Égypte du temps des Perses ? – démarque immédiatement décelée de l'histoire d'Aysha : Amada (!), la figure centrale de cet épisode, est elle aussi une prêtresse d'Isis et, comme son modèle, elle « trahit » sa déesse pour un Shabaka en

qui s'est incarné « à l'avance » le Quatermain des chasses et des grandes explorations africaines.

Ainsi, finalement, de la reine de Khôr, dont le nom ne peut que nous renvoyer à la dernière femme du prophète de l'islam, cette Aïcha qu'il perdit un jour dans les sables, et dont les « partenaires » portent tous des noms pleins de sens : Kallikratès, n'est-ce pas le « beau gouvernant », et pouvait-il revenir autrement que sous le nom de Leo Vincey (Leo, autrement dit, « le lion » – et Vincey, « le vainqueur », déformation anglaise du latin *vindex*, ce qui est explicitement signalé par l'auteur) ?

De même que l'homme plus âgé qui l'accompagne, ou, selon la terminologie de Jung, le *senex* qui double le héros, s'appelle Holly, où l'on n'a aucune peine à retrouver la racine britannique *holy*, « ce qui est saint ».

Mais n'en fallait-il pas autant pour figurer devant cette femme née dans l'Égypte antique, et qui, comme telle, est la maîtresse du feu et des éléments qui composent notre univers ?

Selon un vers fameux que je me permets d'incliner à mon inspiration, « C'est Isis à sa proie tout entière attachée », et l'on voit bien que la trop belle Aysha porte avec elle et en elle toute la fascination et l'admiration éperdues que l'on peut ressentir pour l'Égypte.

D'ailleurs, si nous pouvions en douter, Rider Haggard n'éprouva-t-il pas le besoin impérieux, dans *La Fille de la sagesse*, de nous raconter la très vieille histoire de cette femme dédiée à tous les mystères du Féminin le plus sacré ? (« Ô fille de Yarab, ô Ayesha la Sage et la Belle, nous t'adorons à l'égal d'une créature inestimable » est-il déclaré quasiment dès le début de ce roman).

Et si, dans *Le Retour d'Elle*, Ayesha doit disparaître au Tibet (Rider Haggard pouvait-il ignorer que les anciens Égyptiens n'avaient qu'une foi modérée dans la métempsycose, et qu'il valait mieux évoquer cette dernière dans une terre qui était toute acquise à cette idée ?), on se souvient peut-être aussi de la dernière vision de Horace Holly comme elle nous est rapportée en prologue par un signataire anonyme : « Je crois devoir vous dire que j'ai vu ou cru voir quelque chose se concréter dans l'ombre du dolmen ou émerger de sa cavité, je ne sais au juste, quelque chose de brillant et de glorieux qui prit graduellement la forme d'une femme sur le front de laquelle scintillait une étoile. »

Et, qui sait ? si jamais nous n'avions pas compris, le rédacteur de cette lettre avait pris le soin d'écrire quelques lignes plus haut que, « de la main

droite, il [Holly] tenait le sceptre que, de par sa volonté expresse, je vous envoie [...], et je voyais l'éclat des pierres précieuses enfilées sur les cordes tandis que je percevais le tintement des clochettes ».

Or, qu'est-ce donc que ce sceptre si mystérieux ? Sinon, ce dont le même Holly parle comme d'un « *sistre*, instrument de tout temps en usage dans le culte des déesses de la Nature chez les anciens Égyptiens, Isis ou Hator »...

Encore une fois, c'est l'Isis clairement « importée » dans le domaine gréco-latin qui est ici désignée (et on peut s'en rendre compte à son aspect nocturne tout autant qu'à sa dénomination « déesse de la Nature »), mais une Isis qui, au contraire de son discours chez Apulée, n'a pas intégré l'Aphrodite des Hellènes, celle que les Romains appelleront Vénus : sa Sagesse est au-delà de tout amour humain, elle relève à strictement parler d'un Amour purement divin, et si, sous son regard, l'amour traverse les siècles comme celle dont on fera la déesse de Saïs (Séthi ne déclare-t-il pas à la juive Mériapi : « Je pense que nous avons été, il y a très longtemps, dans le passé, unis comme nous allons l'être aujourd'hui, que la force de ce lien invisible nous a ramenés l'un à l'autre à travers le monde entier et nous rassemblera encore après la fin du monde... » ?), c'est qu'elle a triomphé d'une Vénus trop attachée aux joies de ce monde, et qu'elle unit d'abord les âmes pour l'éternité.

En réalité, la question qu'il est sans doute légitime de se poser, c'est de savoir si, pour Rider Haggard, et pour des générations qui ont ensuite rêvé à partir de son œuvre, pour tous ceux qui ont découvert un visage de leur *anima* sous les traits d'Ayesha l'Égyptienne, la suprême Sagesse n'aurait pas trouvé son origine sur les bords du Nil, quitte, à travers « épreuves » et « transformations » comme il nous est rapporté en titres de chapitres dans *Le Retour d'Elle*, à trouver en d'autres lieux son accomplissement.

Alors, l'Égypte ne serait-elle pas comme le berceau de notre civilisation qui, pour lui être fidèle, devrait s'ouvrir au règne de l'Universel et à cette Isis bienfaisante qui lui découvrirait les Portes du Temps ?

¹. Ces trois mots apparemment si mystérieux ne nous renvoient-ils pas à la cosmogonie orphique, dans la recherche d'un syncrétisme qui unirait entre elles toutes les anciennes spiritualités, et que traduit aussi, précisément, l'évocation de Babylone, comme un écho à cette Perse qui régnait sur l'Égypte avant la conquête d'Alexandre le Grand (mais on sait que la Mésopotamie a été très longtemps « l'ennemie héréditaire » de l'Égypte classique) ?

ALEXANDRIE, PALIMPSESTE MYTHIQUE D'UNE VILLE RÊVÉE¹

Corinne Alexandre-Garner

Lorsque soudain, au plus noir de la nuit,
Tu entendas passer la troupe invisible des pures voix,
Le chœur céleste des sublimes harmonies,
Toute fortune t'ayant désormais abandonné,
Tous tes espoirs tombés en poussière,
Toute une vie de désirs réduite en fumée.
Ah ! Ne succombe pas sous les regrets
D'un passé qui t'a trahi, mais
Comme un homme qui se tient prêt depuis longtemps,
Fais courageusement tes derniers adieux
À Alexandrie qui te quitte [...].

(« Le Dieu abandonne Antoine »,
Constantin Cavafy.)

Le poème « Le Dieu abandonne Antoine » de Constantin Cavafy choisi par E. M. Forster pour séparer la section historique de son livre *Alexandrie* de celle du véritable guide de la ville est évoqué et cité maintes fois par Lawrence Durrell dans son *Quatuor d'Alexandrie*. Il passe d'un texte à l'autre comme un souvenir fugitif du glorieux passé de la ville antique marqué par l'amour fou d'Antoine et Cléopâtre et par la défaite et la mort qui s'ensuivirent. Il s'inscrit comme une trace du passé révolu dans ce paysage de signes gravés au fil du temps dans la pierre de la ville et dans le corpus des textes qui parlent d'elle en nous révélant tout à la fois la force du

désir, les espoirs brisés et la perte irrémédiable. Il annonce en quelque sorte ce qui se joue de la représentation de la ville dans la littérature et de la construction d'une entité mythique qui, d'un texte à l'autre, va peu à peu se transformer et fonder le mythe littéraire d'Alexandrie.

Et comme nos souvenirs et nos reconstructions mentales du passé ne coïncident jamais avec la réalité d'une histoire révolue que nous tentons de préserver, on voit que va se profiler comme un mirage d'une cité idéale, « un lieu où a lieu autre chose qu'un lieu » comme le dit Jean-Christophe Bailly dans sa postface au livre de Jean-Luc Nancy, *La Ville au loin*.

Mais « toute ville n'a pas un imaginaire que l'on peut partager. Il faut pour cela la profondeur romanesque qui émerge de la littérature, du cinéma ou de la peinture », selon les paroles d'Eduardo Prado Coelho. Ainsi, Alexandrie serait une de ces villes, réelles et irréelles, que T.S. Eliot décrit dans *La Terre vaine*, et qui, à l'instar de Jérusalem, Athènes, Vienne et Londres, est liée à un passé historique d'une richesse incomparable, née de mythes anciens et mythophore elle-même. Car ce qui nous vient d'elle et ce qui nous touche « encore et toujours » pour reprendre une partie du titre d'un des films de Youssef Chahine sur Alexandrie, est lié non seulement à un monde imaginaire et symbolique qui s'inscrit dans la mémoire de chacun d'entre nous, mais surtout à une représentation projective d'un espace où l'impossible de nos rêves trouverait à s'inscrire.

Alexandrie est une de ces villes au sein desquelles pour un temps et à diverses époques des hommes venus d'horizons très variés semblent avoir partagé un certain bonheur du vivre-là ensemble. Leurs destins et leurs rêves se sont croisés et ont tissé le mythe de la ville lié au cosmopolitisme et à un espace qu'on aime comme un amoureux, qu'on ne peut jamais se consoler d'avoir quitté et perdu, dont il faut néanmoins accepter la perte, comme Antoine, qui, avec fierté et courage, écoute la musique de la ville qui l'abandonne alors qu'il va être contraint de la quitter.

Ville rêvée... ou cité babélienne...

Jean-Luc Nancy nous suggère qu'il existe un lien très fort, une tension étrange et une relation complexe entre la ville et l'homme et que, parfois, ils ne feraient qu'un. La ville deviendrait alors comme un tenant-lieu des passions les plus secrètes et la représentation du monde de l'inconscient.

Ainsi la ville est en soi sans jamais revenir à soi, et chaque conscience de soi y est conscience de la ville qui est sans conscience. Plutôt structurée comme un inconscient : à peine un moi qui flotte minuscule à la surface d'une épaisseur peuplée, d'un ça tissé, strié, pulsé, tendu en expansion dans tous les sens, entassant les générations et leurs cimetières, les fondations et les démolitions, l'illimitation généralisée des limites.

La ville n'autorise guère à énoncer « je suis », mais plutôt « j'y suis ».

C'est pourquoi, lorsque le narrateur du *Quatuor d'Alexandrie* de Lawrence Durrell tente de reconstruire ses aventures alexandrines depuis l'île sur laquelle il a trouvé refuge, nous comprenons que les paroles qu'il prononce, qui se réfèrent à son histoire singulière avec la ville d'Alexandrie, s'adressent aussi directement à notre propre expérience de « la ville, à demi-rêvée (combien réelle cependant !) [qui] commence et s'achève en nous, prend racine dans les recoins de notre mémoire ».

Ainsi les écrivains de la ville d'Alexandrie, qu'ils aient toujours vécu dans cette ville, qu'ils l'aient seulement traversée mais en soient restés profondément marqués, ou qu'ils en soient originaires mais aient connu l'exil, nous transmettent dans leurs textes, lorsqu'ils évoquent leur ville, des images qui nous renvoient à nos désirs et à nos peurs les plus archaïques et c'est en cela que cette ville devient nôtre.

Si l'on comprend aisément que les artistes dont l'enfance se passa dans cette ville l'aient choisie comme espace et comme matière à partir desquels tisser leurs poèmes, leurs romans et leurs films, on peut s'interroger sur l'impact de cette ville sur l'œuvre d'écrivains comme E. M. Forster et particulièrement Lawrence Durrell qui, malgré tous ses autres textes, demeure connu principalement pour son *Quatuor d'Alexandrie*.

Pourquoi la ville de ce roman parvient-elle à s'insinuer dans l'imagination du lecteur au point de se graver pour toujours dans sa mémoire ?

Les critiques qui déplorent l'exotisme facile et l'orientalisme d'un auteur qui ne séjourna que brièvement dans cette ville (de 1942 à 1944) jugent que son écriture baroque et féconde d'une ville européanisée ne put séduire que les amoureux de la nostalgie des colonies, mais nous savons qu'il s'agit de bien autre chose encore.

Comme le voyageur des *Villes invisibles*, d'Italo Calvino, le lecteur qui aborde dans la ville du *Quatuor* « retrouve une part de son passé dont il ne savait plus qu'il la possédait » et peut se dire à lui-même : « L'étrangeté de ce que tu n'es plus ou ne possèdes plus t'attend au passage dans les lieux étrangers et jamais possédés. »

Si Durrell fut imprégné de l'esprit de la ville, de ses mythes et de son histoire, qu'il découvrit grâce au guide de E. M. Forster, pour lequel il écrira une introduction lors d'une édition ultérieure, il transforma par l'écriture un espace dans lequel il avait été terriblement malheureux en une ville fascinante, enchanteresse et démoniaque, terriblement datée mais totalement universelle.

Voilà comment il décrivait la ville à Henry Miller dans une lettre de 1944 :

Non, je ne crois pas que ce pays vous plairait, d'abord à cause de cette platitude moite – pas une seule colline, pas le moindre tertre – bourrée à craquer d'ossements et des dépôts successifs de cultures effacées. Et puis cette ville démolie, cette ville napolitaine lépreuse, avec ses amas de maisons levantines qui perdent leur peau au soleil. Une mer plate, d'un brun sale, sans vagues, qui gratte les rebords des quais. Des Arabes, des Coptes, des Grecs, des Levantins français ; pas de musique, pas d'art ; pas de vraie gaieté. Un ennui moyen-européen saturé, complet [...]. Non, vraiment, si l'on pouvait écrire ici une seule ligne qui ait une odeur humaine, on serait un génie...

Pourtant l'artiste sut transformer cette expérience négative à l'époque de la guerre et de la « décadence » en un espace captivant qui devint, dans le texte du *Quatuor*, « le grand pressoir de l'amour » et « la capitale de la mémoire ».

C'est précisément ce monde de fiction qui devint la référence de la ville des années 1940 non seulement pour les lecteurs du roman, mais aussi pour certains artistes de la ville, comme le cinéaste Youssef Chahine qui évoquait souvent, comme si elle avait véritablement existé, l'Alexandrie du *Quatuor*, dont on trouve trace dans les films de sa tétralogie d'Alexandrie : *Alexandrie, pourquoi ?* ; *La Mémoire, Alexandrie encore et toujours et Alexandrie... New York*.

Il semble que, inconsciemment, dans son texte, Durrell ait mis au jour des vérités enfouies qui appartiennent à l'héritage de la ville, vérités que Youssef Chahine avait déjà fait siennes et qu'explique Jacques Hassoun dans son texte « Rêver idéologiquement d'Alexandrie ».

D'autres cités de légende, babéliennes et cosmopolites comme celles de *La Terre vaine*, constellent notre globe et notre monde littéraire. Véritables creusets d'images, ces villes du temps passé continuent à hanter le présent de nos rêves et ne se révèlent vraiment qu'au visiteur qui, prenant le temps de flâner, découvre certains de leurs trésors cachés : « La ville, toute ville, est une mémoire d'elle-même, qui s'offre à être pénétrée et qui s'infiltrer en

retour dans la mémoire active de qui la traverse, qui l'habite ou ne fait au contraire qu'y passer », comme l'explique Jean-Luc Nancy :

Tout flâneur, comme tout lecteur ou écrivain qui sait prendre son temps, approche son objet qu'il modifie de sa propre expérience et les textes littéraires que nous allons évoquer semblent suggérer que l'expérience des écrivains d'Alexandrie porte des signifiants intrinsèquement liés à l'héritage de cette ville et à un syncrétisme alexandrin, réel comme celui dont on voit des signes gravés ou peints sur la pierre des catacombes de Kôm el-Chougafa ou celui qui se transmet, se métamorphose et s'inscrit dans l'imagination. Ainsi, qu'il soit question de l'origine de la ville, de son architecture ou de son sens caché, on ne peut ignorer les voix d'Hermès Trismégiste, de Plotin et des néoplatoniciens, d'Hypatie, des Pères du désert et des gnostiques de la ville qui se font entendre comme des échos à travers leurs écrits et leur histoire et qui résonnent dans les paroles que prononce Balthazar, le médecin juif adepte de la cabale, véritable passeur d'un monde à l'autre, le « daïmon » du *Quatuor d'Alexandrie*.

Cette ville tour à tour détruite et rebâtie « où l'on avait si souvent mis en harmonie des affirmations opposées, et dont le propre dieu, Sérapis, avait exprimé l'union de l'Égypte et de la Grèce [...] dont le cœur débordant d'un héroïque chaos était plein de désirs de tout ce qui peut ou ne peut pas être [...] » est bien celle dont « Cavafy parvint à communiquer l'obscurité, le pathétique, qui parfois surgissent ensemble du passé, enlacés en un seul et même fantôme », comme nous l'indique E. M. Forster dans *Pharos et Pharillon*.

On pressent que la fascination pour cette ville qui accueillit de tout temps un foisonnement d'expériences spirituelles et sensuelles aboutit à une représentation qui en vint souvent à être identifiée pour reprendre les termes de Jacques Hassoun, « à une scène imaginée, [...] une utopie qui s'écrit au féminin ».

Alexandrie, « capitale de la mémoire »

La fondation des villes, dont les sites furent souvent choisis par les divinités lors de rêves prémonitoires des fondateurs, est liée à des rites propitiatoires qui incluent souvent une cérémonie lors de laquelle un enfant nouveau-né ou une jeune vierge sont emmurés dans les fondations de la ville. De même, les textes sont souvent érigés sur des fondations secrètes,

invisibles, inconscientes qui ont enseveli des corps dont on ignore la présence, mais que la lecture nous révèle parfois. Paradoxalement, à Alexandrie, c'est un corps manquant qui est lié à la genèse de la ville, car le Somâ, le tombeau d'Alexandre qui devrait se trouver en son centre, n'a jamais été retrouvé.

Il aura fallu presque dix ans de gestation d'écriture pour que le texte de Durrell, conçu à Alexandrie sous le titre *The Book of the Dead* en 1944, voie le jour à Chypre en 1953 sous le nom de *Justine*, pour être achevé la même année. Comme Mélissa, l'une de ses héroïnes, Durrell se trouve rejeté sur les rivages de la ville, chassé de Grèce par la guerre en 1941. Il arrive en Égypte avec sa première épouse, une femme peintre qu'il avait épousée très jeune et qui avait partagé avec lui la bohème de Bloomsbury et Corfou, puis les aventures de Paris et la vie à Athènes et Kalamata. Leur enfant, une petite fille d'un an, est avec eux. Comme beaucoup de familles de fonctionnaires britanniques, la mère et la fille partirent chercher refuge en Palestine. Elles ne revinrent jamais et restèrent deux ans sans donner de nouvelles. Plus tard, elles rejoignirent l'Angleterre. La disparition de sa première fille fut suivie pour Durrell d'un terrible marasme qui devait se répéter à Chypre quelque dix ans plus tard au moment de la rédaction de *Justine*. À nouveau, il se retrouve séparé d'un enfant, sa seconde fille, qu'il avait élevée seul dans sa petite enfance et que sa seconde femme vient rechercher à Chypre pour l'emmener vivre avec elle en Angleterre.

C'est dans cette répétition du départ d'un enfant que la douleur du premier épisode de l'enfant, arrachée à l'amour du père, prend sens et que peut s'ancrer et s'expliquer le propre arrachement de l'auteur-enfant qu'à l'âge de onze ans on éloigna de sa famille et de son Inde natale pour l'envoyer étudier en Angleterre.

Cette déchirure répétée, ineffaçable, éclaire d'un jour nouveau le destin tragique des figures de mères et des filles dans le *Quatuor* et martèle l'œuvre de la trace d'une insurmontable douleur, liée à la répétition d'une enfance volée.

Le filigrane du texte du *Quatuor* ne devient vraiment déchiffrable que si l'on ajoute au redoublement de la perte un magnifique espoir d'amour, digne des mythes de la ville, espoir qui devait s'effondrer comme les murailles de la ville, dans un vacarme insoutenable. Enfance perdue et

espoir d'un amour fou seraient les pierres angulaires de l'œuvre, ses fondations visibles.

On pourrait souligner que la ville d'Alexandrie telle que la décrit le romancier égyptien Édouard al-Kharrat, dans *Belles d'Alexandrie* et *Alexandrie, terre de safran*, est aussi liée à l'enfance perdue et à la découverte de l'amour. Mais, à la différence de l'Alexandrie de Durrell, la ville d'al-Kharrat vibre au rythme des tensions politiques de l'époque. Dans ces deux romans, l'auteur insiste sur le sentiment d'aliénation qui fait souffrir son narrateur. Il décrit une sorte de schizophrénie temporelle qui lui fait désirer et haïr simultanément l'état d'enfance qu'il ne retrouve pas, l'enfant qu'il perçoit qu'il fut jadis mais qu'il ne reconnaît pas ou qu'il ne peut plus être. Dédoublement et impossibilité de passer définitivement la frontière entre passé et présent, entre l'image de l'enfant idéal qu'on ne cesse d'adorer et la réalité de son propre moi. Nostalgie singulière liée aux lieux perdus. Il faut accepter l'abandon de la sensuelle Alexandrie de l'enfance liée à la naissance des émotions et de l'imagination.

C'est également la douleur de l'enfance perdue que souligne Ungaretti dans son poème intitulé « Restes d'enfance ». Mais, ici, l'angoisse de la perte du passé se double de la perte du lieu de l'origine, car il a dû quitter la ville de son enfance

Une faiblesse me prend à la gorge
Où l'enfance m'est restée
Signe de malheur à calmer
Ces appels patients
Étranglés par l'acharnement de la souffrance
C'est le destin de l'exilé.

C'est lorsque l'écrivain, du pont du bateau qui l'emmène au loin, regarde la ville qui l'a vu naître et qui s'éloigne, que se pose une question étrange, dont personne ne pourra faire l'économie dans son histoire personnelle et qu'il évoque dans le poème intitulé « 1914-1915 » :

Était-ce toi l'étrangère
Ma ville natale ?

Car si tous les écrivains évoqués associent Alexandrie à l'enfance et la perte des lieux de l'enfance, à un sentiment d'aliénation et à une tentative désespérée pour identifier l'objet de la perte, enfoui sous les strates des villes, grâce aux vers d'Ungaretti on comprend mieux comment une

stratégie d'occultation du sentiment d'étrangeté peut ici se mettre en place. Il semble que ces vers nous indiquent le déplacement de l'objet de la perte, qui ne serait plus seulement le moi de l'enfant idéal et le lieu de l'enfance perdue. Dans un mouvement de renversement, c'est le maternel, le matriciel, qui semble se révéler alors comme familièrement étranger.

Il s'agit donc ici d'un double exil, exil de l'enfance et du temps passé qui vient occulter l'exil du lieu perdu, que l'on qualifiera d'étranger *a posteriori*, comme pour se préserver d'une perte encore plus insoutenable.

Dans sa magnifique « Lettre d'Alexandrie », reprise en partie dans son roman *Alexandries*, Jacques Hassoun, originaire de cette ville, nous livre quelques clés sur cet espace que l'on construit autour d'un élément absent, d'une absence que l'espace du texte tente vainement de combler.

Destiné à une personne absente, cet écrit porte témoignage d'une nostalgie qui s'est comme cristallisée autour d'une ville natale, qui représenterait une condensation d'un ensemble de signifiants, lieu d'étayage d'un désir : le désir de retrouver ce qui est révolu. À jamais.

Mais cette ville liée à la perte réelle ou symbolique et à la douleur enfouie se révèle également comme paradigme de l'amour.

« *Grand pressoir de l'amour* »...

Pour la plupart des auteurs cités, les souvenirs de cette ville qui porte un nom de femme ressemblent à s'y méprendre à ceux qu'on garde d'un être cher qu'on voudrait ne pas oublier, et c'est précisément par la quête amoureuse que ces auteurs tentent de se réapproprier ce qui leur échappe de la ville et qui est également tapi au plus profond d'eux-mêmes.

C'est ainsi que les femmes aimées deviennent des incarnations de la ville. Pour Durrell, tout commence deux ans après la première séparation d'avec sa première femme. Il fait la connaissance d'une jeune Alexandrine qui semble illustrer le rêve millénaire d'Alexandre, celui de la réconciliation de l'Orient et de l'Occident. C'est Gipy Cohen, dont le corps est décrit, dans une lettre à Henry Miller, comme un atlas vivant des pays de l'Orient. « Elle a, dit-il, des yeux de feu tunisiens, une saveur venue droit de la Cléopâtre de Shakespeare, un cul d'Alger, des cils maltais, des doigts et des ongles de Smyrne, des hanches de Beyrouth, des yeux qui lui viendraient d'Athènes, un nez de l'île d'Andros, une bouche qui produit des sons dignes des femmes de Homs ou Samarkand, des seins de Fiume [...]. »

Le corps d'une femme semble enfin rassembler tous les éléments que la ville représente pour lui ; il le fait sien, entre dans la mythologie de la ville et il épouse Alexandrie faite femme. Il raconte qu'il dut enlever la jeune femme à sa ville comme une princesse antique. Il l'emmène à Rhodes puis à Chypre où il s'imagine d'abord avoir enfin trouvé sa parèdre mais, plus tard, ce sera le désastre et l'arrachement, comme en écho du drame d'Antoine et Cléopâtre.

Quant au narrateur d'al-Kharrat qui semble s'éprendre de jeunes femmes qui chacune représenterait une des communautés de la ville qu'il recompose de toutes leurs particularités, il présente un récit qui pourrait s'apparenter à un catalogue d'amantes, dont la totalité recomposerait la géographie pluriethnique de la ville. Femmes inatteignables qui quitteront toutes Alexandrie pour Rome, Athènes ou Marseille.

La diversité de ces filles fait écho à l'amour pluriel de Darley dans le *Quatuor* pour trois femmes, Justine, Mélissa et Cléa qui représentent les trois modes du verbe aimer. Mais si, pour Durrell, la femme aimée à Alexandrie est un composite de pays, de cultures et de langues, de telle sorte que son corps en viendrait à représenter la ville cosmopolite elle-même, pour al-Kharrat la démarche semble se renverser car c'est en recomposant le cosmopolitisme de la ville, en tombant amoureux d'une femme de chaque groupe qui compose sa ville natale, et qu'il lui faut posséder qu'il pense préserver l'intégrité et l'intégralité de la ville de son enfance. La femme, ou l'amour qu'elle représenterait, comme incarnation du cosmopolitisme, devient alors le paradigme du tout, mais le tout, comme objet du désir, reste à jamais inatteignable et la quête ne peut que s'achever dans la déception ou le désastre.

Pourtant chacun continue à rêver de cette ville-femme où il ferait bon vivre et la recherche d'un monde perdu à travers l'expérience sensuelle et sexuelle se poursuit également dans d'autres champs.

La découverte de l'Autre paraît également se faire à travers les déambulations dans la ville, comme figure féminine qui porte en elle tous les êtres qu'on va aimer pour eux-mêmes ou pour ce qu'ils représentent ou transmettent des sensations d'enfance, qu'elles soient musicales, olfactives, gustatives et parfois même non identifiables. N'est-ce pas alors quelque chose du temps d'avant et de l'ordre du maternel qui serait enfoui là, dans les venelles que l'on ne peut quitter, et que l'on cherche à retrouver, comme le suggère le poème d'Ungaretti ?

Ce quelque chose du maternel qui porte l'étrangeté que l'on recherche et que l'on craint pourrait peut-être s'entendre dans les paroles de Amer Wagdi dans le roman de Mahfouz, *Miramar*, lorsqu'il dit : « Alexandrie, ma ville natale, m'a rappelé. »

La femme au centre de tous ces textes qui nous parlent d'amour passe pour ne pas être l'amante que l'on tente désespérément d'atteindre mais bien la figure déguisée de la mère, dont on ne peut soutenir l'abandon, que l'on cherche à retenir et qui vous retient elle-même tout en vous enjoignant de partir, dont on cherche à recomposer l'image à travers ces femmes aperçues lors des quêtes amoureuses. C'est pourquoi l'échec des narrateurs représenté dans ces fictions est bien d'avoir confondu une femme avec une autre ou d'avoir cru aimer l'une pour l'autre. On ne peut pas reconstruire un monde perdu à jamais ni aimer comme une femme un tenant-lieu de l'enfance, qui serait une figure maternelle.

Impossible amour lié à un impossible retour en arrière.

On ne peut pas aimer dans Alexandrie si on ne peut pas quitter l'Alexandrie de l'enfance, comme nous le rappelle Jacques Hassoun :

Cette lettre nous donne aussi l'occasion de rendre compte d'une insistance qui ne saurait se réduire à la production d'une élégie textuelle qui clamerait sans répit « Regrets éternels ! ». [...]

Alexandrie cessait d'être sa propriété

Elle cessait de le définir.

Il n'avait plus aucun droit de possession sur elle.

C'est alors qu'il lui sera possible de faire le deuil de ses insignes [...] ce qui lui permettra d'accomplir un travail de symbolisation et de deuil, propre à introduire l'élosion d'où se soutient toute identification.

De la même façon, si après le départ mystérieux de Justine, le monde s'effondre pour le narrateur du *Quatuor d'Alexandrie*, comme les tours des villes de *La Terre vaine*, ne faut-il pas entendre le murmure des lamentations maternelles, qui retiennent les fils qui cherchent à s'échapper ?

Les signifiants de l'absence, de la perte et de l'aliénation s'opposent à ceux des représentations de l'amour et du cosmopolitisme qui viendraient combler le vide qui est au cœur du texte et de la démarche de l'écriture.

Pourtant, il serait faux de croire qu'amour, perte et absence ne sont liés qu'au corps féminin, même si le nom de la ville se lit comme celui d'une femme. À Alexandrie, le désir est polymorphe, comme l'annonce Durrell dès les premières pages de *Justine* en nous présentant les cinq flottes qui mouillent dans la rade du port mais également les cinq sexes que seul « le

grec démotique, la langue populaire [...] semble pouvoir distinguer ». C'est « lorsqu'on est amoureux de l'un de ses habitants qu'une ville devient un monde » fait-il dire à un de ses personnages et tout univers s'ouvre à la découverte, comme le suggèrent également plusieurs films de Youssef Chahine. Et pour Cavafy, amoureux et attiré par les jeunes éphèbes décrits dans ses poèmes traduits ou inédits en français, le monde alexandrin d'autrefois et de son temps est habité et mû par les voix de ceux qui se sont tus.

C'est à Alexandrie qu'E. M. Forster, cantonné durant la Première Guerre mondiale, entre deux séjours en Inde, rencontre Cavafy et les textes de ses poèmes qu'il décide de traduire. C'est peut-être dans les lignes de ces poèmes de Cavafy qu'il va puiser la force de s'autoriser à être enfin lui-même et que tout en rédigeant *La Route des Indes*, il va trouver également la route vers l'amour, avec cette joie de vivre qui donne à son livre un ton d'émerveillement. Identifié au poète de la ville, il ne sera plus jamais le même. À Alexandrie il aura aimé Mohammed el Adl qui mourra de tuberculose, et aura découvert lui aussi tout un univers, en aimant un seul des habitants de la ville.

On comprend alors mieux que la ville et l'être à aimer ne font qu'un. Et si Durrell affirme par la voix de Clea qu'« il n'y a que trois choses que l'on puisse faire avec une femme [...]. On peut l'aimer, souffrir pour elle ou en faire de la littérature », ne peut-on pas précisément parler en ces termes de tout(e) amant(e) qu'on rencontre et même peut-être aussi de tout lieu cher qu'on a été contraint de quitter ?

La ville, matrice de tous les rêves et de tous les souvenirs de ses enfants, est bâtie sur la cité souterraine que Cavafy appelait « les noires ruines de sa vie ». C'est une crypte pleine de fantômes du passé auxquels s'identifient les ombres anonymes des personnages convoqués dans les textes littéraires. En effet, comme l'écrit E. M. Forster dans *Alexandrie*, si « la prospérité matérielle, basée sur le coton, les oignons et les œufs, paraît assurée, [...] on voit peu de signes de progrès dans d'autres domaines : ni le Pharos de Sostrate, ni les *Idylles* de Théocrite, ni les *Ennéades* de Plotin ne semblent devoir souffrir, dans l'avenir d'une quelconque concurrence. Seul le climat, seul le vent du nord et la mer demeurent aussi purs qu'ils l'étaient le jour où Ménélas, le premier visiteur, touche terre à Ras el-Tin, il y a trois mille ans ; et la nuit les étoiles de la Chevelure de Bérénice brillent toujours de l'éclat qui attirera l'attention de Conon l'astronome. » Le passé et le

présent sont inextricablement mêlés. Les ombres bruissent dans le labyrinthe de pierre de la ville – et des textes qui lui sont consacrés – et l'on sent qu'on ne peut échapper à leur emprise, comme si la ville, tour à tour et tout à la fois métaphore de l'objet d'amour perdu et terrible prison de l'âme, était une manière de destin qu'il est impossible de fuir, ainsi que le décrit Cavafy dans un de ses poèmes les plus célèbres, « La ville ».

[...] De nouveaux lieux, tu n'en trouveras pas, ni d'autres mers.
La ville te suivra : dans ces mêmes rues tu rôderas,
Dans ces mêmes quartiers tu vieilliras
Et sous ces mêmes toits blanchiront tes cheveux.
Toujours à cette ville tu aboutiras. Quant à aller ailleurs –
Plus d'espoir – point de bateau pour toi, point de route.
Comme tu as ruiné ta vie en ce petit recoin,
Sur toute la terre, tu l'as aussi détruite.

... mais énigme de pierre

Si Cavafy sut ouvrir à E. M. Forster *La Route des Indes*, lui montrant que la ville était tournée vers l'Asie, tout en restant liée à ses racines helléniques, il fit également siens les personnages du roman indien de Forster, comme il le lui écrira dans une lettre pleine d'admiration en 1924. Une guerre plus tard, lorsque Durrell arrive dans la ville, il découvre simultanément le guide de Forster inspiré par les poèmes de Cavafy dans lequel il se plonge corps et âme et dont il identifie le texte parfois erroné avec la réalité de la ville. Puis il découvre les poèmes de Cavafy et c'est la figure du poète lui-même qu'il invite dans son univers de fiction à double titre puisque, d'une part, le poète de la ville devient un véritable personnage du roman, ami de Balthazar, et que, d'autre part, Durrell fait siens les poèmes les plus emblématiques de Cavafy en les faisant figurer dans le texte de sa fiction et dans des annexes traduits par ses soins. C'est ainsi qu'il entre dans l'univers cavafien alors que, en tant que romancier, il choisit de placer la première rencontre de Darley, le narrateur, et de Justine sous le signe de Cavafy. En effet, c'est lors d'une conférence du narrateur sur le poète de la ville que Justine est venue écouter que débute leur aventure amoureuse.

Cavafy, grâce aux différentes périodes de la vie de la ville qu'il évoque dans ses poèmes historiques ou plus personnels, permet à Durrell et à son narrateur de découvrir la ville spirituelle cachée sous la ville temporelle et, d'une certaine façon, de passer de l'autre côté du miroir, prenant part au

foisonnement du mythe alexandrin où se côtoient les ermites du désert, Marie d'Égypte sur laquelle Jacques Lacarrière écrira un livre magnifique, ainsi que les philosophes néoplatoniciens, et nombre d'autres figures tutélaires.

On voit comment l'univers cavafien, poétique, historique et érotique va s'insinuer et profondément modifier l'œuvre de E. M. Forster puis celle de Durrell, leur permettant d'adopter « l'extrême subjectivité [...] du gentlemen grec au chapeau de paille ». Les représentations des différentes figures de l'Antiquité qu'ils font revivre dans la contemporanéité des textes qu'ils élaborent, la présence fantomatique d'Isis et d'Osiris, d'Alexandre le Grand et de son rêve de réconciliation, de Cléopâtre l'amante divine, de Plotin, des mathématiciens, de la femme libre Hypatie participent à donner aux textes une portée universelle, tout en créant un palimpseste mythique d'une ville rêvée.

Une sorte de filiation littéraire s'éclaire de la sorte, et le passage d'une certaine idée d'Alexandrie qui migre, comme en contrebande de la littérature, d'un texte à l'autre, qui va bien au-delà des emprunts visibles, identifiés et souvent revendiqués.

Par-delà les figures mythiques de l'histoire, les textes littéraires qui se superposent comme sur le bloc magique freudien, en miroir des strates archéologiques du palimpseste de pierre de la ville au cœur de laquelle les civilisations et les langues se sont mêlées, émerge une ville littéraire, creuset d'une foisonnante ébullition intellectuelle.

Alexandrie, ville des plus beaux rêves et des illusions perdues, serait un espace où on entendrait, comme on le lit sous la plume de Durrell, « comme les lointains échos de la mémoire de la ville, la voix de Plotin parlant non de fuir les intolérables contingences temporelles mais vers une nouvelle lumière, une nouvelle cité de Lumière » et pour reprendre les mots de Plotin :

Que sont donc ce voyage et cette fuite ? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir ; car nos pas nous portent d'une terre à l'autre ; mais il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre, et réveiller cette faculté que tout le monde possède, mais dont fort peu font usage. [...] Reviens en toi-même et regarde (cité par DURRELL).

Cette citation, présente en partie aussi bien dans le texte de Forster que dans celui de Durrell, ramène chacun à ses interrogations les plus fondamentales et au paradoxe d'Alexandrie, ville de la diffusion des

connaissances nées de son sol, mais également centre de tous les savoirs du monde qui devaient être rassemblés au sein de la grande Bibliothèque. Paradoxe ancré dans une introspection nourrie du double mouvement, centripète et centrifuge, de la diffusion de tous les savoirs du monde.

Pour Durrell, qui avait suivi les pas de Cavafy et de Forster dans la ville, utilisant son guide pour dresser sa propre géographie des lieux, Alexandrie fut une fracture, un point de rupture, un non-retour qui lui donna aussi l'élan d'une œuvre de fiction qui devait devenir sa vie. La ville du *Quatuor* est en surface celle des débordements des corps qui cherchent à pénétrer la ville spirituelle. En profondeur, elle est la ville des enfants égarés, perdus ou disparus, la ville de la quête de soi et celle de l'enfance perdue, aussi, peut-être.

La fascination de la ville littéraire aurait à voir avec cet adieu qui n'est pas seulement à lire comme l'adieu des narrateurs ou des auteurs à l'enfance réelle mais comme une scène d'adieu d'un tout autre ordre que contemple également Antoine lorsqu'il entend les musiques de la ville, un adieu à l'enfance de notre civilisation car cette ville, Alexandrie, reste, comme le dit Michel Foucault dans son article « Le langage et l'espace », « notre lieu de naissance... ».

Ici, il est bien sûr question de l'origine de notre civilisation et de l'image de l'absence et de la perte, intimement liée à cette origine. La ville mythique, qui fut non seulement le berceau qui recueillit tous les textes de la surface du globe qui s'envolèrent en fumée lorsque la Bibliothèque d'Alexandrie brûla mais aussi le lieu de la disparition du corps du fondateur, reste surtout la ville de la traduction puis de la diffusion du texte biblique : elle semble toujours inextricablement liée à cette fécondité temporelle et spirituelle contenue dans le palimpseste de pierre de son espace. C'est ce que reconnaît l'un des personnages de Tsartis Tsirkas dans *Cités à la dérive*, lorsqu'il évoque les cosmopolites d'Alexandrie et leur destin « avec des références fréquentes au passé de la ville, au sentiment grec de l'amour et à la recherche de la beauté, à la recherche du plaisir sans remords et à la soif effrénée d'éternité ».

L'esprit du lieu est là, dans cette richesse de la civilisation naissante qui porte en elle la douleur de la perte originale, souvent liée à l'exil ou à l'errance que parviennent parfois à enfouir les débordements du désir et les exaspérations de l'amour.

Dans *Les Villes invisibles*, Italo Calvino nous présente deux personnages de légende, Marco Polo et Koubilaï Khan devisant sur les innombrables cités de l'immense territoire du Khan que Marco Polo traversa, lors de ses expéditions coutumières, et qu'il aime à décrire à son protecteur. Soudain, l'explorateur se trouve interrompu par son interlocuteur qui vient de remarquer que toutes les villes décrites se ressemblent. S'engage alors le dialogue qui suit :

— [...] Il en est des villes comme des rêves : tout ce qui est imaginable peut être rêvé, mais le rêve le plus surprenant est un rébus qui dissimule un désir, ou une peur, son contraire. Les villes comme les rêves sont faites de désirs et de peurs, même si le fil de leur discours est secret, leurs règles absurdes, leurs perspectives trompeuses ; et toute chose en cache une autre [...].

Tu ne jouis pas d'une ville à cause de ses sept ou soixante dix-sept merveilles, mais de la réponse qu'elle apporte à l'une de tes questions.

— Ou de la question qu'elle te pose, t'obligeant à répondre comme Thèbes par la bouche du Sphinx.

Chacun s'est trouvé un jour confronté à la question de son Alexandrie ; il s'en est trouvé tout à la fois charmé et ébranlé, car l'énigme du sphinx qui nous contemple alors pourrait bien comporter cette interrogation : « Où se trouve ton Alexandrie à toi ? »

Voix idéales, voix aimées
de ceux qui sont morts, ou de ceux qui sont,
comme les morts, perdus pour nous.

Parfois, dans nos rêves elles se font entendre ;
parfois, en pensée, notre esprit les perçoit.

Et, avec leur son, pour un moment reviennent
des accents de la prime poésie de notre vie –
comme, dans la nuit au loin, une musique qui s'éteint.

(« Les voix », Constantin Cavafy.)

¹. À l'origine de cet article, il y a un texte intitulé « Alexandrie, une utopie qui s'écrit au féminin », paru en 2000 dans la revue *confluences méditerranée* éditée chez l'Harmattan. Nous remercions l'éditeur de cette revue de nous avoir aimablement donné l'autorisation d'en reproduire des extraits.

CHEZ ISMAËL, MON FRÈRE L'ALEXANDRIE DE CARLO SUARÈS

Michel Cazenave

Serait-ce pour rien que, lorsqu'il écrit une *Lettre aux juifs, aux chrétiens et aux musulmans*, puis surtout un *Quoi Israël ?*, en 1950 et en 1954 (donc, avant la nationalisation par les nouvelles autorités égyptiennes du canal de Suez et la guerre qui s'ensuivit) – textes où il invite ceux à qui il s'adresse à ne plus croire dans un Dieu jaloux qui autoriserait les égoïsmes des uns et des autres, mais à reconnaître que « Dieu » est le seul Seigneur de cette terre, tout retiré qu'il est dans sa transcendance absolue, et que le premier devoir de chacun est donc de dépasser les antagonismes purement terrestres, les différences religieuses et, éventuellement, les conflits ethniques – serait-ce donc pour rien que quelqu'un comme Carlo Suarès est enfant de cette Alexandrie qui, depuis l'Antiquité, brasse les populations avec son peuplement d'origine hellène, bien sûr, mais aussi avec son quartier notoirement égyptien comme celui de Racotis et sa bonne part de peuplement hébraïque (après tout, c'est à Alexandrie que la Bible est traduite en grec sous la plume des Septante ; c'est là qu'est écrit le *Livre de la sagesse* ; Philon d'Alexandrie est aussi connu sous le nom de Philon le Juif, et l'on se rappelle peut-être l'ambassade mémorable qu'il conduisit à Rome, auprès de l'empereur Caligula, au nom de sa communauté : il est vrai qu'en ce temps-là, les relations n'étaient pas toujours très faciles entre des « factions » d'origines si diverses !) ?

De ce point de vue, Alexandrie a traversé deux bons millénaires, et s'est très longtemps voulue le témoin, adossée à son arrière-pays, de la rencontre de tant de peuples étrangers qui, souvent, sous d'autres cieux, s'affrontaient et se combattaient parfois si durement ! De cette ascendance particulière, qui renvoie sans doute à cette ville qu'ont encore connue des poètes comme Cavafy ou Lawrence Durrell, Carlo Suarès se réclame on ne peut plus clairement ; n'écrit-il pas ainsi dans *Quoi Israël ?* : « Je sais, je sais qu'ils ont trop souffert, ces nouveaux "Israéliens". [...] Je sais : nombre d'entre eux se lèveront pour crier : "et de quel cœur oses-tu parler ainsi, toi qui n'as pas souffert ?" Je leur demande de bien vouloir me pardonner et de m'écouter, car pendant toute la durée de leur impossible agonie chez des tortionnaires déments, moi, Suarès, et mon père avant moi, et son père, et le père de son père, depuis plusieurs siècles, nous avons vécu dans notre paisible maison, chez Ismaël, mon frère, en Égypte. »

Et de signer fièrement son texte : « Alexandrie, le 12 mai 1954. »

Après la « guerre du canal », à la suite des mesures prises par Nasser, Suarès sera bien obligé de s'exiler : mais il était la victime (toute innocente) de la politique franchement néocolonialiste de la France et de la Grande-Bretagne, à l'opposé même de ce qu'il pensait et de ce qu'il défendait – et on sait que, jusqu'à la fin de sa vie, il nourrira la nostalgie de cette Alexandrie où l'on pouvait se rencontrer et discuter amicalement, le souvenir de cette « terre d'Ismaël », de cette Égypte accueillante qui était aussi le témoin de cette Égypte millénaire où Joseph pouvait connaître le bonheur – et ses frères avec lui – bien au-delà de la seule histoire de la femme de Putiphar... On peut se reporter sur ce sujet, par exemple, aux travaux de Maurice-Ruben Hayoun qui montre à l'évidence comme il y avait un tout autre visage de l'Égypte que celui qui nous a été traditionnellement transmis ; un visage de paix, de tolérance, d'ouverture, qui était celui de son peuple avant qu'il ne fût, au moins pour partie, fanatisé par un esprit religieux sans doute mal compris – et contre lequel, tant du côté israélien que musulman, et que du côté des chrétiens, s'élevait précisément Carlo Suarès – bref, osons les mots, un visage d'amour et de profond accueil de l'« autre ».

L'ÉGYPTE ANCIENNE DES ÉCRIVAINS ET DES LETTRÉS ENTRE ÉGYPTOLOGIE ET ÉGYPTOSOPHIE (1920-1970)

Daniel Lançon

La relation aux passés anciens de l'Égypte fait toujours pleinement partie de l'imaginaire français au sortir de la Première Guerre mondiale, notamment parce que l'égyptologie est considérée comme une science française et ses savants comme des héros. Jean Cocteau se demande « comment remercier les moines laïcs qui se consacrent à l'étude du sol de l'Égypte, nous reçoivent et nous promènent sans un signe de lassitude » (p. 103). Camille Mauclair déclare qu'il a « écouté plusieurs de ces prospecteurs, de ces jeunes savants qui, par passion scientifique, acceptent si noblement la solitude, l'exil torride, certains périls, dans les coins les plus reculés de l'Égypte » (p. 230). Tout comme celle des pyramides, du sphinx, la visite du musée des Antiquités est une scène topique à laquelle chacun souscrit : « Je trouve dans les musées, en bravant l'accusation stupide de passéisme, un ardent afflux de vie concentrée, une transfusion du sang spirituel » en dépit du « déracinement » des œuvres écrit cet auteur bien qu'il souhaite « éviter le musée avant d'être allé à Louqsor, à Abydos, à la Vallée des Rois » (p. 39), ce à quoi il n'arrive pas à se résoudre en définitive...

Édouard Herriot, érudit qui connaissait parfaitement la philosophie alexandrine des premiers siècles, s'interroge de retour d'une visite privée de fouilles en Haute-Égypte : « Les impressions arrivent par grandes vagues, et l'on risque d'être submergé. Que deviendrais-je si Drioton, Chevrier, Varille, mon cher Pierre Jouguet ne guidaient ma démarche ? » (p. 63). Pour autant, ce dernier ajoute : « Au pays des Pharaons, de formidables monuments nous enveloppent, nous écrasent. Sans abjurer des convictions personnelles, on veut essayer de comprendre » (p. 19). Il n'est pas facile d'être soi-même face aux écrits et à la parole d'autorité des disciples de Maspero. Et alors que les littérateurs du siècle précédent se plaisaient, pour la plupart, à la dissertation historique attendue d'un large public, nourrie de longues citations érudites, certains se dérobaient aux pages laudatives : « Louxor, 3 février. Je veux ignorer qu'il y a "des choses à voir", à Louxor et aux environs », écrit André Gide (p. 1051). Robert de Traz se demande s'il n'est pas en définitive légitime « de laisser le sable engloutir des édifices désaffectés. L'homme est fait pour oublier et pour se répéter. En lui rendant des souvenirs perdus, l'archéologie fausse le mouvement naturel des civilisations qui s'ignorent en se succédant, et qui, jusqu'à présent, ont trouvé leur ressort essentiel dans cette méconnaissance de leurs prédécesseurs » (p. 146). Roland Dorgelès déclare qu'il ne vient pas « pour cataloguer les ruines » (p. 13-14) et prend un parti pamphlétaire assez radical : « Tout de suite courir aux vestiges, aux ruines, aux stèles funéraires : ce pays est donc défunt ? J'aime mieux respirer le tumulte heureux de ces rues animées » (p. 13).

Cette position n'empêche nullement nombre d'écrivains, et parfois les mêmes, de demeurer attachés à l'idée d'une origine de la civilisation humaine en Égypte. Pour Victor Margueritte, « la Grèce et Rome, d'où nous sortons, saluent en elle leur mère spirituelle, l'institutrice de l'humanité. Pas de Parthénon ni de Forum, sans ruines de Thèbes ! » La plupart des voyageurs découvrent maintes traces d'une continuité rassurante pour l'esprit : « sous la façade islamique, comme sous la grecque, l'Égypte conserve malgré tout, identique, son peuple tenace, intelligent et laborieux » (p. 33). Michel Butor, résidant dans le pays au début des années 1950, fait partie de ceux qui décrivent la survivance de pratiques religieuses antiques, sous forme « dégradée », « comme un fond noir et dangereux, mais hanté d'étranges lumières » (p. 151), mêlant sentiment de la naissance et de la mort. Les écrivains chrétiens ne sont pas sans s'inquiéter de ces

permanences : « Certaines superstitions millénaires qui datent des pharaons ont subsisté, et l'Égypte les mêle sans la moindre gêne aux vérités de sa religion actuelle » (TRAZ, p. 46-47). Se demandant, avant une visite au musée des Antiquités, quelle attitude il aura devant cet « art insondablement lointain », André Gide se découvre « ému ; avouons-le : bouleversé. J'ai senti soudain l'art de l'ancienne Égypte se rattacher à *ma* culture ; devant lui, je ne me sentais plus *étranger* » (l'auteur souligne). Se rendant ensuite à l'hôtel, il déclare : « je reconnais tous les servants basanés de l'hôtel, pareils à ceux du temps des pharaons [...] » (p. 1051). Il est cependant une pierre jetée dans le jardin des égyptologues français et des écrivains rêvant leurs origines et qui donne matière à une très abondante littérature critique : la thèse de la négro-africanité de l'Égypte ancienne. Reprise de Volney et de quelques autres, elle est élaborée en système général par Cheikh Anta Diop dès le milieu des années 1950, en appui de « preuves » linguistiques et anthropologiques.

Il ne faudrait pas croire que seuls les lettrés européens ou ouest-africains sont alors passionnés par la possible reconstruction de filiations. On connaît l'inspiration du sculpteur Mokhtar entre les deux guerres ainsi que celle du jeune romancier Tewfik al-Hakim dans *L'Âme retrouvée* (1933, en arabe), dont l'exergue visant à la renaissance du pays est tirée du *Livre des morts* : « Salut, ô Osiris ! Regarde ! Je viens vers toi ! Je suis ton fils Horus qui rétablit ta toute-puissance divine », deux exemples parmi bien d'autres. Ali Ahmed Bakathir publie ainsi un drame en vers intitulé *Akhenaton et Néfertiti* (1940) dans lequel les héros sont vulnérables et tragiques. Il est significatif que Naguib Mahfouz ait pratiquement commencé sa carrière d'écrivain par un roman intitulé *Radopis* (1943), qui raconte la vie du pharaon Merenza, irresponsable joueur (comme l'était le dernier « pharaon » Farouk), ou que le moins connu Muhammad Awad ait publié *Sinouhé* la même année, roman sur la création de l'ancien Empire. Ce moment pharaonique de la littérature arabe du pays, interrogation sur l'identité collective, n'est dépassé que lorsque les idéaux panislamiques et panarabes s'installent. Le livre de l'égyptologue Ahmed Bahâ' Eddine, *Les Influences de la civilisation des pharaons dans l'Égypte d'aujourd'hui* (1956), est alors vivement attaqué dans la presse. Taha Hussein tente un peu vainement, quelques années plus tard, de ne pas laisser perdre le lien : « La découverte des trésors archéologiques impose au pays le devoir de les sauvegarder, de les étudier, de les comprendre. Ceux qui l'accusent

ridiculement de pharaonisme et de non-arabisme voudraient-ils donc qu'il se désintéresse de tous ces trésors ? Qui sait, peut-être ces imbéciles auraient-ils voulu que l'Égypte, pour prouver son arabisme, détruise toutes les antiquités pharaoniques, grecques et romaines découvertes chez elle ! » (*al-Goumhourya*, 26 novembre 1961, trad. en français, *La Bourse égyptienne*, 2 décembre 1961). André Malraux déclare dans une allocution prononcée au Caire le 25 mars 1966, à propos de « l'âme profonde qui unit l'Égypte éternelle à sa résurrection » : « C'est une sorte d'illusion de la part des Égyptiens de se croire les héritiers des pharaons [...]. L'Égypte, c'était l'éternité, c'était aussi un ferment que personne d'entre nous ne connaît et que vous seuls avez aimé et repris dans vos mains. Comprenons bien : le monde arabe est en train de renaître parce qu'un monde qui avait été l'un des premiers de l'univers et qui avait oublié sa mission accepte aujourd'hui de reprendre cette mission avec un moyen sur lequel nous ne devons pas nous tromper et qui s'appelle tout simplement la machine » (*Le Progrès égyptien*). Lui qui eut toujours le sentiment d'un art sacré opposé à la mort, prend conscience que le haut barrage sur le Nil représente « dix-sept fois la pyramide de Chéops », que la « grue d'Abou Simbel élève dans le ciel, comme pour le dédier au Dieu-Soleil, un bas-relief de prisonniers » (*Antimémoires*, p. 81, il avait prononcé un discours sur la sauvegarde des monuments de Nubie menacés par le haut barrage sur le Nil en 1965). Cette irruption de la technique n'est pas sans conséquences sur la résistance des discours ésotériques encore tout à fait vivaces. À l'occasion de la grande exposition Toutankhamon du Petit-Palais en février 1967, le même André Malraux parle cette fois-ci plus classiquement, dans son discours d'inauguration, de cette « Égypte antique [qui] aura joué cette partie incroyable en face du destin, qu'ayant presque exclusivement représenté des morts, elle aura été l'actrice la plus puissante de la vie qu'on n'ait jamais connue » (INA, 17 février). Cette « leçon » impressionne manifestement puisque une grande foule de visiteurs, plus d'un million, fait culturel marquant, se presse et se reconnaît dans « l'universalité de cet art », si « proche de nous » (BOUILLIER).

Jusqu'avant la période de la révolution nassérienne, les voyageurs français sont saisis par un autre sentiment de familiarité : l'Égypte est un chapitre de l'Orient du Livre. « La Bible est partout, en chaque pâte, en chaque âne, en chaque agneau » (p. 48) écrit sans ironie Paul Morand. Pour Jacques Boulenger, « Voilà, à Thèbes, quinze siècles ou bien davantage

avant notre ère, l'essentiel de cette métaphysique alexandrine et chrétienne dont le monde est encore nourri. L'Égypte, par ses seules forces, sans rien tirer des autres, a tout créé » (p. 168-170). Selon la princesse Bibesco, « les idoles égyptiennes, ce ne sont que les vertus théologiques personnifiées » (p. 132). Nulle surprise de voir l'hétérodoxe et iconoclaste pharaon Akhenaton préfigurer « certains thèmes chrétiens » comme la vie après la mort, la justice divine ou l'unicité de ce qui nous fait, selon Robert de Traz, « saluer nos plus lointains prédécesseurs comme des frères » (p. 178 et 196). Claude Roy suit cette même voie : « On a conservé du roi et de la reine des poèmes religieux d'une très grande beauté, dont l'accent tranche singulièrement avec l'alliage de superstitions, de mythes, de magies rances et de ruses ecclésiastiques qui constitue la majeure partie des textes égyptiens analogues » (p. 107). On comprend qu'une romancière francophone d'origine orientale comme Andrée Chéhid reprenne plus récemment ces idées : *Néfertiti et le rêve d'Akhnaton* présente l'idéal cosmopolite de l'utopique « Cité d'horizon » (Tell el Amarna), prête à renaître pour peu qu'on se souvienne de la mémoire du scribe narrateur auquel l'auteure moderne a délégué une parole d'espoir. Si l'Alexandrie antique a beaucoup perdu de son intérêt après la fin des débats symbolistes sur la décadence et la régénération, et qu'elle ne figure plus au répertoire thématique des gens de lettres, il faut néanmoins prendre en compte une rare et tardive exception sous sa plume : *Bérénice d'Égypte*, pièce de théâtre dédiée à Roger Godel, illustre le combat d'une princesse, sœur aînée de Cléopâtre, contre Rome et loue une terre d'accueil pour « des Grecs, des asiatiques, des barbares, des juifs, des nomades. Terre de toutes les terres et terre de demain » (p. 123).

L'attrait pour une Égypte initiatrice

Le sentiment « généalogique » dont nous venons de présenter les multiples facettes n'est pas sans lien avec la persistance d'une *égyptosophie* pharaonique qui continue à inspirer certains écrivains envers et contre tout rationalisme égyptologique. Le tableau de l'initiation égyptienne et pythagoricienne par Édouard Schuré, paru sous le titre *Les Grands Initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions* (1893), ouvrage majeur de l'ésotérisme fin-de-siècle, en est à sa centième édition en 1927. Venu tardivement en voyage en Égypte, Maurice Maeterlinck incarne le mieux la

persistance postsymboliste de ce tropisme occultiste qui trouve, dans « Le royaume des morts » que serait l'Égypte antique, l'une de ses sources favorites.

À cet égard, les pyramides continuent à enflammer l'imagination du grand public par le biais d'ouvrages comme ceux de Théophile Moreux ou de Georges Barbarin, de nombreuses fois réédités, alimentant des « théories astronomiques, mathématiques, bibliques, voire même mystiques, les unes renchérisant sur les autres et toutes recouvrant ce canton de la science d'une épaisse toison d'ivraie » (Drioton, *in* LAUER, p. 5). Les désillusions apparaissent certes chez nombre de visiteurs : « Mais si je demandais aujourd'hui la moindre chose à Anubis, même en y mettant les formes prescrites, il serait bien incapable de me la donner. Et j'ignore quels sont les jours fastes, les jours néfastes, je ne sais ce que veulent dire mes songes [...]. Tristesse infinie de cette religion reléguée au magasin d'accessoires » (GADALA, p. 142 et 144). Cela ne contrarie nullement ceux qui cherchent le symbolisme de la disposition intérieure des monuments, les datations prophétiques inscrites dans la « Grande Pyramide » ou encore la relation entre les monuments et les « Mystères » de l'Initiation tels que présentés dans *Le Livre des morts*. Le célèbre adaptateur des *Mille et Une Nuits*, l'Égyptien Mardrus, déclare d'ailleurs en 1937 que les « Textes » antiques qu'il publie en « traduction » « sont Écritures magiques du fait de leur propre splendeur et du génie graphique de leurs insignes scripteurs ». Elles « traduisent la parole humaine souverainement conduite » (p. 252). À cet égard, il faut rappeler que, exactement au même moment, une partie de ce corpus passe en « littérature pour la jeunesse », en « texte simplifié, abrégé, expliqué », à partir surtout des *Contes populaires de l'Égypte ancienne* de Gaston Maspero, par ailleurs constamment réédités depuis 1882. L'adaptatrice de ces *Contes et légendes de l'Égypte ancienne*, Marguerite Devin, explique qu'il est nécessaire de sortir cette littérature des livres spécialisés car elle est faite « pour amuser et intéresser la jeunesse, en marge de ses études historiques » (p. 7). Ces *Égyptes* reprises de l'antique deviennent également partie prenante de la littérature française.

Un large public continue d'être invité à rêver l'Égypte ancienne, aux côtés de lettrés comme Mardrus qui, lui, se pose en héritier de « l'hermétisme des Anciens » en lequel se reconnaît également Antonin Artaud qui parle de textes « dont le sens devait être étroitement en rapport avec leur vibration verbale » (p. 541). René Daumal estime, quant à lui, que

« la Grande Pyramide a été écrite (car c'est une Écriture) pour nous » car « rien de plus actuel pour nos intellects modernes que cette chambre inférieure qui est sens dessus-dessous, où l'on marche sur le plafond et où l'on arrive sans effort puisqu'il suffit de se laisser glisser par le couloir d'entrée » (p. 1079). Georges Henein, à peine séparé du mouvement surréaliste, tient que la magie égyptienne fut « la première en date des hautes disciplines de l'esprit », que « des textes comme les papyrus magiques de Turin ou de Leyde, comme *Le Livre des morts* [...] se signalent à nous par leur exceptionnelle intensité poétique » et qu'il « n'est pas douteux qu'ils détiennent une voix intérieure qui n'est peut-être qu'assoupie », même s'il lui semble difficile « d'en libérer la charge ». « L'âme magique émergera-t-elle de la poussière, rouvrira-t-elle les branches du compas qui dessine la trajectoire humaine ? »

Si des motifs égyptiens parcourent l'œuvre de nombreux écrivains français dans la première moitié du ^{xx}e siècle sans qu'ils fassent système pour autant : les taureaux sacrés dans *Les Bestiaires* d'Henry de Montherlant, Apis et la religion de la parole magique dans les *Mémoires d'Hadrien* de Marguerite Yourcenar, le sphinx en général chez Cocteau, il en va tout autrement chez Michel Butor. Dans *Passage de Milan* (1954), un « milan », oiseau courant en Égypte, délivre des présages, signes « hiéroglyphiques », que tente d'interpréter le personnage d'Ahmed, plus ou moins domestique de l'égyptologue Léonard. L'écrivain se réfère aux oiseaux associés aux prêtres égyptiens qui veillaient aux initiations des élus. Une quinzaine d'années plus tard, dans *Portrait de l'artiste en jeune singe* – on sait que Thot, dieu scribe, est représenté en singe –, l'auteur déclare lui-même dans l'un de ses propos liminaires : « L'Égypte m'a été comme une seconde terre natale, j'y ai vécu pour ainsi dire une seconde enfance. » Gilbert Lascault souligne que l'Égypte fut pour l'écrivain, et pour tous ceux qui entreprennent de se vouer à l'écriture, « pays indispensable, inéluctable, présent comme *nostalgie* avant toute rencontre » (p. 54). « Nous rêvons l'Égypte ; nous la percevons ; nous analysons les effets qu'elle exerce sur nous. Nous ne pouvons pas la détruire. Nous nous perdons en elle ; nous la perdons pour mieux nous retrouver en nous » (p. 74). La question de l'origine redevenue comme à l'époque romantique celle de la filiation au service d'une éventuelle vocation littéraire est portée par Michel Butor comme par Andrée Chedid qui s'interroge, quant à elle, sur ses propres origines orientales au travers des héroïnes de ses fictions. L'Égyptien

francophone Georges Henein se penche, lui, sur la relation entre la démarche poétique et celle de la magie, ceci dit alors que demeure hautement problématique le mode de relation entretenu par ces écrivains avec des savoirs dits *traditionnels* et que la quasi-totalité d'entre eux n'ont plus la possibilité de répondre traditionnellement. Certes, des résidents trouvent à réactiver de vieilles légendes et à y croire, ainsi Roger Godel avec sa plaquette romancée sur le séjour d'apprentissage de Platon à Héliopolis, thème à la mode dès l'époque hellénistique, souvent décliné depuis lors sans distance critique, mais il n'est pas écrivain de vocation inscrit dans un champ littéraire français.

L'attrait pour l'Égypte initiatrice prend la forme d'une « querelle des égyptologues » au début des années 1950, en lien avec la publication d'une première brochure de Schwaller de Lubicz intitulée *Le Temple dans l'homme* (1949). En visite en Égypte, Jean Cocteau prend le parti de ce visionnaire installé à Louqsor qui estime « avoir la charge de transmettre le dépôt sacré de la Tradition » (p. 107). « Il y a en Égypte deux groupes d'archéologues. L'un qui creuse le sable, l'autre qui fouille l'esprit. » Ce qui fait dire à Claude Roy : « On a cherché depuis cent ans à poser sur l'Égypte toutes sortes de clés : la clé mystique, la clé occultiste, la clé anthropologiste, la clé mentalité "pré-logique" » (p. 109-110). Le critique se dresse alors contre « les calculs occultistes dont s'enivre la nouvelle école des égyptologues cabalistes, qui mesurent les tombeaux, les temples et les obélisques, y retrouvent le nombre d'or, les desseins calculés de prêtres mystiques-mathématiciens, et font de l'archéologie l'antichambre d'une (d'ailleurs douteuse) initiation. De là à nous vouloir ramener à une fameuse Tradition à majuscule, où Pythagore, Fabre d'Olivet, Raymond Abellio et Guénon font la ronde pour nous réduire à "l'ordre" » (p. 111). Jean Grenier s'intéresse lui aussi aux époux Schwaller de Lubicz, rares cas de « convertis », en plein XX^e siècle, à une religion depuis longtemps disparue : « Lire, étudier, n'est donc pas si éloigné de *croire*, d'être convaincu. Toute connaissance contient en germe une foi » (p. 111-112). Pour autant, il estime que « lorsque les voiles se découvrent, nous n'apercevons que des superstitions absurdes, des coutumes périmées ou des vérités élémentaires » (p. 114). Pour le philosophe occidental qu'il est, « l'Égypte pharaonique est inassimilable. On aura beau déchiffrer le langage des monuments, ce sera toujours pour nous une langue étrangère susceptible de piquer la curiosité et d'instruire, non d'émouvoir et d'entraîner. Les grands et admirables

spectacles qu'offrent les pyramides, les temples, les tombeaux ébranlent l'imagination, ils ne touchent pas le cœur » (p. 212). Et « si le besoin d'une religion se fait sentir, alors autant en adopter une qui corresponde à une tradition vivante ». Il est vrai, ajoute-t-il, que « ce serait effacer le romanesque » (p. 112-113). L'universitaire Étiemble, résident de 1944 à 1948, s'emporte quant à lui : « Qu'un homme qui reçut jadis le coup de poing au cœur que donne en passant la beauté rapporte de Haute-Égypte les réflexions du premier Homais arrivé à la nécropole, est-ce croyable ? [...] Dire que Jean Cocteau a déjeuné chez Stoppelaëre, au site même de Gournah ! » (1861). Ce que le professeur rationaliste oublie, c'est que le poète Cocteau n'a cessé de rêver à des figures égyptiennes comme ses poèmes l'attestent ainsi lorsqu'il écrit : « Rien ne m'effraye plus que la fausse accalmie / D'un visage qui dort ; / Ton rêve est une Égypte et toi c'est la momie / Avec son masque d'or » (*Plain-Chant*).

Au début des années 1960 encore, la lecture ésotérique, issue d'une pensée des mathématiques pythagoriciennes, reçoit le paradoxal renfort de critiques littéraires reconnus comme André Rousseaux qui parle d'« égyptologie symboliste », d'« initiation pharaonique » à une harmonie universelle des nombres dans et par l'architecture des temples, liée à une science des astres, de quoi conclure qu'« il n'est plus permis aux Occidentaux de se croire les détenteurs privilégiés de l'ordre civilisé » (*Cahiers du Sud*, n° 358, décembre 1960-janvier 1961, p. 324-326). Le philosophe Maurice de Gandillac s'interroge sur la destruction du cosmos par la technique moderne et « l'idéal de restructuration qui stimule utilement notre effort vers une sagesse qui refuse à la fois la fuite désincarnée et la soumission paresseuse au mouvement de l'histoire » (*Cahiers du Sud*, *op. cit.*, p. 373).

Lettres françaises, francophones et même arabophones n'ont cessé de se nourrir d'une présence défunte et toute-puissante, chaque époque ayant perçu les passés culturels en fonction de ses horizons de pensée, les débats culturels qu'ont suscité ces altérités égyptiennes n'ayant pas seulement relevé d'une curiosité philologique et historienne.

PYRAMIDES SONORES

PIERRE HENRY ÉLECTRISE LES MORTS

Anne Rey

Mysticisme de l'inspiration ; facture futuriste : telle est la marque de fabrique de Pierre Henry, compositeur né à Paris le 9 décembre 1927 et ténor incontesté de la « musique électroacoustique », diffusée par haut-parleurs.

Contrairement au *Livre des morts tibétain*, de vingt-six ans son aîné, *Le Livre des morts égyptien*, créé le 19 mars 1990 à l'Auditorium du Louvre, ne laisse guère de place au silence lumineux ni aux lignes nettes du *Voyage* (titre définitif du *Livre des morts tibétain*, dans la chorégraphie de Maurice Béjart), mais baigne dans les intempéries incessantes et les couleurs noyées d'une longue traversée de bout en bout aquatique. Basses clapotantes et grands vents de la « Navigation » initiale. Grêle ou crachin, figurant presque littéralement l'image de la « Dislocation ». Vagues portant haut et bas les phases de la « Transformation ». Calme au milieu des tempêtes du « Jugement », haussé sur sa verticalité hiératique. Pluie fine de l'« Attente ». Motifs en tournoiement perpétuel de l'« Affirmation », enfin. « Je suis dans l'œil solaire », dit alors dans son langage métaphysique le passager peu à peu déshumanisé qui débarque, au sein de sa quête *post-mortem*, dans le maelström divin. Le thème du Feu croise donc le thème de l'Eau : flammes au début, aurore à la fin.

Déployant ses tenues étirées et ses phases « planantes », l'œuvre trouve, dans le lieu du concert, son espace et ses durées. Elle demande, à l'enregistrement, qu'on rétablisse mentalement ses perspectives larges et généreusement superposées puisque, de l'aveu de l'auteur, elle est un « rituel / décor possédant une architecture propre, avec le haut, le bas, la profondeur ».

La gestation en fut accidentée. 1976 : premières lectures du *Livre sacré de l'ancienne Égypte*. 1981 : Pierre Henry reçoit de Pierre Boulez la commande d'une œuvre réalisée à l'Institut de recherche et de coordination acoustique / musique (Ircam) ; le projet égyptien est accepté. 1982 : une collaboration est envisagée avec la romancière Florence Delay, en vue d'un spectacle axé sur la voix. 1984 : un prologue est réalisé avec la collaboration de Marc Battier pour la technique et du haute-contre Franck Royon Le Mée ; la collaboration des plasticiens Anne et Patrick Poirier est même envisagée. 1985 : le projet de spectacle est abandonné. 1986 : relecture du *Livre* par Pierre Henry, qui en réalise un découpage sélectif, partagé en sept parties et vingt séquences.

À ce stade, le compositeur se retrouve dans un univers en partie familier. Comme pour *Le Voyage*, le texte est là, démonté, remonté, mis en forme et en fiches, prêt à recevoir son palimpseste sonore : « sans mots, ni incantations, ni suppliques aux dieux », d'une « écriture volontairement abstraite ».

La surprise viendra des moyens inopinément mis à sa portée par cette commande de l'Ircam, cet Institut créé en marge du Centre Georges-Pompidou par et pour Pierre Boulez en 1974.

Invité à composer sans avoir assimilé le langage et les capacités de calculs des gros ordinateurs maison, inenvisageables dans son studio personnel et totalement étrangers à sa culture propre, Pierre Henry prend le temps de réaliser, chez lui, avec les moyens techniques qu'il connaît, une maquette préalable. Denis Lorrain, un Canadien, l'ingénieur du son de l'Ircam lui avait judicieusement attribué, construit à partir de ces données, un logiciel spécifique. Numérisés, échantillonnés par Pierre Henry, reliés au gros moteur de la 4X, les éléments sonores bruts retenus (de 3 à 5 secondes) ont été « joués » par Pierre Henry sur un clavier, rendus pour la plupart méconnaissables (c'était, rappelons-le, le postulat de la musique concrète), métamorphosés en trilles, trémolos, sons de hauteur déterminée ou sons

bruités, percussions de métaux ou de peaux, le tout transformable par déphasages et élongations...

Fruit de l'invention technologique d'un ingénieur du son inspiré, puis d'un long et minutieux travail ultérieur de montages et de mixages entre les quatre petits murs du studio Son / Ré (où œuvrèrent dans un second temps Pierre Henry et son équipe), *Le Livre des morts égyptien* est donc, au bout du compte, issu d'une technique ancestrale : celle du jeu d'orgue et de la technique pianistique. D'où ses phrasés digitaux, ses tessitures réduites, ses (longues) durées, ses effets de legato ou de pointillé, l'impression récurrente d'un son issu d'une « soufflerie » unique. Soit une œuvre pour clavier, rejouée à la puissance quatre avec toutes les variations offertes par la haute technologie numérique : un prototype.

L'ÉGYPTE MYTHIQUE DE LA RAP GENERATION

Olivier Cachin

Le rap américain est certes la musique du présent, « le CNN de la rue », comme l'a bien synthétisé Chuck D, le tribun du groupe révolutionnaire Public Enemy. Une musique qui, depuis les années 1970, fait danser autant qu'elle fait penser, et raconte en rimes la guerre civile dans les ghettos urbains aussi bien que la nuit sans fin dans les clubs où la danse devient transe.

Pourtant, la culture hip-hop a souvent eu le passé dans le rétroviseur. Le passé proche, celui du mouvement des droits civiques de Martin Luther King, des discours enflammés de Malcolm X. Mais aussi celui plus lointain de l'esclavage, cicatrice gravée à jamais dans l'âme du peuple noir venu en Amérique et en Europe enchaîné, à fond de cale, vendu par les négriers. Et puis, aussi, celui de l'Antiquité.

En 1983, Gary Byrd sort la chanson « The Crown ». Ancien professeur, DJ à la radio et proche de Stevie Wonder pour qui il a écrit les chansons « Black Man » et « Village Ghetto Land » (tous deux inclus sur le double album de 1976 *Songs in the Key of Life*), Gary a compris le potentiel éducatif de ce style musical : « Ça a commencé en 1974 avec un programme éducatif sur cassettes, *Disco Edu-tech, The Electronic Classroom*, que j'avais conçu pour communiquer avec les enfants mutants conditionnés par la télé. Leur attention se limitait à des périodes de dix minutes maximum, la durée d'une séquence à la télé entre deux pauses

publicitaires. Et en plus, ils ne s'éveillaient vraiment qu'en présence d'un rythme et d'un fond musical » (interview radio américaine). C'est ce principe que Gary va appliquer à « The Crown » (La Couronne), monument de 10'35 produit par Stevie Wonder, véritable cours d'histoire destiné à la jeunesse noire.

Le « professeur du rap », comme il se surnomme dans sa chanson, est en mission. Il cite tous ceux dont les jeunes Noirs américains doivent se souvenir avec fierté. Malcolm X bien sûr, mais aussi Harriet Tubman, une évadée qui a aidé des centaines de Noirs à fuir l'esclavage dans le Sud, Mohamed Ali le boxeur, Ella Fitzgerald la chanteuse de jazz, les sportifs Joe Louis, Jackie Robinson, Dr J et Magic Johnson, et les écrivains Langston Hughes et Alex Haley. Et l'Égypte n'est pas oubliée. « Grâce à la Couronne, Akhenaton te fera un signe / Et Néfertiti te considérera digne / Avec elle, tu commenceras à rayonner / Grâce à son secret, tu auras le savoir inné / La prochaine fois que tu ressens un besoin urgent / Va voir le fabuleux royaume du roi Tut / Ça va t'éclater, ça j'en suis persuadé / Surtout quand tu auras remarqué comme le roi Tut peut te ressembler / Tu étais Cléopâtre, la reine du Nil / Le soleil obéissait au moindre de tes signes / Tu étais l'Hannibal des livres d'histoire / Et la terre tremblait en croisant ton regard / Tu étais le constructeur des pyramides / Tu étais le visage du Sphinx / Tu parcourais le Nil avec grâce et style / Regarde-toi maintenant et réfléchis. »

La fascination pour l'Égypte n'est pas toujours aussi intellectualisée dans le monde codé du rap américain. Fans de symboles, les rappeurs se contentent parfois de l'image d'Épinal. Ainsi cet artiste qui eut son heure de gloire dans les années 1980, The Egyptian Lover, soit en français « L'amant égyptien ». Né à Los Angeles, il s'appelle en réalité Greg Broussard et a démarré sa carrière en 1983 avec un album titré *On the Nile* (« Sur le Nil »), où l'on trouvait le single « Egypt, Egypt ». Quelques palmiers dans le décor, le sphinx et / ou les pyramides pas loin derrière, un label au nom assorti (*Egyptian Empire Records*), et une musique qui se repose plus sur un tempo calibré pour les pistes de danse que sur des paroles sophistiquées. L'Égypte pour les nuls, en quelque sorte.

George Clinton, gourou excentrique d'un mouvement musical nommé P-funk, qu'il a illustré à travers une myriade de groupes dont les deux plus emblématiques sont Funkadelic et Parliament, a toujours été attiré par les

concepts farfelus. Les extra-terrestres et l'histoire ancienne sont deux de ses obsessions. Quand il se lance dans l'enregistrement de son album *Trombipulation* en 1980, son cerveau merveilleusement déglingué lui souffle une idée folle : et si le nez manquant du sphinx avait été... une trompe ? Oui, une trompe d'éléphant. La pochette de ce disque baroque montre donc le sphinx muni de cette fameuse trompe, et George Clinton en manteau de fourrure muni de la même trompe, posant devant les pyramides.

Sur la pochette intérieure, le délire éléphantique se poursuit. Toutankhamon est représenté sur des hiéroglyphes avec une trompe, coiffé d'une permanente défrisée comme celle en vogue chez les Noirs américains. Une théorie sur le fameux « chaînon manquant » est envisagée sur un texte supposé être celui d'un archéologue : « Juillet 1980, 11 heures 35. J'ai finalement déchiffré le code des hiéroglyphes : les personnages avec un nez d'éléphant ne sont pas des symboles de pouvoir, mais représentent en fait une race réelle ! Ils étaient de la caste des trombipulateurs et semblent avoir disparu soudainement. Un événement important a dû en être la cause. Je suis sur le point de découvrir une étape majeure dans notre théorie de l'évolution... » (*liner notes* de l'album).

On n'en saura pas plus sur ce nouveau mystère des pyramides et cette énigme inédite du sphinx de Gizeh. Mais on peut toujours apprécier, trois décennies plus tard, la folie créative de cet album signé Parliament et de ce concept élaboré par George Clinton, musicien obsédé par le nez au point d'avoir créé le personnage de « Sir Nose » (« Monsieur Pif », si l'on veut) et d'avoir rendu son nez à la plus étrange des sculptures mythologiques égyptiennes du temps des pharaons, ce lion au visage humain, peut-être celui de Kheops ou de Khephren, qui était donc... un mutant éléphantique. Que les égyptologues rentrent chez eux avec leurs postulats poussiéreux : l'histoire selon Clinton est quand même nettement plus funky.

L'afrocentrisme fasciné par l'Égypte

Dans les années 1980, un mouvement s'affirme comme la tendance dominante dans la culture hip-hop : l'afrocentrisme. Des groupes comme les Jungle Brothers et A Tribe Called Quest prônent un africanisme *made in USA*, se parent de colifichets africains et de costumes en tissu de boubous. Parmi les plus lookés de cette vague qui ne dura qu'un temps, on trouve le Professor X. De son vrai nom Lumumba Carson, ce rappeur né en 1956

n'était autre que le fils de Sonny Carson, fameux activiste du Black Power. Sur les pochettes de son album *Years Of The 9, On The Blackhand Side*, Professor X est coiffé d'une tiare ornée de la croix ansée (ou Ânk) et en porte une en or autour du cou. Les symboles se mélangent : collier de coquillages, lunettes noires Ray-Ban, pylônes péristyles, parure de cou façon Toutankhamon, gri-gri divers et, bien sûr, l'inévitable pyramide en fond, entourée de deux lions statufiés posés sur un toit où s'alignent des hiéroglyphes. Ses acolytes au sein du collectif X Clan, fondateurs du fumeux et éphémère Blackwatch Movement, sont eux aussi portés sur le costume exotique. Leurs chansons n'ont pas la profondeur philosophique du chef-d'œuvre de Gary Byrd, tout au plus y trouve-t-on des références générales à l'Afrique et à l'Égypte de l'Antiquité (« Cosmic Ark », « Mecca », « Tribal Jam », « Verbs Of Power »).

Deux femmes ont été membres de ce posse fasciné par la pacotille : l'une s'appelle Queen Mother Rage, l'autre Isis. Celle qui a pris le nom de la déesse protectrice de la mythologie pharaonique porte un anneau doré dans le nez et le même couvre-chef en cuir orné de l'Ânk sur la pochette de son unique album, *Rebel Soul*. La rebelle aux cheveux défrisés regarde l'objectif avec un air déterminé, et on distingue derrière elle la silhouette de son mentor, le Professor X. Une allégorie de la femme sous influence ? L'album fit aussi peu de bruit que ceux d'X Clan, qui continua pourtant sa carrière après la mort du rappeur Sugar Shaft des suites du sida et celle du Professor X en 2006 d'une méningite foudroyante. La malédiction des pharaons, hip-hop version. Isis, quant à elle, quitta le collectif pour une seconde carrière solo sous son nom de naissance, Lin Que, et oublia la mythologie égyptienne au profit de la stricte rapologie américaine.

Isis ne fut pas la seule rappeuse à se déguiser en déesse. À la fin des années 1980, en France, un fanzine oublié publiait l'interview de Big Mama Néfertiti, dame d'un certain âge autoproclamée « reine du delta », soi-disant artiste mais l'interview fait plutôt penser à un canular. « Quand mon peuple en aura fini avec le *show business*, quand nous aurons envahi la terre avec notre musique, nous ferons partout des pyramides, comme à Paris ! » (fanzine *Good Boy*, ITV de SP XII) raconte cette mythomane dont on n'a aucune trace discographique, ce dont on ne se plaindra pas.

Plus sérieuse fut Nefateri, surnom pharaonique d'une rappeuse venue du quartier populaire de Tottenham, à Londres. Elle sort en 1991 un album titré *From The 18th Dynasty*, auquel participe celui qui était alors son mari,

le DJ parisien Spank, que l'on retrouvera par la suite dans l'entourage du fameux JoeyStarr, membre du groupe NTM et désormais acteur (on le voit notamment dans le film *Polisse* de Maïwenn). À part un surnom pompeux (« Afrikan queen of the past, present and the future »), quelques graffitis hiéroglyphiques et une tenue de scène qui évoque un péplum de série B, pas de spiritualité égyptienne, juste le goût des costumes et des décors exotiques.

IAM et ses hommages égyptophiles

Avec IAM, on change de continent et on passe à un autre niveau. Groupe marseillais fondé à la fin des années 1980 par le rappeur Akhenaton (Philippe Fragione) et son ami disc-jockey Kheops (Éric Mazel), IAM (soit « Je suis » en langue anglaise, ou l'acronyme de « Imperial Asiatic Man ») a placé la planète Mars (leur alias pour Marseille) sur la carte du rap français. Aux débuts du groupe, DJ Kheops animait une émission sur une radio locale communiste. En fouillant dans la discothèque, il tombe sur le *Son et lumières de Karnak*, écrit par Gaston Leroux et récité par Gaston Bonheur. « Au sens propre et figuré, nos noms de rappeurs viennent directement de ce double vinyle : Kheops, Imhotep, Akhenaton, Khephren », explique-t-il plus de vingt ans après (interview de Kheops réalisée par l'auteur). Un rêve qui débuta à la fin des années 1980, quand les rappeurs de la « planète Mars », dans leurs premières interviews, demandaient au président égyptien Hosni Moubarak d'être rapatriés comme réfugiés politiques. En 1991, alors qu'ils n'ont pas encore de contrat discographique, ils réussissent à jouer trois soirs à Bercy, en première partie de Madonna. Akhenaton, en coulisses avant le show, en profite pour en rajouter une couche. « Quelle forme a la salle de Bercy ? Celle d'une pyramide. C'était prévu en 1385 avant Jésus-Christ qu'on allait jouer à Bercy. C'est l'atterrissage du vaisseau IAM. Ça fait cinq ans qu'ils voyaient des ovnis dans le ciel de Paris, maintenant c'est l'armada de la planète Mars qui débarque. On a un projet, c'est d'envahir la France, un débarquement de la planète Mars total » (interview d'IAM réalisée par l'auteur en 1991 à Bercy). L'invasion martienne a bien eu lieu : avec le tube « Le Mia » en 1994, suivi par « Le Feu » et surtout par l'album classique *L'École du micro d'argent*, sorti en 1997 et vendu à un million d'exemplaires, IAM s'est imposé parmi les meilleurs groupes français, tous genres confondus.

Akhenaton a toujours été attaché à l'histoire de l'humanité. « J'ai grandi au sein d'une famille communiste, mes parents n'avaient pas une foi catholique au sens basique du terme, mais mystique. À travers ce type d'éducation, je me suis très vite intéressé à toutes les civilisations antiques, et notamment la civilisation égyptienne. À seize ans, la lecture de Cheikh Anta Diop a été une révélation, comme quoi l'Égypte était le centre de la civilisation, y compris moderne. Le rap permet de fondre sa passion dans l'art lui-même. Nourrir notre discours de cette imagerie antique, c'était aussi une manière d'amener du rêve. Je suis un enfant d'un certain cinéma américain et français qui a distillé du rêve. Je n'ai fait que rêver mon enfance. On doit aussi pouvoir le faire avec la musique. Dans le rap, à force d'imposer une forme de réalité qui existe dans nos paroles, on oublie ça trop souvent. C'est aussi la beauté de ce métier » (interview d'Akhenaton réalisée par l'auteur en 1997).

Accompagnant la cassette *Concept*, le premier opus d'IAM sorti en 1990 et jamais réédité depuis, un petit livret photocopié introduit ses acteurs. Akhenaton est ainsi présenté : « Sinistre sombre seigneur sempiternel, serviteur solennel supérieur solaire, Akhenaton, fils de Rhé, Hor, Akhti, Aton. Pharaon de la XVIII^e dynastie. Nationalité : sans. Date de naissance : 1385 av. J.-C. Signe particulier : mysticité linguistique. » Kheops, quant à lui, est « le pharaon de la IV^e dynastie, 28^e roi de la Haute et Basse-Égypte. Date de naissance : 2500 ans av. J.-C. Signe particulier : psychopathie liée au polychlorure de vinyle. » Le producteur des musiques est bien sûr Imhotep (Pascal Perez), l'architecte sonore des pyramides en stéréo que sont « Red, Black And Green », « Mother Land », « Total Kheops » et « Soumis à l'État ». L'un des deux danseurs se fait appeler Divin Khephren.

Qu'entend-on dans cette cassette *Concept*, et dans presque tous les disques d'IAM qui ont suivi ? Des raps brillants, truffés de références qui ne sont pas uniquement là pour faire lettré, et des échantillons multiples du texte de Gaston Bonheur mis en musique par George Delerue dans ce vinyle séminal qu'est *Thèbes aux cent portes / Son et lumière, Temples de Karnak*. Enregistré en 1972, il garde quarante-trois ans après sa puissance, sa magie, son lyrisme.

« Mon œil droit est le jour, mon œil gauche est la nuit, et le Nil prend son élan sous mes sandales ». « Le nouveau Dieu s'appelle Aton ». « Vous n'irez jamais plus loin parce que vous êtes arrivés. Vous êtes ici au

commencement des temps ». « Car cette terre de Haute-Égypte où se dresse le plus grandiose ensemble architectural du monde, cette terre est réputée être la première à émerger des eaux originelles ». « Amon a tenu cette place forte depuis la XII^e dynastie avec une seule éclipse. Le temps d'un pharaon contestataire, le temps d'un pharaon poète. Le temps qu'Akhenaton inventa l'humanisme. Le temps de ses amours avec l'humaine, trop humaine Néfertiti, dont la beauté nous hante encore ». « L'imagination s'arrête ici ». « Amon n'existe plus. Son nom même est martelé sur tous les monuments. Le nouveau Dieu s'appelle Aton. C'est un Dieu unique, c'est le soleil et c'est l'amour. Le pharaon contestataire prend le nom d'Akhenaton, se vouant à sa nouvelle adoration, à ses poèmes, à ses prophéties, à sa nouvelle cité d'El Amarna. Et Karnak semble voué aux ténèbres ». « Et le souffle d'Amon fait tourner tous les engrenages du monde au cœur de la cité interdite ». « J'ai commencé à parler au milieu du silence. »

Tel un puzzle sonore qui fait écho à cet autre puzzle aux mille pièces manquantes qu'est l'histoire lacunaire des pharaons, le sampling sauvage effectué par le vandale DJ Kheops à partir de ce disque prodigieux donne à la musique d'IAM une profondeur inédite.

Mais jamais le groupe ne franchit le Rubicon égyptien, et le pays des Pharaons reste un rêve pour IAM, qui passe les vingt premières années de son existence loin de son pays fétiche.

L'idée de jouer au pied des pyramides est pourtant née en même temps que le nom d'IAM, au moment de ce *Concept* enregistré dans le home studio de Massilia Sound System, un autre groupe marseillais. Deux décennies plus tard, IAM fêtait ses vingt ans de carrière devant quarante siècles d'histoire. Difficile de faire plus pharaonique pour ces Marseillais fascinés par l'égyptologie depuis toujours. On mesure le chemin parcouru en voyant Akhenaton surveiller les répétitions avec les trente musiciens locaux de l'orchestre philharmonique qui va jouer avec IAM en cet après-midi de mars 2008. « Aucun d'entre nous n'était venu en Égypte avant janvier 2008 », raconte l'architecte Imhotep. « Ça faisait vingt ans qu'on en parlait, on me disait d'arrêter de fumer la moquette, eh bien voilà. On y est. On a fait à la fois les touristes, les repérages pour le concert et la rencontre des musiciens » (interview réalisée par l'auteur au Caire en mars 2008). Akhenaton, lui, se souvient du proverbe de Mohamed Ali, le sultan ottoman : Les hommes redoutent le temps, mais le temps redoute les pyramides. « On va passer devant ces monuments, qui resteront là bien

longtemps après qu'on nous ait oubliés. Nous vivons un rêve éveillé » (*ibid.*).

Comme tous les artistes qui arrivent à exister sur la durée, IAM a su se réinventer. Le concert sur le site de Gizeh en est un parfait exemple : devant un millier de spectateurs (les fans, la famille, les journalistes et quelques Égyptiens curieux), sous le soleil brûlant, le groupe a donné une prestation historique. Imhotep, juste après le show, n'en est pas encore revenu. « Je suis dans un état second. Déjà la première fois que je suis arrivé en Égypte, j'avais du mal à réaliser ce qui se passait. Et jusqu'à ce matin, je me suis dit que ça ne serait pas possible, qu'il y aurait la malédiction du pharaon, une tempête de sable... J'ai soufflé quand le concert a été fini. Rien qu'avec ce que j'ai vu sur mon écran de contrôle, j'étais sur le cul » (*ibid.*).

Durant le concert, Akhenaton se retourne à plusieurs reprises vers les pyramides. « Je me suis dit : "Nous on va passer, elles vont rester." J'ai eu cette pensée là : le concert va se terminer, on va démonter la scène, des générations vont passer, on sera morts depuis des années et ce sera exactement pareil. On est contents car on a rêvé. On parle du téléchargement, de la crise du disque. Dans un tel contexte, il est nécessaire de monter un événement de cette nature, dans toute son approximation et malgré les aléas et incertitudes liés à son organisation. J'ai accepté que la forme géométrique carrée n'existait pas en Égypte » (*ibid.*).

Mais le hip-hop de 2011 au pays des Pharaons, ça n'est plus le regard vers un passé ressassé. Le hip-hop égyptien, c'est la musique de maintenant, celle qui ose parler de la révolution égyptienne. Postée sur Youtube, la chanson « 25 janvier » (en référence au début de la révolte anti-Moubarak) a déjà récolté près de trois cent mille clics. La vidéo a été conçue par un collectif de rappeurs américains et arabes : Sami Matar, Freeway, the Narcicyst, Omar Offendum, Amir Sulaiman. Elle reprend dans son introduction la fameuse citation de Gandhi : « D'abord, ils vous ignorent, ensuite ils se moquent de vous, puis il vous combattent, et finalement vous gagnez. »

La chanson est pleine de références aux symboles des révoltes du monde arabe, citant le jeune Tunisien Mohammed Bouazizi, dont l'immolation déclencha la révolution tunisienne, mais aussi le réseau social Twitter, devenu le porte-voix des insoumis. Le tout accompagné sur Youtube des images choc de la contestation égyptienne empruntées à la chaîne d'info Al-Jazira. Sur Twitter, les réactions sont contrastées. Kamel el

Masry y déclare que « c'est peut-être un tube sur Youtube, mais pas en Égypte. Le tube de la révolution, celui sur lequel les jeunes ont dansé, c'est "Izzay" de Mohammed Mounir. Une vraie chanson égyptienne, pas du hip-hop américain ». La composition reste puissante.

Extraits : « Ils disaient que la révolution ne serait pas télévisée, mais Al-Jazira a prouvé qu'ils s'étaient trompés / On est quatre-vingts millions, on ne se laissera plus terroriser / La liberté n'est jamais donnée par les oppresseurs, elle est exigée par les opprimés / La question maintenant, c'est "à qui le tour ?" » (Omar Offendum).

« C'est l'Égypte, le pays des ruines, la dernière fois qu'on a voulu changer il a fallu Moïse pour les faire bouger / Opération Nique les pharaons, on se débarrasse de tous ceux qui ne veulent pas partager le pain avec le peuple / On est tous pareils face à Dieu, c'est lui qu'il faut craindre, pas ceux qui avancent avec des tanks, des couteaux ou des flingues / Et tant qu'il y a des Frères, il y a de l'espoir » (Freeway).

Les momies ne sont pas celles de Toutankhamon ou de Ramsès, mais celles d'une classe politique affairiste que le peuple ne veut plus voir en peinture, fût-elle dessinée sur le bas-relief d'une tombe de la Vallée des Rois.

La culture populaire occidentale a toujours été fascinée par l'Égypte antique, depuis la pop américaine des Bangles chantant « Walk like an Egyptian » jusqu'au reggae jamaïcain d'Augustus Pablo et de son « East of the River Nile » en passant par le ska british de Madness balançant « Nighboat to Cairo », sans oublier le comique américain Steve Martin avec son hilarant « King Tut », récit d'un souverain en rut muni d'un « préservatif en pierre de taille ». Ann Dudley, fameuse arrangeuse anglaise et membre du groupe d'avant-garde Art of Noise, s'était même associée à Jaz Coleman, le chanteur de Killing Joke, pour l'album *Songs from the Victorious City*, consacré au Caire et dont, selon la légende, certains des vocaux auraient été enregistrés de nuit au cœur de la Grande Pyramide de Kheops, dans la chambre du roi. Mais c'est dans le hip-hop que l'on trouve les plus intéressantes références à ce monde de magie et de mystères à jamais enfoui dans les recoins du temps perdu.

Les derniers mots seront pourtant pour une excentrique britannique qui les écrivit en 1980 et les mit en musique dans la chanson « Egypt », incluse sur son album *Never for Ever* : « Les sables sont rouges au pays de Pharaon. Les pyramides semblent bien seules ce soir, leur symétrie me

pénètre, je n'ai pas le temps de les réconforter, je suis occupée à chasser mes propres démons. Je suis amoureuse de l'Égypte. Ma reine chatte connaît tous mes secrets, je murmure auprès des tombes, elles m'offrent les délices de l'ancienne Égypte. Elle m'a séduite avec son regard félin, avec ses yeux du désert. Oh, je suis amoureuse de l'Égypte. »

Une déclaration signée Kate Bush que ne renierait pas IAM.

HUITIÈME PARTIE
L'HÉRITAGE ÉGYPTIEN

LE DOMAINE POLITIQUE

DE L'ISTHME AU CANAL DE SUEZ DISCOURS LITTÉRAIRES EN TENSION

Daniel Lançon

Parmi les projets qui animent les ingénieurs occidentaux appelés par le souverain de l'Égypte à la modernisation de son pays figure une œuvre « qui doit [lui] donner le plus d'éclat et de splendeur, c'est le canal de jonction de la Méditerranée et de la mer Rouge » (*Magasin pittoresque*, octobre 1838). Envisagé par le Directoire en 1798, il devait permettre à la France d'accéder à la mer Rouge et ainsi de contrecarrer l'Angleterre installée aux Indes. Le saint-simonien Auguste Colin est cependant conscient que « si Méhémet-Ali a le droit de creuser un canal maritime dans l'isthme de Suez, ce canal sera donc égyptien, et par conséquent le pacha actuel et ses successeurs héréditaires en seront absolument les maîtres : ils pourront en ouvrir ou en fermer l'entrée à leur gré ». Il mesure le fait que si l'entreprise est européenne et « bien que l'ouverture du canal de Suez ne soit point un démembrement de la souveraineté politique, elle renferme pourtant une sorte d'aliénation indirecte » (p. 11-12). Il anticipe sur les débats politiques qui seront passionnés dans la presse européenne. Plus sensible encore au devenir des autochtones, le célèbre anti-esclavagiste Victor Schoelcher estime que si « de tous temps l'idée a occupé le monde civilisé », celui-ci devrait permettre aux « pauvres habitants des bords du Nil » de bénéficier d'une « source de prospérité » (*Revue de l'Orient*,

1846). C'est pourtant dans un tout autre esprit que Louis Delatre s'exprime alors que le premier coup de pioche allait être donné : « Ce percement s'effectuera. Le vice-roi d'Égypte, s'il osait avoir une volonté dans cette question, refuserait net. Il voit bien que lorsque l'Égypte sera l'un des premiers transits du commerce du monde, sa vice-royauté courra à tout moment quelque péril. Alexandrie et Suez seront le quartier général de toutes les nations » (*Revue de l'Orient, de l'Algérie et des colonies*¹, janvier 1859). La question de la souveraineté nationale est au cœur des préoccupations, d'où le discours de Ferdinand de Lesseps, concepteur du projet finalement retenu en 1854, longtemps diplomate dans le pays, sur des « populations [qui] ont salué avec un empressement qui ne leur est point habituel une entreprise industrielle qui doit les mêler au mouvement et à la prospérité de l'Occident » (*L'Isthme de Suez*, n° 1, 25 juin 1856). *Aprire terram gentibus*, « Ouvrir la terre aux peuples », est l'exergue du premier ouvrage qu'il publie sur la question en 1855 sous le titre *Percement de l'isthme de Suez*.

« Large voie maritime » qui « remplacera la limite sablonneuse de l'Asie et de l'Afrique »

L'intellectuel Rifâ'a réagit en ce même moment fondateur par son « Chant égyptien sur le percement de l'isthme de Suez » espérant que le « bienfait » ira aux « hommes indigènes » dans une société redevenue « florissante à jamais » grâce à « l'étoile du commerce » et où il n'y aura « plus de superstitions ni de préjugés » car « Nos armées donnent au pays la sécurité de la force / Et garantissent sa dignité » (*L'Isthme de Suez*, n° 1, traduit en français par le résident Nicolas Perron). Quelques années plus tard, tout en reconnaissant « la lumière des conseils [qui] nous visite des nations étrangères », et en postulant « l'invariable amitié » pour toutes les nations, sa vision du monde demeure musulmane. Il revient à « l'antique canal d'Omar » dont parlent « nos livres », et se soucie de « nos navires » qui vont bientôt parcourir les eaux du canal où peinent « instruments et bras de travailleurs » et permettront d'aller plus rapidement... à La Mecque (*L'Isthme de Suez*, 1^{er} novembre 1860). Dès le moment où le percement du canal est engagé, les auteurs de récits de voyage reprennent les historiens antiques et leurs multiples versions du canal ancien. Cette ancienne voie d'eau ne mettait d'ailleurs pas Suez en relation directe avec la

méditerranéenne Péluse, et ce pour diverses raisons notamment parce qu'elle leur aurait semblé trop extérieure à la vie des habitants du delta. Ce « canal des Rois » unissait en réalité Suez à une branche du Nil à partir duquel il s'alimentait (c'est de ce tracé que s'inspire Le Père, ingénieur chargé d'un projet par Bonaparte en 1799). Entretenu par les Romains puis par les premiers conquérants arabes désirant faciliter une voie de pèlerinage, il devient alors le canal « Prince des Croyants » dont parle Rifâ'a. Ce dernier publie encore, dans le *Bulletin* du nouvel Institut égyptien d'Alexandrie, un « Nouvel Hymne national » dans lequel ce sont les navires commandés par les futurs officiers de la nouvelle École de Marine qui sont appelés à sillonner les eaux du canal à venir : « Ils navigueront dans un isthme tranché qui sera comme l'âme du monde entier, car par lui le commerce intelligent fera une grande conquête, et ce sera un fleuve d'or dans lequel, comme un trésor, viendront se verser tous les produits de l'homme » (mars 1861). Cet intellectuel disparaît en 1874, juste avant que l'Angleterre ne rachète les actions que son pays avait dans la Compagnie universelle du canal maritime de Suez créée en décembre 1858 et impose *de facto* les marques de son impérialisme.

Dans les débuts de l'entreprise un certain idéalisme restait encore de mise. En 1857, le résident Emmanuel Bonnet donne la parole à une almée qui décrit le renouvellement de son pays (la scène se situe dans la demeure d'un notable musulman d'Alexandrie) : « Écoutez le récit d'une chanson nouvelle / Que l'isthme de Suez aujourd'hui me révèle ; / Suivez-moi, suivez-moi, le vent souffle des mers, / Allons d'où vient le vent, venez aux flots amers » (p. 11). Affectant de s'adresser à son propre pays, l'héroïne l'encourage à reprendre son destin en main, « de Péluse à Suez » : « Travaillons ! notre siècle a le droit d'achever / Le projet le plus grand que l'homme ait pu rêver » (p. 23). « Permettez aux vaisseaux qui portent nos destins / D'amener la lumière aux lieux les plus lointains / Pour que les nations par les peuples guidées / Échangent leurs produits ainsi que leurs idées » (p. 27). « Voici, voici le jour, Allah, la Providence / Va nous donner la vie, à nous l'indépendance » (p. 35). Telle est la conclusion saint-simonisante de l'improbable Isis-almée musulmane, voix du pays à laquelle le narrateur-auteur feint de déléguer la parole. Pour naïve qu'elle ait été, cette stratégie énonciative traduit la volonté de fraternisation des résidents français au service du gouvernement égyptien d'alors. Tout autre est le détournement d'action de « l'émir voyageur » Abd el-Kader à propos

duquel un journaliste français écrit : « Voyez-vous le dernier défenseur de la nationalité arabe en Algérie contre la France militaire, devenu le propagateur et l'apôtre d'une colonisation arabe, résolument tentée dans le désert égyptien par quelques Français, pacifiques employés de la Compagnie » (*L'Illustration*, 3 mars 1863). En réalité, le visiteur oriental se rend en pèlerinage en compagnie de sa suite tandis que, en ce même printemps, le prince Napoléon visite les lieux en carrosse. Il est vrai qu'il figurera au nombre des invités des cérémonies de l'inauguration quelques années plus tard.

La presse française suit avec une fierté toute nationale l'avancée des travaux. Des banquets sont offerts à Paris aux membres du conseil d'administration de la Compagnie, ainsi à l'occasion de l'arrivée des eaux du Nil dans la mer Rouge et de l'achèvement du canal d'eau douce établissant une première communication fluviale entre les deux mers en février 1864. En novembre 1869, les « fêtes isthmiques » rassemblent à Ismaïlia aux alentours de cinquante mille invités et curieux dont dix mille « Arabes et Turcs » selon les expressions consacrées dans la presse. Parmi les centaines d'invités, figurent les égyptologues Karl Richard Lepsius pour l'Allemagne et Édouard Naville pour la Suisse, aux côtés d'Auguste Mariette, grand organisateur du séjour des Européens. Dans la délégation française se trouvent, notamment, Victor Duruy, Charles Blanc, Élie Reclus, Louise Colet envoyée par *Le Siècle*, Florian Pharaon, d'origine algérienne, rédacteur en chef de *La France*, qui rappelle que Théophile Gautier a évoqué en public l'union de « la mer de perle à la mer de corail », dans un toast porté au khédivé Ismaïl et à Ferdinand de Lesseps. Marius Fontane reprend en exergue ce passage du poème de Rifâ'a paru dans *L'Isthme de Suez* : « L'amour de cette mer pour l'autre mer est comme l'amour de la perle pour le sein des beautés. Là *nos navires* se promèneront comme des fiancés, et les hommes que nous aimons accourront parmi nous » (n° 1, p. 24, nous soulignons). En réalité, la marine égyptienne à Suez servait surtout à acheminer les pèlerins en Arabie.

Le discours officiel qui accompagne, du côté français comme du côté égyptien avec d'autres accents comme nous venons de le voir, l'avancée des travaux et perdure au-delà de l'inauguration officielle de novembre 1869, revient sans cesse sur le « riche avenir » de « toute une province tirée du néant », grâce à la « large voie maritime » qui « remplacera la limite sablonneuse de l'Asie et de l'Afrique », ou encore sur les « centaines de

millions d'hommes » qui « se trouveront rapprochés entre eux de plusieurs milliers de lieues » (RITT, p. IX-X). Les avis sont quasi unanimes sur le fait que le canal ouvrira une ère nouvelle pour le commerce et l'industrie, la « grande entreprise » aboutissant à la civilisation et au « bien-être » des habitants des contrées avoisinant le canal tout en rendant « les peuples plus solidaires les uns des autres » (*Discours de Son Altesse Impériale le Prince Napoléon*, p. 10). Il est néanmoins possible de découvrir, au détour d'une présentation des villes nouvelles du canal ou de la mutation de Suez, des remarques concernant les quartiers de pauvres « indigènes » que la félicité attendue n'a manifestement pas encore atteint : « Le long de la plage [à Port-Saïd], vers l'ouest, se rencontre le quartier arabe : là, plus d'usines, plus de tumulte puissant et laborieux ; mais le grouillement d'une population misérable, qui est comme l'expression vivante de la détresse du désert, et qui vit, chétive, à l'abri du large déploiement de la civilisation, épanouie à deux pas d'elle » (SORIN, p. 202). L'artiste Eugène Fromentin évoque lucidement, le 23 novembre 1869, un « mélange fantastique du superflu et des somptuosités les plus extraordinaires avec le plus incroyable dénuement » (GONSE).

Suez : un espace géopolitique stratégique

Les romanciers qui signent Erckmann-Chatrian imaginent une histoire dans laquelle un narrateur, Jean-Baptiste, ami de l'ouvrier Goguel employé au canal de 1865 à 1869 et promu chef de chantier par ses mérites, raconte la vie quotidienne d'un personnage principal dont le lecteur suit le dur labeur, uni à ses autres « camarades d'Europe » (p. 269). Ce héros du peuple est attentif aux Arabes égyptiens, toujours évoqués avec aménité même s'ils le sont en second plan sauf à la fin du livre puisqu'un mariage réunit une Française et un de ces fellahs déclarés d'honnêtes travailleurs, ce qui permet aux auteurs d'évoquer ceux qui n'ont pas encore eu « le courage de se révolter, de reconquérir leur indépendance, leur dignité » (p. 317). Parmi les multiples péripéties des dernières années de travaux, la moindre n'est pas le retrait des travailleurs égyptiens en 1864, soumis au régime de la « corvée », pratique finalement jugée un peu trop antique – les estimations des pertes en vies humaines varient de soixante-dix mille au double –, et leur remplacement par des travailleurs volontaires, européens

comme orientaux, ainsi que l'arrivée d'immenses machines françaises destinées aux divers creusements et dégagements.

De manière tout aussi récurrente, les écrits littéraires sont animés par un puissant esprit de mission. « Les pionniers de l'isthme » seront rétrospectivement salués comme ceux « qui les premiers dressèrent leur tente sur cette plage déserte [Port-Saïd], privée d'eau potable, manquant de tout » (VAUJANY, p. 236). Céleste David, futur ministre de Napoléon III, parle d'une grande voie qui « sera bientôt ouverte vers l'Extrême-Orient et y fera pénétrer la divine morale de l'Évangile, qui épurera leurs consciences, sans éteindre leurs brillantes imaginations » (p. 29-30). Dans le troisième mouvement de son poème primé par l'Académie française en 1861, le jeune poète Henri de Bornier en appelle explicitement aux missionnaires : « Suez verra passer, tendant vers vous leurs bras, / Les humbles messagers de la bonne nouvelle, / Par qui la vérité doucement se révèle, / Ceux qui bravent la mort et ne la donnent pas ! » (p. 15). Le jour de l'an 1862, le peintre Narcisse Berchère assiste à l'inauguration d'une église catholique dans la nouvelle ville d'Ismaïlia, occasion de citer le sermon du prélat : « La France est belle surtout parce qu'elle répand à travers le monde les idées nouvelles, les progrès, l'intelligence par ses missionnaires, ses hommes de science et ses travailleurs dont vous faites partie. Les Hébreux, guidés par Moïse, ont imprimé aussi leur pas dans ce désert où vous êtes, mais ils n'ont fait que le traverser, tandis que vous y restez pour le féconder par votre travail, votre volonté et votre énergie » (p. 28). L'artiste ne se prive pas d'audacieuses images : « Le frapement du rocher a eu lieu, l'eau de la Méditerranée arrive au pied du seuil ; dans un mois l'eau douce sera dans le lac Timsah : le nouvel an sera fertile en miracles » (p. 99). Pour Élie Sorin en 1870 : « Si les peuples savent profiter de la route qui leur est ouverte ; comme au temps de Moïse, il s'agit pour eux de marcher aujourd'hui vers une *terre promise* : mais la conquête à faire n'est plus celle d'une contrée restreinte, c'est la conquête du monde entier envahi par la civilisation et par la paix » (p. 114, l'auteur souligne).

Une des nouveautés des écrits qui accompagnent la réalisation de l'entreprise réside dans l'irruption de l'industrie et de la technique : « Non loin de la moderne Alexandrie, dans le désert, des ingénieurs dressent des plans, la vapeur siffle, des milliers d'ouvriers creusent le sol avec de puissantes machines, la science et le travail frayent à l'Europe le chemin de

l'Inde, la civilisation fait son œuvre, et déjà les poètes chantent l'hymne de l'avenir » écrit Xavier Feyrnet (*L'Illustration*, 15 mars 1862). Des excavateurs et des dragues mus à la vapeur, des grues hydrauliques, des locomotives de chemins de fer apparaissent en effet dans les récits du *Voyage en Égypte*, dans l'Orient des romantiques : « Ces chantiers bruyants où se forgent d'énormes machines, si puissantes que l'étonnement persiste après l'admiration » (FONTANE, p. 1). Se retrouvant près des lacs Amers, le jour de l'inauguration du canal lui aussi, Émile de La Bédollière écrit : « Si le saint prophète [“des Israélites”] revenait à la vie, quel serait son étonnement de voir le chemin qu'il a suivi jalonné par une ligne de poteaux télégraphiques ! » (p. 39). Constatant cette évolution, Gustave Flaubert écrit quelques années plus tard à Edma Roger des Genettes : « Si j'étais plus jeune et si j'avais de l'argent, je retournerais en Orient, pour étudier l'Orient moderne, l'Orient-isthme-de-Suez. Un grand livre là-dessus est un de mes vieux rêves. Je voudrais faire un civilisé qui se barbarise et un barbare qui se civilise. Développer ce contraste de deux mondes finissant par se mêler ! Mais il est trop tard » (10 novembre 1876).

La naissance de villes nouvelles dans le paysage « éternel » du désert apparaît comme spectaculaire et retient tous les voyageurs : « Jetées, phare, bassins, forges, scieries, tout ce que peut construire l'art de l'ingénieur et tout ce qui lui sert à construire, voilà Port-Saïd : une ville-atelier, elle est subitement issue du désert et elle a servi à le refouler » (SORIN, p. 202) ; elle est « sortie du sable toute industrielle » (AUDOUARD, p. 11). Des espaces occidentaux naissent alors, salués comme tels, dans un ailleurs qui n'est plus ni d'Asie ni d'Afrique comme l'écrit Alfred Guillemin dès 1865 : « Ici, il semble qu'on ne soit plus en Égypte : la ville de Port-Saïd est européenne, est française. Cette longue file de maisons coquettes, et variées, de chalets, d'hôtels alignés, à peu de distance de la mer, une belle place couverte de coquillages pareils à ceux de l'Océan, offrent beaucoup de ressemblance avec les établissements de bain » (p. 298). Ismaïlia « née d'hier, sortie comme par enchantement des sables arides du désert, contient aujourd'hui de 4 à 5 000 habitants tant européens qu'arabes, y compris une population flottante. Elle possède une église catholique, une autre grecque, une mosquée, un hôpital, de vastes hôtels pour les voyageurs, un cercle et des cafés » (p. 287). Certains voyageurs disent découvrir une ville qui « semble avoir conscience de ses futures destinées : elle se donne dès maintenant des allures de capitale : Port-Saïd est la ville du travail rude et sévère, Ismaïlia

est la ville de l'élégance : c'est elle qui, la première, introduit dans l'isthme les raffinements de la vie européenne. Elle a de gracieux chalets qui semblent importés des environs de Paris » (SORIN, p. 204). Un certain lyrisme aux accents utopiques garde ses droits : « La vraie capitale d'un futur royaume égypto-syrien ne se trouve pas au Caire ; elle s'élève et grandit de minute en minute à Ismaïlia, le chef-lieu du canal, Babylone des siècles prochains » (DALENG, p. 15). Tout se passe comme si se jouait le retour des sciences et des arts de l'expédition d'Égypte, le canal n'étant alors rien de moins qu'un des avatars de cette dernière : « Depuis Méhémet Ali, la langue française a dominé en Égypte et le pays a été gouverné en arabe et en français, la presse européenne y est française ; l'isthme de Suez est français, il faut que la France continue à faire la conquête pacifique de l'Égypte » lit-on sous la plume du résident néerlandais Van Bemmelen en 1882. Vingt ans plus tard, le voyageur est informé en lisant un guide que : « La langue française domine sur tout le canal, on la parle sur les quais de Port-Saïd, ville très cosmopolite où tous les peuples et toutes les religions ont des représentants » (MADROLLE, p. 28).

Bien des voyageurs n'ont d'yeux que pour un mode de vie « à l'européenne », scandé par des fêtes commémoratives, d'agréables soirées passées sur les sièges en rotin des grandes vérandas du « chalet » de la Société artistique d'el-Guisr. L'isthme devient ainsi l'occasion d'un nouveau chapitre, incontournable dans tout récit de voyage européen, français en particulier, non seulement pour cette sociabilité en miroir mais aussi parce que la fréquentation inattendue de cette région permet aux voyageurs lettrés de revenir à leurs origines religieuses. Il leur semble marcher dans les pas d'illustres prophètes. Ils vont aussi découvrir des chantiers de fouilles qui n'auraient pas été ouverts si l'aventure du canal n'avait pas totalement transformé le paysage. Rien de tel à Suez, ouverte sur les régions africaines et asiatiques par la mer Rouge, au voisinage immédiat du Sinaï et de l'Arabie musulmane, davantage peuplée de ressortissants orientaux, notamment les foules régulières de pèlerins qui gênent manifestement ceux qui préfèrent diriger leurs regards vers les nouveaux ateliers de la compagnie des Messageries impériales.

Le discours officiel de « neutralité » internationale de la Compagnie universelle du canal de Suez cache mal le fait qu'un nouvel espace géopolitique stratégique vient d'être créé. La naissance, à Port-Saïd, du journal *Le Bosphore égyptien* en 1880 atteste bien de la lutte à venir,

notamment contre l'expansionnisme russe en Orient : le canal sera une voie militaire. C'est d'ailleurs ce que l'Angleterre, qui occupe l'Égypte en août 1882, envisage d'emblée. La libre circulation mondiale dite « universelle », renégociée en 1888 à Istanbul, n'est qu'une façade présentable pour un impérialisme guerrier qu'Ernest Renan énonce sans détours dans son discours de présentation de Ferdinand de Lesseps à l'Académie française le 23 avril 1885 : « L'isthme découpé devient un champ de bataille. Un seul Bosphore avait suffi jusque-là aux embarras du monde ; vous en avez créé un second, bien plus important que l'autre [...]. Vous avez ainsi marqué la place des grandes batailles de l'avenir. » Comme pour contrebalancer le tout récent revers colonial de Fachoda contre l'empire britannique, le 17 novembre 1899, jour du trentième anniversaire du percement, une statue monumentale de Ferdinand de Lesseps est inaugurée à l'entrée du canal. Le comte de Vogüé prononce le grand discours au nom de l'Académie française tandis que s'expriment le fils de l'illustre défunt, le prince d'Arenberg, président du conseil d'administration de la Compagnie et, tout de même, le khédive. La gestion internationale et extraterritoriale du canal sera de plus en plus discutée par les juristes égyptiens qui n'étaient pas tous des nationalistes patentés dès avant la Première Guerre mondiale et après. Certains sont gênés, pour ne pas dire plus, par ce qui est ressenti comme une expropriation économique, politique mais aussi culturelle et religieuse. Il n'est que de se pencher sur les thèses soutenues en Sorbonne comme celles de Hussein Husny, Foulad Yeghen ou Ahmed Moussa pour le constater. À la veille du second conflit, l'inspecteur des lettres en résidence Fernand Leprette évoque les « traditions de la bonne bourgeoisie française, reine du canal » qui lit la *Revue des Deux Mondes* et conclut de manière prémonitoire : « L'Égypte n'aura vraiment conscience d'être maîtresse chez elle qu'après avoir repris pied sur cette frontière de l'Est comme au temps de Ramsès. Son plus beau, son plus grand rêve est certainement sur le fief du Canal » (p. 345).

¹ La *Revue de l'Orient* se transforme et devient la *Revue de l'Orient, de l'Algérie et des colonies*. Le changement de titre traduit la montée des visions coloniales en France.

À QUI APPARTIENNENT LES PHARAONS ? LA RÉAPPROPRIATION DU PASSÉ DE L'ÉGYPTE

Donald Malcolm Reid¹

Au siècle dernier, la réappropriation du passé pharaonique de l'Égypte a été étroitement liée tant à la lutte du pays pour se libérer du contrôle des puissances occidentales qu'aux débats internes sur les diverses interprétations de l'Égypte antique et sur ses rapports avec l'époque contemporaine. Quelle que fût cette réappropriation, elle dépendait alors des experts occidentaux qui contrôlaient le domaine de l'égyptologie et était nécessairement inadéquate ; l'Égypte devait impérativement avoir ses propres égyptologues.

Cet article évoquera la création d'un corps de spécialistes égyptiens en égyptologie ainsi que l'évolution des manières de penser chez un plus large public, dans ce domaine. On peut diviser en quatre périodes l'histoire moderne et contemporaine : l'époque coloniale (1882-1922), l'époque semi-coloniale ou « libérale » (1922-1952), le début de l'époque postcoloniale du président Nasser (1952-1970) et la dernière époque postcoloniale d'Anouar el-Sadate et d'Hosni Moubarak (1970-jusqu'à aujourd'hui).

Si, dans l'Occident du XIX^e siècle, la fascination du grand public et des érudits pour l'Égypte antique se mêlait à l'expansion impérialiste de la France et de la Grande-Bretagne, pour les Égyptiens modernes, la

réappropriation de leur héritage pharaonique devint un élément vital de leur lutte pour l'indépendance et de la renaissance nationale. Les tensions entre les conceptions impérialistes et nationales concernant l'Égypte antique ne disparurent pas du jour au lendemain avec le départ des dernières troupes britanniques en 1956 : des inégalités d'ensemble sur le plan du savoir ou du pouvoir survécurent de diverses façons dans l'ère postcoloniale de Nasser, Sadate et Moubarak. Ainsi, les débats du ^{XXI}^e siècle concernant le retour des trésors culturels reflètent-ils encore, par exemple, les thèmes nationalistes ou impérialistes de l'époque coloniale. En Égypte comme ailleurs, des membres de groupes régionaux ou transnationaux – musulmans et chrétiens, croyants ou laïques, hommes et femmes, citadins et paysans, habitants de Haute-Égypte ou Cairotes, riches et pauvres – continuent à présenter des variantes dans leur approche du passé pharaonique.

Au début du ^{XX}^e siècle, les antiquités pharaoniques, en Égypte, étaient soumises à une double colonisation : celle de la France et celle de la Grande-Bretagne. Après avoir conquis le pays en 1882, les Anglais laissèrent à contrecœur aux mains des Français le Service des antiquités fondé par Auguste Mariette en 1858. Durant son second mandat (1899-1914) comme directeur général des Antiquités, Gaston Maspero, le successeur de Mariette, tenta sans grand résultat de faciliter les rapports avec les Britanniques (la rivalité franco-anglaise dans le domaine de l'égyptologie remontait à la mainmise des Anglais sur la pierre de Rosette, en 1801, après l'échec de la campagne d'Égypte de Bonaparte). Une clause de l'Entente cordiale de 1904 formalisa le rapprochement amorcé par Maspero avec les Britanniques. La Grande-Bretagne reconnaissait à la France la direction du Service des antiquités et par accord verbal, quelques Anglais étaient admis dans l'organisation.

La conception du nouveau musée des Antiquités égyptiennes du Caire, inauguré en 1902, symbolisait à la fois cet accord franco-britannique et la marginalisation des Égyptiens dans l'archéologie alors à son midi impérial. La prédominance de l'archéologie française en Égypte se reflète dans le style Beaux-Arts conçu par l'architecte français Marcel Dourgnon et dans le jardin monumental qui abrite le sarcophage et la statue de Mariette. Elle se manifeste également par l'hommage rendu à six pionniers français de l'égyptologie dont le nom est gravé sur la façade du musée suivis de près des noms de cinq savants britanniques, pour rappeler discrètement que c'étaient les Anglais qui dominaient le pays. Quatre Allemands, trois

Italiens et quelques autres Européens figuraient aussi au tableau d'honneur. À l'exception du nom du khédivé Abbas Hilmi II gravé sur le portail, la façade semblait tourner le dos au public égyptien. Aucun savant égyptien moderne n'avait les honneurs de la façade ; les inscriptions étaient en latin, langue qui, à cette époque, n'était enseignée dans aucune école publique d'Égypte ; de plus, les déesses entourant le portail étaient vêtues de drapés mouillés suggestifs – à une époque où les Égyptiennes de la haute société portaient des robes qui dissimulaient entièrement leurs formes et des voiles qui cachaient leur visage quand elles sortaient.

Jusque dans les années 1930, seul un égyptologue égyptien, Ahmad Kamal Pacha (1851-1923), eut droit à une très modeste reconnaissance de ses collègues occidentaux. Il était diplômé d'une école fondée au Caire en 1869 pour enseigner l'égyptologie aux Égyptiens. Le grand égyptologue allemand Heinrich Brugsch dirigeait cet établissement, mais Mariette refusa d'en reconnaître les diplômés si bien que l'école ne tarda pas à fermer. Kamal parvint à entrer par la petite porte au Service des antiquités mais, dans un département dominé par les Européens, son avancement ne fut pas très rapide. Ses deux tentatives pour fonder une école d'égyptologie reconnue échouèrent et, lorsqu'il prit sa retraite en 1914, les perspectives d'avenir pour les Égyptiens étaient bien maigres dans ce domaine.

Kamal multiplia ses efforts pour convaincre ses compatriotes d'adopter leur héritage pharaonique et de s'en inspirer pour une renaissance de l'esprit national. En 1908, lorsque les Anglais autorisèrent enfin l'ouverture d'une université égyptienne, mais sous la forme d'une petite institution privée – ils craignaient qu'une université moderne devienne un centre de résistance nationaliste –, Kamal y donna un cours magistral sur l'Égypte ancienne.

En 1907, plusieurs partis politiques avaient vu le jour, et Ahmad Lutfi al-Sayyid, le rédacteur en chef d'*al-Jarida*, journal du parti Umma, plaidait pour la permanence de caractéristiques culturelles et biologiques depuis l'époque pharaonique. Il exhortait ses concitoyens à puiser leur inspiration dans les réalisations de leurs ancêtres. Une douzaine d'années avant la découverte de la tombe de Toutankhamon par Howard Carter en 1922, l'attention croissante pour les thèmes de l'ancienne Égypte, qui apparut dans d'autres journaux arabes, prépara également les Égyptiens à se laisser emporter par la vague d'égyptomanie qui déferla alors sur le monde.

Toutefois, une tendance de la pensée islamique médiévale avait interprété le récit du Coran concernant la confrontation du prophète Moïse

et des Israélites avec le « pharaon » anonyme de l'Exode comme une incitation à éviter tout ce qui était « pharaonique ». « Pharaon » symbolisait ici tout ce qui était arrogance blasphématoire, tyrannie, et polythéisme du *jahiliyya*, l'âge sombre du paganisme avant l'avènement de l'islam. L'histoire importante de l'Égypte ne commençait qu'avec la conquête islamique et l'on regardait avec indifférence ou hostilité les antiquités préislamiques. Naturellement, les Européens du XIX^e siècle avaient tout intérêt à considérer que les musulmans égyptiens partageaient cette interprétation hostile. De là, il n'y avait qu'un pas pour affirmer que les Occidentaux éclairés avaient le droit, voire le devoir, de sauver les antiquités pharaoniques victimes de négligences et d'abus et d'en transporter le plus grand nombre vers les musées d'Occident où, à loisir, celles-ci pourraient être exposées, étudiées et appréciées. Okasha El-Daly a cependant montré que certains musulmans de l'époque médiévale étaient fascinés par les antiquités pharaoniques et qu'ils s'efforçaient de comprendre les civilisations qui les avaient engendrées (EL-DALY).

À l'époque moderne également, plusieurs érudits égyptiens réussirent à présenter la civilisation pharaonique de diverses façons et sous un jour attirant. Rifa'a al-Tahtawi, un écrivain du XIX^e siècle, traducteur et éducateur, puisa dans les sources arabes médiévales, comme Champollion et Mariette, pour donner un aperçu positif de l'époque pharaonique. Il citait le proverbe arabe « L'Égypte est la mère du monde » et voyait dans les anciens Égyptiens les Sabi'a ou Sabiens mentionnés dans le Coran, qui, comme les chrétiens et les juifs, étaient des « gens du Livre ». Ahmad Kamal insistait sur les liens de parenté qui unissaient l'égyptien antique à l'arabe et aux autres langues sémitiques – point de vue développé depuis lors par plusieurs égyptologues égyptiens. D'autres spécialistes découvrirent également des survivances pharaoniques dans les croyances et dans le folklore contemporains. Une autre façon courante de présenter l'Égypte des pharaons sous un jour favorable a été de décrire Akhenaton comme le premier monothéiste du monde, bien avant l'islam, le christianisme et le judaïsme. Les Coptes, eux, soulignaient la tolérance avec laquelle l'Égypte ancienne accueillit la Sainte Famille qui avait fui la persécution d'Hérode. À partir du moment où le Coran avait reconnu Jésus ('Isa) comme un prophète et avait vénéré sa mère Marie (Myriam), l'idée que la Sainte Famille avait trouvé refuge en Égypte séduisit à leur tour les musulmans.

La création d'une École d'égyptologie égyptienne en 1924

En mars 1919, un soulèvement national éclata en Égypte. Il était provoqué par les griefs accumulés contre le régime colonial britannique et attisé par les espoirs que soulevaient les Quatorze Points de Wilson et la conférence de la Paix à Paris. Devant l'importance de la campagne pour l'indépendance animée par Saad Zaghlul et le parti Wafd, les Anglais lâchèrent un peu de lest en espérant maintenir le régime colonial. En février 1922, la Grande-Bretagne proclama unilatéralement l'indépendance de l'Égypte, mais assortie de suffisamment de restrictions pour les trois décennies à venir pour qu'on la qualifie de semi-coloniale plutôt que de postcoloniale. La Constitution de 1923 accorda à l'Égypte une monarchie constitutionnelle et les élections de janvier 1924 portèrent au pouvoir le Wafd et Zaghlul.

La coïncidence voulut que la découverte de la tombe de Toutankhamon par Howard Carter eut lieu huit mois après la déclaration d'indépendance et lia l'archéologie à la politique égyptienne comme jamais auparavant ni depuis lors. Carter entra en conflit avec le gouvernement égyptien non seulement à cause des arrangements qu'il avait passés pour son travail dans la tombe, mais aussi à propos des objets qu'il avait trouvés. Si cette découverte avait eu lieu dix ans plus tôt, la moitié des trésors de Toutankhamon se trouverait peut-être dispersée entre le British Museum, le Metropolitan et la collection privée de lord Carnarvon. Mais l'indépendance, bien que limitée, de l'Égypte se révéla assez puissante pour que l'État revendique la totalité du contenu de la tombe. Pierre Lacau, le directeur général des Antiquités, soutint l'exigence du pays qui l'employait et les objets retrouvés dans la sépulture du pharaon devinrent la principale attraction du Musée égyptien du Caire. En mars 1924, des ministres et une cohorte de députés appartenant au nouveau gouvernement wafdiste de Zaghlul effectuèrent un pèlerinage dans la tombe de Toutankhamon associant ainsi la gloire des pharaons à l'espoir de voir se lever l'aube d'une ère parlementaire.

En Occident, la « Toutankhamon mania » fut la dernière d'une succession de vagues d'égyptomanie. Dans les années 1920, on donna le nom de « pharaonisme » à cet enthousiasme teinté d'une forte coloration nationaliste. Ses manifestations dans la littérature, le cinéma et la musique ont d'ailleurs leurs propres entrées dans ce livre. On en retrouve aussi des traces dans l'architecture, la peinture, la sculpture, sur les timbres et les

billets de banque, dans les manuels scolaires et même sur les pièces de monnaie.

Deux ans avant la découverte de la tombe de Toutankhamon, déjà, Mahmoud Mokhtar, qui étudiait la sculpture à Paris, avait reçu en France un prix pour la première version de sa sculpture *L'Éveil de l'Égypte*, qui représentait un sphinx qui se levait et une paysanne qui soulevait son voile. Les nationalistes, notamment les wafdistes, considérèrent cette œuvre comme emblématique de leur mouvement et ouvrirent une souscription pour qu'on en réalise une version monumentale en granit rose d'Assouan – matériau très employé par les anciens Égyptiens mais peu utilisé à l'époque islamique. Inauguré en 1928 devant la gare de chemin de fer du Caire, le chef-d'œuvre de Mokhtar fut transporté après la révolution de 1952 à l'extrémité de l'avenue qui mène à l'université du Caire. Mokhtar réalisa également des statues en bronze de Saad Zaghlul pour de grandes places du Caire et d'Alexandrie. Elles étaient toujours posées sur un piédestal de granit qui évoquait la splendeur des pharaons et furent inaugurées dans les années 1930. Le nouvel immeuble du Parlement construit en 1924 possédait un hall imposant qui était orné de colonnes néopharaoniques surmontées de chapiteaux en forme de feuilles de palmier. Y trônait aussi un tableau monumental de Mohamed Nagi, du même nom que l'œuvre de Mokhtar, *L'Éveil de l'Égypte* ou *La Procession d'Isis*. Nagi combinait motifs ruraux et pharaoniques en peignant la déesse juchée sur un chariot tiré par un buffle et escorté par des paysans et autres Égyptiens.

Dans leur lutte pour la conquête du pouvoir et de la légitimité, les rivaux politiques du Wafd adoptèrent également des expressions pharaoniques très à la mode. Mohamed Husayn Haykal, directeur de l'hebdomadaire du Parti libéral constitutionnel, prit pour symbole, sur le bandeau de son journal, un disque solaire ailé accompagné du dieu Horus. Le Parti comptait parmi ses membres Lutfi al-Sayyid et, comme dans le parti Umma d'avant-guerre, il attirait de riches propriétaires terriens et des intellectuels, mais ne bénéficiait pas du soutien populaire. Le roi Fouad détestait le Wafd, il se dispensait dès qu'il le pouvait de l'avis du Parlement et n'hésitait pas à utiliser le symbolisme pharaonique. Pour preuve, un jeu de timbres-poste représentant le dieu scribe Thot (Djehuty) qui écrivait en hiéroglyphes le nom de Fouad sur un cartouche royal.

La mode du pharaonisme touchait essentiellement une petite élite de gens cultivés et, dans les années 1930, elle fut critiquée par de nombreux

écrivains et activistes qui affirmaient au contraire que la culture arabe et islamique devait représenter le cœur de l'identité de l'Égypte moderne. Dans le même temps, cependant, des égyptologues égyptiens soucieux de protéger le passé pharaonique se dressaient pour contester la mainmise des Occidentaux sur les antiquités et les musées du pays et sur l'interprétation que ceux-ci donnaient de l'Antiquité. Les nationalistes, pharaonistes ou non, n'avaient aucune raison de s'opposer à ce mouvement visant à revendiquer les institutions culturelles de l'Égypte. La conjonction, en 1922, de l'« indépendance » et de la découverte de la tombe de Toutankhamon finit par rendre possible la création d'une école d'égyptologie appelée à durer. S'il avait vécu seulement quelques mois de plus, Ahmad Kamal en aurait été le directeur fondateur, mais sa mort, en août 1923, à soixante-douze ans, lui permit d'avoir seulement un aperçu de la terre promise. Les cours commencèrent début 1924 sous la direction de l'égyptologue Vladimir Golenischeff, un émigré russe, qui en fut le premier directeur. En 1925, l'Université égyptienne (plus tard université Fouad, puis université du Caire) devint un établissement d'État et le cours d'égyptologie donna naissance au Département d'archéologie.

En attendant la première promotion de diplômés en égyptologie, un certain nombre d'étudiants de dernière année furent précipitamment envoyés en Europe pour compléter leur formation. Selim Hassan, un ancien élève de Kamal, et Sami Gabra rentrèrent à la fin des années 1920 après des études à Paris (et, dans le cas de Gabra, à Liverpool). Ils ne tardèrent pas à quitter le Service des antiquités pour rejoindre l'Université égyptienne qui subventionna chacun d'eux pour des fouilles de longue durée sur des sites importants. Hassan travaillait à Gizeh sur un chantier proche du sphinx, et Sami Gabra à Tuna El Gebel (Hermopolis Ouest), un site d'époques tardive et gréco-romaine. Ces fouilles acquirent très vite une renommée aussi bien nationale qu'internationale. En 1928, la première promotion de diplômés d'égyptologie de l'Université comprenait des savants devenus célèbres par la suite comme Ahmad Fakhri et Labib Habachi ; puis Zaki Saad, Ahmad Badawi et Abdel Munim Abu Bakr suivirent dans la promotion de 1930. L'égyptianisation du Service des antiquités n'était plus maintenant qu'une affaire de temps mais, comme pour le mouvement qui militait pour une totale indépendance, cela prit bien plus longtemps que ne l'imaginait la plupart des Égyptiens : en réalité, jusqu'à la révolution de 1952.

À la mort de Saad Zaghlul en 1927, le Wafd se décida pour un mausolée d'inspiration pharaonique plutôt que pour un mémorial islamique conventionnel. Lorsque commencèrent les travaux de construction en 1930, le projet se trouva au cœur de débats de plus en plus vifs : choisir soit l'héritage pharaonique soit l'héritage arabo-islamique comme source principale de l'identité moderne de l'Égypte. Bien qu'il ait été quelques années auparavant un défenseur convaincu du pharaonisme, le constitutionnaliste libéral Muhammad Husayn Haykal exploita avec opportunisme des oppositions confessionnelles et critiqua les Coptes du Wafd qui voulaient opter pour une création pharaonique du mausolée. Le gouvernement autoritaire d'Ismail Sidqi – au pouvoir lors de l'achèvement de la construction – fit affront au Wafd en proposant que d'autres notables partagent la sépulture avec Zaghlul. Safiyya, la veuve de ce dernier, refusa et Sidqi, par moquerie, décida de « bourrer » le monument de momies en provenance du Musée égyptien. Une des premières actions du Wafd, lors de son retour au pouvoir en 1936, fut de réexpédier les momies au musée et de réinstaller leur héros dans la majestueuse solitude du mausolée qui lui était consacré.

Le roman *The Return of the Spirit* (*'Awdat al-Ruh*) que Tawfiq al-Hakim écrivit à Paris en 1927 ne fut publié qu'en 1933 et servit de paratonnerre dans le débat entre identités pharaonique et arabo-islamique. Il décrivait un archéologue français louant l'authentique essence pharaonique qui courait encore à leur insu dans les veines des paysans égyptiens. L'écrivain et journaliste copte Salama Musa restait le plus acharné défenseur de l'héritage pharaonique. Son jeune protégé, Naguib Mahfouz, un musulman, publia au début des années 1940 trois romans pharaoniques qui passèrent inaperçus : puis il connut le succès avec des romans réalistes et contemporains. Le pharaonisme continua de séduire les Coptes longtemps après les beaux jours qu'il avait connus avec les musulmans. Dans l'architecture officielle des années 1940, le petit palais que se fit construire le roi Farouk auprès des pyramides ainsi que le bâtiment abritant la faculté des sciences d'Alexandrie furent exceptionnellement bâtis dans le style pharaonique.

Entre pharaonisme et panarabisme

Dans les années 1930, des écrivains plus âgés comme Haykal et Taha Hussein chantèrent les louanges du prophète Mahomet et celles des héros des débuts de l'islam ; thème qui trouvait écho dans les rangs toujours plus nombreux des jeunes *effendiya* – étudiants, fonctionnaires et membres de professions libérales formés par l'éducation publique en plein développement, avides de modernité et généralement prêts à travailler pour le gouvernement. Issus pour la plupart de familles paysannes conservatrices, ils avaient du mal, dans la morosité des années 1930, à trouver des emplois qui correspondaient à leurs aspirations. Les vieux partis politiques et le monde des lettres n'avaient pas grand-chose à leur offrir et certains se tournèrent alors vers les mouvements extra-parlementaires radicaux des Frères musulmans (Ikhwan al-Muslimin) et de la Jeune Égypte (Misr al Fatat). Ahmad Husayn, le cofondateur de la Jeune Égypte, se rappelait à quel point il avait été bouleversé lorsque, en 1928, sa classe avait visité Karnak et les autres sites archéologiques de Louqsor. Par la suite, son engouement pour l'héritage islamique modéra sa fascination première pour les pharaons sans jamais l'effacer totalement.

Alors que la plupart des politiciens et des intellectuels s'éloignaient des excès du pharaonisme des années 1920, les découvertes des nouveaux égyptologues locaux continuèrent à maintenir l'intérêt du public pour l'archéologie pharaonique. Selim Hassan ne manquait jamais de promouvoir dans la presse arabe les découvertes qu'il faisait à Gizeh de même qu'on parlait favorablement des travaux de Sami Gabra à Tuna el-Gebel.

Les combats d'arrière-garde que menaient la France et la Grande-Bretagne pour conserver à leurs ressortissants des postes au Service des antiquités allaient de pair avec le combat de l'Angleterre pour garder le plus de contrôle possible dans les affaires nationales égyptiennes. En 1936, la campagne de Hassan pour succéder à Pierre Lacau comme directeur général des Antiquités échoua et ce fut Étienne Drioton, un compatriote de Lacau, qui obtint le poste. Hassan devint l'assistant de Drioton mais, aussitôt, une solide inimitié régna entre eux. En 1939, une alliance imprévisible entre Français, Anglais et le jeune roi Farouk contraignit Hassan, accusé de corruption, à démissionner. À l'approche de la Seconde Guerre mondiale, les Anglais parvinrent à évincer Herman Junker de son poste de recteur de l'Institut d'archéologie de l'université du Caire ; c'était lui qui dirigeait aussi l'Institut allemand d'archéologie du Caire qui fut mis sous séquestre

pendant la guerre. Selim Hassan écarté, Sami Gabra fut nommé à la tête de l'Institut d'archéologie de l'université et doyen officiel de l'égyptologie égyptienne, charges qu'il occupa jusqu'en 1952. Contrairement à Hassan, Gabra s'épanouit dans le milieu semi-colonial de la monarchie parlementaire mais se sentit moins à l'aise après la révolution.

À la fin des années 1930, les fouilles américaines, britanniques et allemandes cessèrent et les travaux des Français ralentirent. Pour que la situation se rétablisse, il fallut attendre la campagne de Nubie à la fin des années 1950 car le développement de l'Égypte dans le domaine de l'archéologie, la grande crise, la Seconde Guerre mondiale, l'austérité de l'après-guerre et les deux guerres avec Israël de 1948 et de 1956 avaient nettement compliqué les recherches étrangères sur le terrain.

En juillet 1952, Nasser et le mouvement des Officiers libres renversèrent le roi playboy et les partis de l'ancien régime dominés par les propriétaires terriens qui n'avaient pu chasser les Anglais de la zone du canal de Suez. Cette année-là fut également marquée par un bouleversement dans le Service des antiquités : Drioton (protégé du roi Farouk) dut abandonner le poste dans lequel il avait réussi à se maintenir jusque-là. Son départ, ainsi que celui de son royal protecteur, mit un terme à quatre-vingt-quatorze ans de domination française sur le Service des antiquités. Avec les départs successifs, tout d'abord de l'arabisant Français Gaston Wiet en 1951, aux commandes du musée d'Art arabe du Caire depuis un quart de siècle puis, peu après la révolution, celui d'Achille Adriani, dernier directeur italien du Musée gréco-romain d'Alexandrie, l'Égypte se trouva enfin maîtresse de ses antiquités.

Malgré tout, l'affirmation commune en Occident selon laquelle Nasser fut le premier Égyptien, en plus de deux mille ans, à gouverner le pays pose problème car elle impliquerait que l'islam et les Arabes étaient peu ou prou des étrangers – Nasser était avant tout, à l'époque du coup d'État des Officiers libres en 1952, un nationaliste égyptien. Tout en consolidant dans les premières années son pouvoir personnel, il eut plusieurs gestes « pharaoniques » significatifs. Par exemple, il tint à vanter les mérites de deux archéologues égyptiens qui firent des découvertes capitales en 1954 : Zakaria Ghoneim, qui réussit à ouvrir la pyramide à degrés inachevée de Sekhemkhet à Saqqarah et Kamal el-Mallakh qui exhuma les morceaux dispersés d'un bateau en bois d'une fosse située près de la Grande Pyramide de Kheops à Gizeh.

En 1954, le nouveau régime choisit le sphinx comme symbole national pour remplacer sur les pièces de monnaie le buste du roi Farouk et le disque pharaonique figurant un soleil ailé fut également gravé sur le revers des pièces de 5, 10 et 20 piastres. En 1955, une statue colossale de Ramsès II provenant de Memphis fut érigée devant la gare de chemin de fer du Caire et on débaptisa cette place et le boulevard qui en partait pour leur donner le nom du grand bâtisseur antique. Cette statue vint remplacer une œuvre pharaonisante de l'Ancien Régime – *L'Éveil de l'Égypte* de Moukhtar – qui fut déplacée à l'entrée du boulevard de l'université du Caire et qui reste un symbole national populaire. Les manuels scolaires parlèrent de « nos ancêtres les pharaons ».

Rome, Paris, Londres, New York et Istanbul s'enorgueillissent toutes de posséder des obélisques pharaoniques. En 1958, le Caire dressa à son tour sur une rive du Nil, auprès du pont de Kasr el-Nil, un obélisque provenant de Tanis. Mais, cette année-là, pourtant, Nasser vira résolument au panarabisme en proclamant l'union de l'Égypte et de la Syrie au sein de la République arabe unie. Un aigle panarabe remplaça le sphinx sur les pièces de monnaie et le nom même d'Égypte (Misr) en disparut officiellement pour quelque temps.

Le successeur de Drioton à la direction générale du Service des antiquités, Mustafa Amer, était un géographe et un archéologue spécialiste de la préhistoire, réputé depuis les années 1930 pour ses fouilles sur le site prédynastique de Maadi. Depuis 1939 et durant ses douze années de retraite forcée, Selim Hassan avait publié de nombreux ouvrages en anglais, destinés aux spécialistes, sur les fouilles qu'il avait faites à Gizeh et, pour ses compatriotes, des textes en arabe traitant de l'histoire pharaonique. Réhabilité après la révolution, il fut appelé comme expert pour enseigner à l'université d'Ain Shams, pour rédiger un rapport sur les travaux de conservation à entreprendre sur les sites de Nubie et pour procéder à l'inventaire, après un cambriolage, des collections du Musée égyptien.

En coordination avec l'Unesco, Mustafa Amer fonda le Centre de documentation où étaient répertoriés les inscriptions et les monuments de l'Égypte antique. Il alerta les autorités sur les risques d'inondation imminente que faisait courir à la Nubie la construction du grand barrage d'Assouan. Nommée par l'Unesco, l'égyptologue Christiane Desroches-Noblecourt, du musée du Louvre, assura la liaison avec le Centre de documentation, ce qui lui donna une position stratégique pour lancer et

mettre en œuvre la campagne coordonnée par l'Unesco pour protéger la Nubie. Il convient également de citer le rôle important de Tharwat Okasha, ministre de la Culture de Nasser, ainsi que celui du Français René Maheu, directeur général de l'Unesco. Les aléas de la politique internationale avaient amené Nasser à rompre, dans le passé et pendant des années, toute relation diplomatique avec l'Angleterre, la France, les États-Unis et l'Allemagne de l'Ouest, qui représentaient autant de grandes puissances et de centres importants en égyptologie. Le statut international de l'Unesco permit de trouver les moyens pour contourner toutes ces impasses diplomatiques et faire de la campagne pour la protection de la Nubie une éclatante réussite. Les sites d'Abou Simbel et de Philae furent les plus célèbres parmi la douzaine de temples sauvés, et les principaux sites archéologiques de Nubie furent surveillés, fouillés et reconstruits.

Un musée dernier cri au pied des pyramides...

Dans le domaine de l'archéologie comme dans d'autres, la trace laissée par la présidence d'Anouar el-Sadate (1970-1981) est complexe. Il avait abandonné le panarabisme de Nasser, qui avait empêtré l'Égypte dans la fusion manquée avec la Syrie, dans la guerre civile au Yémen et dans la catastrophique défaite de la guerre avec Israël en 1967. Au contraire, Sadate instaura à la fois une politique de « l'Égypte d'abord » et donna une importance accrue à l'islam. Changeant de camp en pleine guerre froide, il remplaça la protection de l'Union soviétique par celle de la superpuissance américaine et fit la paix avec Israël. Il introduisit un système pluripartite tout en conservant en dernier ressort les commandes du pouvoir. La politique économique de la porte ouverte prônée par Sadate (*infitah*) attira les investisseurs étrangers et déclencha l'importation de biens de consommation. Il mena une privatisation progressive d'une partie de l'important secteur étatique hérité de Nasser. Hosni Moubarak suivit essentiellement la politique de son prédécesseur.

Une économie néolibérale, la paix avec Israël et la protection de la superpuissance américaine étaient compatibles avec la politique de « l'Égypte d'abord » que menaient Sadate et Moubarak. De même, on prêta plus d'attention à l'héritage pharaonique, aux activités archéologiques menées par les étrangers et l'Égypte connut un essor du tourisme. Le développement de l'activité archéologique par les étrangers avait trouvé son

origine lors de la campagne de sauvetage de la Nubie ; les institutions qui avaient répondu à cet appel furent récompensées par des concessions dans diverses régions d'Égypte. L'arrivée d'archéologues et de touristes japonais accrurent encore ces activités liées les unes aux autres chez les étrangers et jusque-là presque exclusivement réservées aux Européens et aux Nord-Américains.

Bien que, depuis le milieu du XIX^e siècle, archéologie égyptienne et tourisme eussent été associés dans l'esprit des Occidentaux, ceux-ci étaient longtemps restés marginaux dans l'économie égyptienne considérée comme un tout. Après une période de creux qui durait depuis les années 1930, le tourisme occidental commença à se développer sous le régime de Nasser. En 1957, le nouveau Shepheard Hotel, situé au bord du Nil, remplaça son célèbre homonyme de l'époque coloniale, détruit par un incendie lors des émeutes de janvier 1952. En 1961, l'inauguration du Nile Hilton annonça l'ouverture d'autres grandes chaînes d'hôtels dans les décennies suivantes. Vers le milieu des années 1950, un unique navire à vapeur marqua la renaissance des croisières sur le Nil, où, autrefois Thomas Cook & Son avait marqué sa prépondérance, mais qui avait cessé son activité lors de la Seconde Guerre mondiale. Aujourd'hui, les bateaux de tourisme s'entassent chaque hiver sur le fleuve entre Louqsor et Assouan.

Vers le milieu des années 1960, la création d'un ministère du Tourisme souligna l'importance croissante que ce secteur représentait pour l'économie du pays. Comme Sadate et Moubarak s'éloignaient prudemment du « socialisme arabe » d'État, le tourisme put se développer grâce aux investissements privés. En 2008, 12,8 millions de touristes représentaient 7 % du PIB, 16 % des revenus du gouvernement et 20 % de l'apport en devises étrangères. Le tourisme de masse fournit à un grand nombre d'Égyptiens – propriétaires d'hôtels et de felouques, pilotes de ligne et ouvriers des chantiers archéologiques, guides accrédités et artisans, commerçants et chauffeurs de taxi – des atouts essentiels à la promotion du passé pharaonique. Ainsi, de nouveaux secteurs du tourisme en mer Rouge et sur les plages de la Méditerranée, comme le tourisme initié par les pays arabes pétroliers, n'étaient cependant que marginalement en rapport avec le tourisme généré par les antiquités égyptiennes.

Après la révolution de 1952, on unifia l'administration des antiquités pharaoniques, islamiques et coptes sous l'égide du Service des antiquités, qui passa par la suite du ministère de l'Éducation à celui de la Culture. Ce

service fut réorganisé pour devenir, en 1971, l'Organisation des antiquités égyptiennes puis, dans les années 1990, le Conseil suprême des antiquités. À l'université du Caire, les Départements d'égyptologie et d'archéologie islamique, ainsi que le nouveau Département de la conservation devinrent une faculté d'archéologie autonome et des universités plus récentes instaurèrent leurs propres programmes d'archéologie. Le boom du tourisme entraîna une forte demande de guides diplômés, d'équipes hôtelières et d'agences de voyage, si bien que l'université d'Helouan fonda une faculté du tourisme et que d'autres universités créèrent à leur tour des programmes de tourisme. Il faut noter que les guides bien formés et bien introduits gagnent beaucoup plus que les archéologues qui vivent de leur seul salaire de fonctionnaires.

Depuis la campagne de Nubie, les nouvelles tendances de l'archéologie égyptienne se sont orientées vers des sites longtemps négligés au bénéfice des tombes et des temples. On accorda plus d'attention alors au delta et aux oasis du désert, bien moins étudiées que les sites de la vallée du Nil, qui se déploient de Gizeh à Abou Simbel. L'élévation du niveau du fleuve après la construction du grand barrage et l'extension des zones urbaines provoquèrent une accélération urgente des fouilles de sauvetage dans les sites menacés.

D'autres directives récentes du Conseil suprême des antiquités témoignent à la fois des tendances internationales et des considérations relevant du nationalisme égyptien. Un Grand Musée égyptien « dernier cri » est en construction près des pyramides de Gizeh. L'énorme afflux de touristes et la rapide détérioration des antiquités sur de nombreux sites ont imposé l'urgence de conserver et de gérer ces derniers convenablement. En 2000, lors du 8^e congrès international d'Égyptologie réuni au Caire, sur 248 interventions, 25 concernaient la conservation et la gestion des sites alors que, en 1991, au 6^e congrès, seulement 3 interventions sur 340 abordaient ces problèmes (WYNN). On perfectionne de plus en plus la formation d'archéologues égyptiens, ce qui avait été longtemps négligé par la plupart des expéditions étrangères. Cependant, persistent toujours les difficultés rencontrées un siècle plus tôt par Ahmad Kamal, et cela malgré les efforts qui sont consacrés à diffuser des publications archéologiques en arabe. Une communication faite en arabe au congrès international d'Égyptologie reste inaccessible pour la plupart des participants étrangers et la lire en anglais, en français ou en allemand la met hors de portée de la plus grande partie du

public égyptien. Il faut multiplier les traductions, ce qui ampute des ressources qui pourraient être autrement consacrées à une recherche originale.

Le rapatriement de trésors culturels enlevés à l'époque de la domination européenne est une cause à laquelle peuvent se rallier, comme en Grèce, en Italie et en Turquie, beaucoup de nationalistes. Un obscur musée des « Objets volés » situé dans la Citadelle et rarement visité par les touristes étrangers, exposait des antiquités saisies par les douanes. Plus récemment, le musée égyptien des Antiquités en avait exposé certaines qui étaient revenues de l'étranger et le Conseil suprême des antiquités a ouvert un département qui se consacre au rapatriement de nombreuses autres œuvres. La restitution du buste de la reine Néfertiti (Musée de Berlin), celle de la pierre de Rosette (British Museum) sont une priorité, comme l'est celle des frises du Parthénon pour la Grèce.

Cependant, le tourisme a des avantages et des inconvénients pour les pays qui le pratiquent. À l'extrême limite du choc des cultures, des étrangers New Age qui croient au « pouvoir des pyramides » font figure d'idolâtres aux yeux de beaucoup d'Égyptiens. De même que les Européennes qui circulent seins nus sur les plages mettent à l'épreuve les mœurs des Égyptiens conservateurs. Dans le domaine économique, les revenus du tourisme sont volatiles : ils plongent à cause des guerres et des attentats terroristes, que ce soit en Égypte ou ailleurs. De plus, les bénéfices de l'économie touristique sont inégalement répartis aussi bien géographiquement qu'au niveau des classes sociales. Les touristes étrangers, riches selon les standards égyptiens, sont conduits en troupeau d'une bulle « air conditionné » à l'autre – avion, hôtel, bus, paquebot sur le Nil – et sont dégorés en masse dans les musées, sur les sites antiques et dans des quartiers choisis consacrés au commerce. Agences de voyages, hôtels, boutiques de souvenirs et guides diplômés fleurissent, alors que les gens qui occupent des fonctions secondaires dans ce genre de travail luttent désespérément pour avoir une petite part du gâteau. Le développement d'une approche de « l'histoire vue d'en bas » commence à donner un aperçu sur les Égyptiens qui travaillent à des niveaux subalternes dans la recherche archéologique et l'industrie du tourisme. Il y aurait pourtant encore beaucoup à écrire sur l'histoire de l'archéologie et du tourisme à partir du point de vue qui est celui des gardiens des antiquités, des ouvriers qualifiés

ou non, de chantiers de fouilles, des guides diplômés ou non, des artisans, des négociants de tout poil et des trafiquants d'antiquités.

« 7 000 ans de civilisation » en gros titre sur des affiches 4 par 3

Les villages de Nazlet el-Samman situés au pied du sphinx et des pyramides et celui d'el-Gournah sur la rive ouest du Nil près de Louqsor, illustrent bien les tensions entre les habitants du pays et les membres de l'élite internationale qui bénéficient le plus du tourisme et des découvertes archéologiques. Les projets sont en cours, qui prévoient d'isoler par un mur le plateau des pyramides à Gizeh, où des familles égyptiennes avaient l'habitude de pique-niquer, et aussi celui qui chasserait les villageois d'el-Gournah de leurs maisons situées à flanc de colline au milieu des « tombes des nobles ». L'origine de ces projets remonte aux temps coloniaux. Dans les années 1940, le projet de l'architecte utopiste Hassan Fathy, avec l'appui du Service des antiquités, de déplacer les habitants d'el-Gournah pour les installer dans un nouveau village sur la plaine inondable au milieu des champs de canne à sucre échoua largement à cause de la résistance des résidents. Récemment, une campagne identique dans le cadre d'un projet qui visait à transformer une grande partie de la zone de Louqsor en un musée à ciel ouvert a remporté plus de succès.

Le patrimoine national et international a désespérément besoin d'être protégé dans toute l'Égypte, mais ce sont les étrangers, les entreprises nationales, les élites en matière d'archéologie et de sécurité, pour la plupart basés au Caire, qui en profitent. Le coût en terme d'aliénation peut être très élevé.

Les motifs pharaoniques, eux, se retrouvent partout dans la décoration des hôtels, des bateaux circulant sur le Nil, des boutiques de souvenirs et dans les quartiers fréquentés surtout par les touristes et les étrangers. L'architecture pharaonisante de la gare de Louqsor et des aéroports de Louqsor et d'Assouan est là pour répondre à leur attente. Au Caire, l'Institut du papyrus du Dr Ragab et le « Village pharaonique » ont connu un immense succès et suscité de nombreuses imitations. Des panneaux plantés à proximité des pyramides annoncent fièrement « 7 000 ans de civilisation égyptienne ». Près des pyramides de Gizeh, le « Village intelligent » du Centre de technologie de l'information s'enorgueillit de bâtiments en forme de pyramides dont les pylônes d'entrée évoquent ceux

des temples pharaoniques. Un symposium international annuel de sculpture à Assouan attire de nombreux artistes qui viennent travailler le célèbre granit rose de la région.

Il est impossible de distinguer avec certitude les références publiques au passé pharaonique, motivées par des considérations économiques, de celles qui expriment un attachement plus profond à l'identité nationale égyptienne. Cependant, les motifs pharaoniques qu'on trouve dans des lieux qui n'ont aucun lien direct avec les sites antiques, les musées ou le tourisme étranger, soulignent l'importance de cette seconde explication. Au tournant du ^{XXI}^e siècle, l'extravagante façade néopharaonique de la Cour constitutionnelle suprême d'Égypte située sur la route de la Corniche près de Maadi et le bâtiment pharaonisant du ministère de l'Intérieur construit au centre du Caire, suggèrent les liens qui existent entre les conceptions pharaoniques de la justice, du droit et de l'autorité de l'État et celles qui sont contemporaines. En 1998, quand le Conseil supérieur de la jeunesse et des sports voulut une toile de fond spectaculaire pour une cérémonie de mariage collective offerte à des couples qui n'avaient pas les moyens d'en organiser une, il choisit dans ce but les pyramides et le sphinx de Gizeh. Bien que peu de lecteurs s'en rendent vraiment compte, le quotidien *Al-Ahram* (« Les pyramides ») présente depuis cent trente-cinq ans les dernières informations sous un bandeau pharaonique. Naguib Mahfouz, dans les années 1970, revint à des thèmes pharaoniques après des décennies d'exploitation de thèmes contemporains dans ses romans. De nombreux peintres égyptiens du dernier demi-siècle ont introduit dans certaines de leurs œuvres des thèmes pharaoniques. Et une stèle de forme pyramidale attire les regards sur la tombe du cinéaste Youssef Chahine, au cimetière de Shatby à Alexandrie.

Pourtant, la renaissance de l'islamisme, dans les années 1960, a éveillé des réactions résolument négatives contre l'Égypte antique. Depuis 1952, trois violentes confrontations entre le gouvernement et les islamistes ont été, à cet égard, révélatrices : les écrits de prison de Sayyid Qutb et finalement son exécution ordonnée par Nasser en 1966, la présidence de Sadate et son assassinat par des extrémistes musulmans et, dans les années 1990, la mort de nombreux touristes causée par les attentats d'extrémistes islamistes sur des sites antiques.

En 1944, Sayyid Qutb avait salué *Le Combat de Thèbes (Kifah Tiba)* de Naguib Mahfouz, un récit romancé de la bataille que livra au début du

Nouvel Empire le pharaon Ahmosis pour libérer l'Égypte de l'oppression étrangère des Hyksos. Les personnages méprisables des Hyksos à la peau claire bossés par Mahfouz caricaturaient les Anglais qui occupaient alors l'Égypte, mais aussi l'aristocratie d'origine turque, y compris la dynastie qui régnait encore. Mais, quelques années plus tard, Qutb se détourna radicalement du pharaonisme. Un voyage d'étude aux États-Unis le convainquit de la dépravation de la société occidentale. Il rejoignit donc les Frères musulmans et fut arrêté en 1954 à la suite de leur tentative d'assassinat contre Nasser. Ses écrits de prison interprétaient la notion coranique de *jahiliya*, l'époque préislamique de l'idolâtrie et de l'ignorance, pour l'appliquer non seulement au pharaon oppresseur qui s'était affronté à Moïse – de même qu'aux païens de La Mecque qui avaient persécuté le prophète Mahomet – mais aussi aux sociétés contemporaines, incluant nommément l'Égypte musulmane. En faisant exécuter Qutb en 1966, Nasser en fit un martyr et contribua à répandre largement ses idées.

Après la mort de Nasser, Sadate s'autoproclama « président croyant » et fit libérer de prison les Frères musulmans survivants. Il voulait mobiliser les islamistes afin de neutraliser ses adversaires nasséristes et gauchistes, mais la situation lui échappa. En acceptant de dépendre des États-Unis et en signant son traité de paix avec Israël, il entraîna le mouvement qui aboutit à son assassinat par les islamistes en 1981 aux cris de « Nous avons tué le pharaon ! ». Pour confirmer leur diagnostic et infirmer leur jugement négatif, Sadate fut inhumé à Nasr City sous un monument en forme de pyramide dédié au soldat inconnu. Des soldats revêtus de ce qu'on imaginait être des habits pharaoniques veillaient sur son sarcophage. (Le monument s'inspire également de la tradition calligraphique islamique et énumère les noms des Égyptiens morts au cours de la guerre d'Octobre 1973.)

Le président Hosni Moubarak châtia durement les assassins de Sadate ainsi que les autres islamistes qui tentaient de renverser le régime et, trente ans plus tard, ses lois d'urgence répressives sont toujours en vigueur. Toutefois, convaincu d'avoir réussi à assurer sa sécurité, Moubarak tenta l'expérience de libérer quelques islamistes qui avaient renoncé à la violence. Les Frères musulmans étaient toujours hors la loi, mais ses membres étaient parfois élus au Parlement comme députés indépendants. Les chefs islamistes sont périodiquement de nouveau arrêtés et traités sans ménagement en prison. Omar Abdel Rahman, le sheikh égyptien condamné

aux États-Unis à la prison à vie pour avoir participé à l'attentat contre le World Trade Center de New York avait été influencé par l'enseignement de Qutb. Abdel Rahman enseignait à ses disciples que visiter les pyramides revenait à les vénérer et que c'était une résurrection du paganisme. Dans les années 1990, l'hostilité des islamistes vis-à-vis des étrangers et des antiquités pharaoniques se traduisit par une série d'attentats contre des groupes de touristes sur des sites antiques et devant le Musée égyptien. Le sommet fut atteint en 1997 devant le temple d'Hatchepsout à Deir el-Bahari où cinquante-huit touristes furent massacrés. C'était le régime lui-même qui était visé, mais il était si formidablement protégé que les touristes représentaient une cible de remplacement beaucoup plus facile. Ces coups successifs portés au tourisme, sur lequel reposait en grande partie l'économie du pays, ont peut-être contribué à la chute du régime.

Il ne faudrait toutefois pas indûment exagérer l'importance de l'extrémisme de quelques islamistes. Depuis les années 1960, les billets de banque égyptiens ont fait appel aussi bien à l'héritage islamique qu'à l'héritage pharaonique du pays, en proposant, au recto, une image de monument pharaonique et, au verso, celle d'un édifice islamique. Cependant, les inscriptions sur la face pharaonique sont en anglais et celles sur la face islamique en arabe, soulignant ainsi une certaine différenciation dans le public visé. Sadate reposait sous sa pyramide depuis trois ans lorsque le régime de Moubarak utilisa les pyramides de Gizeh comme motif sur les pièces de monnaie. Pour équilibrer ce choix, on frappa des pièces d'une valeur plus élevée qui représentaient un symbole islamique : la mosquée Mohamed Ali sur la Citadelle, au Caire.

Plus remarquables encore sont les pièces frappées en 2005 : la pièce d'une livre égyptienne arbore le masque mortuaire de Toutankhamon et la pièce de 50 piastres, le buste de la légendaire Cléopâtre VII, la dernière souveraine ptolémaïque à avoir régné sur l'Égypte. Toutankhamon et Cléopâtre étaient apparus plus tôt sur des médailles commémoratives à tirage limité mais, cette fois, on trouvait leur image frappée sur des pièces couramment utilisées par les Égyptiens. Le flux des touristes étrangers avait-il acquis une telle ampleur qu'il pouvait influencer la frappe des monnaies de base ? Le public avait-il à ce point adopté ces deux souverains préislamiques que le gouvernement ne montra pas d'hésitation à les choisir pour icônes nationales ? Est-ce que le gouvernement autoritaire s'était si complètement séparé des sentiments populaires ? Il est encore trop tôt pour

trancher. Toutefois, dans un pays où l'opposition islamiste représente le principal défi au régime en place, les gens de toutes les classes sociales applaudissent leur équipe nationale de football baptisée « les Pharaons » et les images imprimées sur les deux faces des billets de banque proclament officiellement avec force que l'héritage de l'Égypte est tout à la fois pharaonique et islamique et qu'il n'est pas besoin de choisir l'un aux dépens de l'autre.

¹. L'auteur tient à remercier le National Endowment for the Humanities et l'American Research Center in Egypt pour le soutien qu'ils ont apporté à ses recherches en 2005 et qui ont rendu cette étude possible.

RAMSÈS II ET NASSER, HÉROS DE LA NATION ÉGYPTIENNE MONUMENTS, POLITIQUE ET PATRIMOINE MONDIAL DANS L'ÉGYPTE DES ANNÉES 1960

Jean-Gabriel Leturcq

Ramsès II est incontestablement un héros de l'histoire égyptienne, il a connu un très long règne (1279-1213 av. J.-C.). Le statut héroïque de Gamal Abdel Nasser (1918-1970) est plus contestable et ne fait pas consensus ; toutefois, si l'on considère son rôle dans la décolonisation de l'Égypte et les marques de son influence sur l'actuel visage du pays, il est l'un des fondateurs de la nation.

Les deux personnalités historiques ont en commun d'être des souverains bâtisseurs dont la puissance s'exprime par les monuments qu'ils ont édifiés : principalement les temples colossaux d'Abou Simbel, en Nubie, pour Ramsès ; le haut barrage d'Assouan pour Nasser. Ces réalisations devaient entrer en concurrence quand la construction du haut barrage menaçait d'inonder les temples d'Abou Simbel. Le sauvetage de ces derniers par la communauté internationale, dans les années 1960, mènera à l'idée de protéger le patrimoine mondial, héritage commun à l'ensemble de l'humanité, et qui dépasse donc largement le cadre égyptien ou celui de la vie politique.

Par la monumentalité et l'universalité des bâtiments qu'ils ont édifiés, Ramsès II et Nasser ont-ils pour autant acquis un statut supérieur aux autres héros de la nation égyptienne ?

Les monuments, le patrimoine et la nation

Pour mener cette enquête, il convient de revenir sur la notion de monument. Qu'est-ce qu'un monument ? Du latin *monumentum*, de *monere* (« se rappeler »), le monument est d'abord ce qui interpelle la mémoire. C'est un artefact élaboré par une communauté pour se remémorer ou rappeler à d'autres générations des personnes, des événements, des rites ou des croyances. Le monument fait « vibrer le passé » et assure une pérennité des actes dans les consciences. Il recouvre ainsi deux notions : celle du temps qu'il transcende et celle de la communauté, nation ou groupe, à laquelle il est adressé.

Si la nation se définit comme une « communauté imaginée » (ANDERSON), elle est aussi une communauté d'imaginaires. Le monument est un support important de cet imaginaire commun qui passe par la célébration d'une histoire commune. Les monuments sont donc comme les matériaux premiers de cette mise en image du temps et du groupe. Ils constituent l'imagerie collective. C'est leur accumulation qui contribue à former le patrimoine et l'héritage culturels revendiqués par la nation.

Il existe une relation paradoxale entre la mémoire vivante et sa durée. Françoise Choay rappelle que « le monument a pour but de faire revivre au présent un passé englouti dans le temps » (p. 21). En conférant à la nation une profondeur historique, les monuments concourent à écraser sa dimension temporelle et à la ramener à l'échelle du présent. C'est l'ambiguïté du monument.

Le monument qui n'a pas d'utilité ou de signification dans le présent prend le risque d'être condamné à tomber dans l'oubli, c'est pourquoi il faut que l'on s'en réapproprie le sens. Le monument perd alors sa signification première ou la fonction mémorielle qui lui avait été donnée et gagne une signification nouvelle, en rapport avec la communauté à laquelle il est utile et en rapport avec l'ensemble des autres monuments. Le présent y devient un prisme du passé, de l'histoire ou de la mémoire.

Dans cette histoire mise au présent, qu'en est-il des hommes qui ont ordonné la construction de tels monuments ? Autrement dit, les grandes réalisations architecturales du pharaon ont-elles contribué à sa renommée, ou sa renommée est-elle entretenue par ses monuments ?

Ramsès II, l'éternel

« C'est le pharaon par excellence. [...] Ramsès II est un archétype, le symbole de toute une civilisation », écrit Robert Solé (p. 7). À lui seul, son nom signifie l'Égypte pharaonique ; plus encore, il est le héros de l'Égypte antique et moderne. Sa dimension héroïque est affranchie de la réalité du personnage historique. Comment expliquer que la figure mythique s'émancipe ainsi de la figure historique qui lui a donné naissance ?

Il est difficile de résumer la vie de Ramsès II, tout a été écrit sur son règne... « y compris ce qu'on ne savait pas », poursuit Robert Solé (p. 8). Pourtant, on sait peu de chose. Tenons-nous-en aux faits. Il a régné près de soixante-six ans, entre 1279 et 1213 av. J.-C., il a eu une demi-douzaine d'épouses principales, de nombreuses épouses secondaires et une centaine d'enfants. Le grand événement politique de son règne est la bataille de Qadesh, en 1274 av. J.-C., lorsque le jeune pharaon décide d'attaquer la puissante armée hittite du général Moutawalli pour le déloger de cette ville de Syrie située sur l'Oronte. À la tête de ses troupes, Ramsès II prend lui-même le commandement d'un détachement de l'armée, mais se retrouve piégé par les Hittites à Qadesh. Alors que la défaite est proche et que l'armée est encerclée, le pharaon est sauvé par les régiments demeurés à l'arrière. L'armée hittite est obligée de battre en retraite, mais Ramsès ne parvient pas à reprendre la ville à ses ennemis. Ce n'est donc qu'une demi-victoire. Le génie de Ramsès est d'avoir su transformer celle-ci en une véritable épopée triomphale. Quelques années plus tard, il signe un accord de paix avec les Hittites. Il consolide ainsi les frontières de l'Empire égyptien dont il étend les limites au sud, vers la Nubie.

Les monuments qu'il a fait construire témoignent de la prospérité de son règne et de sa puissance, et les pérennisent. Partout en Égypte, Ramsès a élevé des monuments à sa gloire et a dressé des colosses à son effigie. Le grand bâtisseur s'est aussi fait usurpateur : il a fait effacer la mention de ses prédécesseurs sur nombre de monuments et l'a remplacée par son propre

cartouche. Qu'importe, sa gloire était déjà assurée, Ramsès II était paré du costume d'éternité.

De tous ces monuments, ce sont surtout les temples d'Abou Simbel, aux confins de l'Égypte et de la Nubie, qui vont pérenniser l'image de puissance du pharaon. Les quatre colosses de la façade du temple excavé règnent sur les eaux du Nil : le pharaon se tient au-dessus du monde. Les murs d'Abou Simbel célèbrent l'épopée de Qadesh. Des fresques immenses et minutieuses représentent le pharaon en gloire. Aux bas-reliefs sont adjoints deux textes : un « bulletin » (DONADONI, p. 448), récit en prose qui se veut précis et circonstancié de l'entreprise célébrée, et un récit épique et poétique imprégné de pathos, qui est centré sur le comportement héroïque du pharaon. Il s'agit ainsi d'un ensemble commémoratif sur trois niveaux interdépendants, documentaire, poétique et figuratif, destiné à trois niveaux de perception. Cette représentation, magnifiée à Abou Simbel, est répétée dans les autres temples qu'a fait construire le souverain. Les figurations reprennent un prototype commun et prouvent la volonté du pharaon d'implanter son mythe en le répétant aux lecteurs, auditeurs ou spectateurs par la démultiplication du chef-d'œuvre. Le nombre de références, de documents et de célébrations de ce poème en font une fresque de propagande. Il s'agit là d'une entreprise politique.

À Abou Simbel, Ramsès est allé bien au-delà de la simple exaltation de son règne. Il s'est fait représenter en dieu solaire, il s'est fait diviniser : il *est* Rê. La lumière qui parvient jusqu'au fond du temple deux fois par an au moment des solstices éclaire le visage du pharaon-dieu. Partout, en Égypte, les monuments transcendent la figure historique du roi et semblent vouloir l'imposer à l'éternité.

C'est justement sur le thème de l'éternité que Ramsès II marque sa différence par rapport aux autres souverains de l'Égypte. Dès l'Antiquité, sa tombe de la Vallée des Rois est pillée et sa dépouille transférée dans un lieu tenu secret par les prêtres d'Amon. La vie posthume du pharaon commence en 1881, avec la découverte de sa momie dans la cachette de Deir el-Bahari. Le roi égyptien est immédiatement photographié par l'égyptologue Émile Brugsch. Visage émacié, cheveux roux, nez aquilin, Ramsès II a désormais un visage. Déjà, les temples d'Abou Simbel, redécouverts en 1818 par Belzoni, avaient été photographiés par Maxime Du Camp en 1849. Le cliché montrant l'aide du photographe à cheval sur la tête colossale du pharaon était l'une des plus célèbres de son temps. Le visage du pharaon

fascine. Ramsès II défie l'éternité et le présent. Il demeure ainsi « le » souverain de l'Égypte.

Mais un autre homme de pouvoir, Gamal Abdel Nasser, peut lui disputer ce titre.

Nasser, le raïs

Nasser apparaît dans la vie politique égyptienne à la faveur du coup d'État de 1952, qui porte au pouvoir les Officiers libres. Ce groupe de jeunes officiers (Nasser a trente-quatre ans) est mû par une volonté de réforme sociale et un sentiment nationaliste antibritannique. L'Égypte a été colonisée par les Britanniques en 1882 et a connu une première révolution en 1919 qui a porté au pouvoir Saad Zaghloul et les nationalistes réformistes du Wafd. En 1922, les Britanniques ont réussi à annihiler les ambitions constitutionnelles de Saad Zaghloul, qui est dès lors apparu comme un véritable héros de la nation égyptienne (CLÉMENT). Au début des années 1950, le pays est en pleine débâcle et connaît une agitation sociale et politique croissante qui culmine en janvier 1952 avec des émeutes et une mise à sac des quartiers européens. Les Officiers libres nomment le général Neguib à la tête du mouvement et abolissent la royauté en 1953. Pour la première fois depuis des siècles, l'Égypte est gouvernée par des Égyptiens.

En 1954, Gamal Abdel Nasser écarte Neguib et s'empare du pouvoir : il dirigera l'Égypte jusqu'à sa mort, en 1970. Le *bikbashi* (colonel) incarnera la figure du *raïs* (président), comme Ramsès celle du pharaon.

Étrange rencontre que celle de Ramsès et de Nasser. Leur image est éloignée l'une de l'autre, mais ils tirent de la même manière les ficelles du pouvoir, de l'État et du nationalisme. Nasser est, comme Ramsès II depuis Émile Brugsch, une figure photogénique. Le colonel a la peau brune, un sourire épanoui, de larges épaules et la démarche un peu lourde des paysans du Saïd (Haute-Égypte). Il aime à se présenter comme un homme du peuple qu'il voudrait incarner. Il ne tarde pas à remplacer l'uniforme par le complet. Avec des lunettes de soleil, il ressemble à un acteur. Il fascine les journalistes qui le rencontrent ; les biographies de Jean Lacouture contribueront largement à populariser son personnage auprès d'une gauche européenne anticolonialiste (LACOUTURE, *L'Égypte en mouvement et Nasser*).

Ses biographes racontent combien les lectures du jeune Nasser sont animées par une quête de modèles héroïques (LACOUTURE, *Nasser*). De fait, par son engagement dans les luttes tiers-mondistes, il marque l'histoire du XX^e siècle et devient l'un des héros des indépendances, au moment même où il met en place un régime autoritaire et autocratique. Icône des espérances d'un pays, il est aussi celui qui a déçu et par lequel l'armée a pris le contrôle de l'Égypte pour ne plus le lâcher. Nasser n'a pas gagné immédiatement l'adhésion de son peuple : on est loin de la figure d'un Mustafa Kemal. Ce sont ses coups d'éclat qui ont transformé le personnage, qui l'ont fait entrer en communion avec son peuple et ont créé sa légende.

Le canal et le fleuve, mythe fondateur de l'épopée nassérienne

Premier moment de communion entre le raïs et son peuple : le discours de nationalisation du canal de Suez, prononcé le 26 juillet 1956 à Alexandrie. À ce moment-là, la révolution piétine et Nasser n'est pas vraiment populaire. À l'occasion des célébrations du coup d'État de 1952, on attend une prise de parole importante. Dans un discours étrange qui deviendra mythique, il s'adresse pour la première fois à son peuple en arabe dialectal égyptien. Vitupérant les colonialistes et les impérialistes britanniques et américains, il y annonce la nationalisation du canal de Suez. Ce coup d'éclat sert le grand projet de Nasser, qui veut gagner l'indépendance totale de l'Égypte : il y a certes l'indépendance politique, mais aussi l'indépendance économique afin de lutter contre la pauvreté endémique de l'Égypte, due à la croissance exponentielle de la population, à l'exiguïté des terres cultivables et à la dépendance aux eaux du Nil.

Depuis sept décennies, les Britanniques travaillent à la régulation du fleuve et ont érigé plusieurs barrages. Le premier barrage d'Assouan a été construit en 1898, et surélevé par deux fois. Pour les Britanniques, il s'agit de gérer et de conserver leur empire sur le Nil, donc de réguler le fleuve à sa source. Nasser projette au contraire de construire un énorme barrage au niveau de la première Cataracte. La réserve d'eau s'étendra sur 500 km principalement situés en territoire égyptien ; il entend par là nationaliser le Nil. Le projet témoigne d'une intelligence politique, plus qu'hydraulique. Reste à financer ce barrage. Nasser, qui s'est rapproché des non-alignés et de la sphère d'influence soviétique, se voit refuser un prêt par la Banque mondiale. Déconvenue. Avec la nationalisation du canal, il fait coup

double : il nationalise d'un seul coup le canal et le fleuve. La suite est connue : en novembre, les armées britannique, française et israélienne attaquent l'Égypte. Nasser aurait dû perdre si les Américains n'étaient pas intervenus en sa faveur. C'est une défaite qui se transforme en victoire. Comme Ramsès avec la bataille de Qadesh, le raïs en fait le mythe fondateur d'une épopée, celle du nassérisme et de l'Égypte triomphante du colonialisme.

La réalité économique, politique et sociale, est plus dramatique : l'Égypte s'appauvrit et se referme économiquement et socialement avec le départ des minorités qui lui donnaient son caractère cosmopolite. Le régime se replie sur sa base militaire, la dictature paranoïaque mènera le pays à la défaite de 1967, date qui marque la fin du nassérisme.

La nationalisation du canal de Suez permet à Nasser d'ériger le haut barrage, véritable monument de propagande à la gloire du régime. Financés par l'Union soviétique, les travaux commencent en 1960 – après la signature, en 1959, d'un accord entre le Soudan et l'Égypte qui octroie à celle-ci la majeure partie des eaux du Nil. La première phase des travaux est inaugurée par le raïs et par Khrouchtchev en 1964, et la mise en eau du réservoir est achevée en 1970. Le haut barrage porte les aspirations du régime. Oum Kalthoum chante dans ses *wataniyat* (chansons patriotiques) : « On a déplacé le cours du Nil / Pas le Nil seulement / Le barrage a changé le cours de nos vies » (Oum Kalthoum, *Tahwil al-Nil*, 1965). Le barrage incarne la puissance du régime qui, en devenant maître de la Nature, promet de faire entrer le pays dans la modernité.

Dans *Étoile d'août* (1976), Sonallah Ibrahim met en scène la propre représentation de la révolution à travers la narration d'une descente au cœur du haut barrage, alors en construction. Il illustre magistralement ces aspirations propagandistes : « Oserait-on renverser un pouvoir à qui l'on devait le miracle du haut barrage ? » (p. 191). *Étoile d'août* apparaît comme une contre-représentation du régime au moyen de l'intertextualité. Une symétrie s'opère entre la construction du barrage et celle des temples d'Abou Simbel : le monument du dictateur contemporain est renvoyé à celui qui avait été édifié pour servir la mégalomanie du pharaon déifié.

Et c'est justement là que les deux souverains de l'Égypte antique et moderne se rencontrent : le barrage de Nasser doit engloutir les temples de Ramsès. L'histoire en mouvement annule et détruit l'histoire ancienne. Le miracle de la technique doit apporter une solution aux maux de l'Égypte :

l'Homme se fait maître de la Nature. Peut-il devenir également maître de l'Histoire ?

Le sauvetage d'Abou Simbel, un « indivisible héritage »

L'espoir porté par la construction du haut barrage a pour contrepoint le désarroi de la communauté internationale, causé par la destruction programmée des monuments de Nubie. Dès 1954, des égyptologues, dont la française Christiane Desroches-Noblecourt, alertent leurs pairs mais les soubresauts politiques de 1956 et le contexte de guerre froide ne permettent pas d'intervenir. En 1959, finalement, alors que la construction est confirmée, le ministre égyptien de la Culture, Tharwat Okasha, se tourne vers l'Unesco pour la sauvegarde des temples de Nubie. Un appel solennel à la solidarité internationale est lancé en 1960. Il s'agit de superviser des fouilles archéologiques sur des centaines de sites en Égypte et au Soudan, et d'assurer le sauvetage des treize temples en amont du barrage. Les temples d'Abou Simbel sont l'emblème de la campagne de Nubie. Celle-ci est le symétrique exact de la construction du haut barrage : le sauvetage d'Abou Simbel témoigne également de la foi des archéologues dans la technologie contemporaine. Les projets les plus audacieux sont imaginés. Les ingénieurs envisagent d'abord de construire une digue autour des deux temples ; ils élaborent ensuite un projet de surélévation : isolés de la montagne, les deux temples excavés devaient être élevés au moyen de vérins hydrauliques. Le projet, trop coûteux, est finalement abandonné et remplacé *in extremis* par un projet relativement plus raisonnable. En 1964, alors que les eaux montent, les temples et les quatre colosses de la façade sont découpés et démontés pierre par pierre, puis réassemblés à l'identique, quelques dizaines de mètres plus haut, sur les rives du lac Nasser. En 1968, la cérémonie d'inauguration consacre la victoire de la communauté internationale.

La campagne de sauvetage des monuments de Nubie offre un troisième niveau de récit héroïque, qui vient s'ajouter à ceux de Ramsès II et de Nasser. Le sauvetage des temples de Nubie permet en effet à l'Unesco de promouvoir et de s'approprier l'idée de patrimoine de l'humanité apparue dans les années 1930, idée qui n'avait pas trouvé d'aboutissement concret. Dès le lancement de la campagne de sauvetage en 1959, celle-ci s'énonce de manière emphatique, sinon mythique. Le récit héroïque ne

porte pas sur le sauvetage lui-même, mais sur l'acte de conservation. Lors de l'appel solennel du 8 mars 1960, André Malraux déclare que l'appel « n'appartient pas à l'histoire de l'esprit parce qu'il vous faut sauver les temples de Nubie, mais parce qu'avec lui, la première civilisation mondiale revendique publiquement l'art mondial comme son indivisible héritage » (*Courrier de l'Unesco*, 1960). Parallèlement à la victoire de l'homme sur la nature, le sauvetage pose les jalons d'un discours de la victoire de l'homme sur le temps, mais aussi de la victoire de la fraternité humaine sur les conflits politiques. Il s'agit de se définir dans une atemporalité universelle.

La campagne de Nubie a engendré un sentiment d'universalité. L'objectif pragmatique étant de récolter des fonds, l'Unesco a orchestré une campagne médiatique (on disait alors, de propagande) sans précédent, dont la figure colossale de Ramsès II à Abou Simbel était la pièce maîtresse. En lançant cet appel, l'Unesco entendait créer un « choc psychologique ». Tout dans la campagne contribuait à dramatiser la perte des temples : l'éternité du pharaon, mise en danger par l'impérieux besoin de modernité, ne pouvait trouver de salut que dans la modernité technologique. L'annonce de la disparition du temple de Ramsès a créé une véritable émotion populaire internationale. Le ministre Okasha rappelle dans ses Mémoires qu'il n'est pas « exagéré de dire que la Nubie fut souvent évoquée dans chaque maison et dans chaque école à l'étranger » (OKASHA, p. 87). L'émotion suscitée par le sauvetage d'Abou Simbel s'est transformée en véritable engouement pour l'Égypte et a initié une vague d'égyptomanie dans les années 1960. Aux États-Unis, on raconte que c'est pour suivre cette mode que Jackie Kennedy a poussé le président à débloquer les fonds qui permettraient de sauver Abou Simbel. Ce renouveau du goût pour l'Égypte culmine en 1963 avec le film *Cléopâtre* dans lequel jouent Liz Taylor et Richard Burton. À l'époque, il passe pour être le film le plus coûteux de l'histoire du cinéma et s'attire un grand nombre de critiques.

On se souvient rarement que, en ouverture du film, Liz Taylor s'adressait au public pour demander de participer au sauvetage d'Abou Simbel. Quant aux expositions temporaires qui circulent dans le monde pour recueillir des fonds, elles battent bientôt des records d'audience : on se souvient des expositions à Paris consacrées à Toutankhamon en 1967, avec son 1,2 million de visiteurs, puis à Ramsès II en 1976, correspondant pour cette dernière à une seconde campagne lancée dès 1968 et destinée à sauver les temples de Philae, inaugurés en 1980.

C'est de cette manière que Ramsès II a été couronné une seconde fois : il n'est plus le pharaon de l'Égypte antique mais un monument de l'humanité contemporaine. En 1968, à la cérémonie d'inauguration des temples, le directeur de l'Unesco, René Maheu, proclame la réappropriation et le changement de sens des monuments de Nubie. Emphatique, il s'adresse au pharaon : « Nous sommes venus, ô roi, ajouter notre travail au tien pour préserver ta quête d'éternité. [...] Ce qui nous a conduit vers toi ce n'est pas le souvenir de ta puissance, ni la fidélité à ton dessein. Ce qui nous a fait venir c'est le sentiment de notre commune fragilité. C'est le sens de l'existence que nous avons trouvé ici. Le seul travail d'éternité est l'acte de fraternité. C'est cette vérité, démontrée par notre passage, que nous confions à ton auguste garde, Seigneur de la Haute et de la Basse-Égypte, pour la méditation de ceux qui viendront rêver à tes pieds » (Unesco, *Abou Simbel*, 22 septembre 1968). Les temples d'Abou Simbel incarnent alors le patrimoine universel, l'idée d'une appartenance commune des chefs-d'œuvre de l'histoire de l'art à une communauté humaine imaginaire. En 1972, après sa victoire en Nubie, l'Unesco fait adopter la Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel.

L'enquête nous a apparemment éloignés de Ramsès II et du récit de Qadesh, de Nasser et de la nationalisation des eaux du Nil. Nasser et Ramsès se trouvent pourtant pris malgré eux dans une nouvelle aventure qui est celle du patrimoine mondial. Ils se retrouvent protagonistes et héros (ou antihéros) d'une histoire qui ne leur appartient plus et les dépasse.

Or, Ramsès II et Nasser n'échappent pas à l'histoire. Au contraire, ils en sont les acteurs. Ils ont en commun la même volonté ou compétence d'édifier. C'est par leurs monuments qu'on leur découvre une dimension héroïque, et qu'ils transcendent leurs personnages. Ils ne sont plus alors des personnages d'une époque, ils sont le pharaon et le raïs : ils incarnent des archétypes et portent des valeurs qui les dépassent, voire dont ils ne sont en rien dépositaires. Ils affectent désormais une fixité ; dans le présent monumental, la grande histoire les ramène à un ordre immuable : héros de leur vivant, ils ont mené à un drame qui les dépasse, celui de la création du patrimoine mondial. Comme le dit André Malraux : « Il n'est qu'un acte sur lequel ne prévale ni la négligence des constellations ni le murmure éternel des fleuves : c'est l'acte par lequel l'homme arrache quelque chose à la mort » (*Courrier de l'Unesco*, 1960). Ramsès II et Nasser sont les

protagonistes d'un récit mythologique qui dépasse les clivages et les partis, qui transcende les communautés. L'histoire à laquelle ils ont participé, c'est celle de l'universel humain.

GÉOPOLITIQUE DE L'ÉGYPTE

Christophe Ayad

Quelle Égypte sortira de la révolution qui a chassé Hosni Moubarak du pouvoir le 11 février 2011 ? L'onde de choc de ce soulèvement populaire, qui a vu des dizaines, puis des centaines de milliers de manifestants occuper la place Tahrir, au cœur du Caire, pendant dix-huit jours, est loin d'avoir encore fait sentir tous ses effets. Vécue comme une libération par certains mais aussi comme un chaos menaçant par d'autres, la révolution égyptienne a plongé le pays dans une période d'incertitude et de troubles ; mais elle est riche, également, d'espoirs et d'un élan que l'Égypte avait perdus à la fin des années 2000. Géant du monde arabe, l'Égypte était arrivée à un stade avancé de paralysie intérieure et d'effacement diplomatique au terme de près de trois décennies au pouvoir de Hosni Moubarak, le plus long « règne » de l'Égypte républicaine, née du coup d'État des Officiers libres en 1952. Après les promesses déçues de lendemains qui chantent de Gamal Abdel Nasser, après le virage libéral et pro-occidental pris par son successeur Anouar el-Sadate, Hosni Moubarak a fait du surplace, cherchant à stabiliser un pays trop pauvre et trop fragile pour les ambitions démesurées de ses prédécesseurs. Mais ce prudent réalisme a conduit à un immobilisme mortifère, plongeant le pays dans une profonde crise d'identité, dont les origines remontent toutefois à l'histoire moderne du pays, les conditions de sa décolonisation et son environnement géopolitique. La révolution de janvier 2011 ouvre à l'évidence un nouveau cycle : l'Égypte en sortira-t-elle plus forte ou, au contraire, plus divisée et

instable, plus autoritaire ou plus démocratique, plus laïque ou plus religieuse ?

Un sentiment d'humiliation

La raison la plus profonde du soulèvement de janvier 2011, dans la foulée immédiate de la révolution tunisienne qui chassa Ben Ali du pouvoir, tient au sentiment croissant d'humiliation d'un nombre d'Égyptiens. Humiliation quotidienne provoquée par les innombrables abus des forces de l'ordre, qui ont pris l'habitude d'arrêter sans mandat, de torturer dans les commissariats et de racketter leurs concitoyens à la faveur de l'état d'urgence en vigueur sans interruption depuis 1981. Humiliation de tous ceux contraints de mendier ou d'exercer comme vendeurs de rue, faute d'emploi correspondant à leur qualification ou à leur formation. Humiliation, enfin, d'assister, impuissants, à l'invasion de l'Irak ou à la colonisation et à l'occupation israélienne des territoires palestiniens. Il n'est pas fortuit que l'un des slogans les plus populaires de la révolution résume ainsi cette demande de dignité : *Erfaa ra'sak, inta masri !* (« Relève la tête, tu es un Égyptien ! »).

Mais attribuer à Hosni Moubarak l'entière responsabilité du sentiment d'humiliation qui court à travers l'histoire égyptienne serait injuste. Il a hérité, à son arrivée au pouvoir en 1981, d'une situation économique catastrophique et d'une paix mal assumée avec Israël, qui a placé son pays sous tutelle américaine. Trente ans plus tard, rien – ou presque – n'a changé : l'aide américaine (2,1 milliards de dollars par an dont 1,3 milliard consacré à l'aide militaire) est restée indispensable sans pour autant sortir le pays de sa misère et la paix n'a porté aucun fruit (sauf à permettre à l'Égypte de recouvrer sa souveraineté sur le Sinaï). Nasser a fait rêver, Sadate a beaucoup promis. Moubarak, lui, n'a jamais porté comme projet que le *statu quo*.

L'histoire de l'Égypte depuis la « révolution » de 1952 est une succession de désillusions. Gamal Abdel Nasser a enthousiasmé les Égyptiens, et bien au-delà de son pays, en promettant l'égalité sociale, à l'intérieur, et l'union avec le reste du monde arabe, à l'extérieur. Mais le socialisme nassérien, appliqué de manière brouillonne et bureaucratique, s'est essentiellement traduit par un nivellement dont l'Égypte porte encore les stigmates. Les nationalisations ont fait fuir les plus fortunés et les plus

diplômés. Les entreprises, confiées à des fonctionnaires sans expérience, ont vite périclité. Comme dans le bloc soviétique, les acquis sociaux (blocage des loyers, démocratisation de l'éducation, promesses par l'État d'embaucher tous les diplômés de l'université, etc.) ont vite été effacés par l'inflation, la gabegie et l'instauration d'une économie de la pénurie et du rationnement, qui a entraîné une explosion de la petite corruption et des pots-de-vin. Les promesses de libertés ont été étouffées par la mise en place d'un État policier, justifié par l'état de guerre avec Israël et l'hostilité du camp « impérialiste » occidental (expédition franco-anglo-israélienne de Suez en 1956, refus des États-Unis de financer le haut barrage d'Assouan). Seule la réforme agraire a donné aux petits paysans un minimum de stabilité à défaut de contribuer au développement d'une agriculture performante. Enfin, le panarabisme, déjà amoindri par l'échec de la fusion avec la Syrie (1958-1962) et miné par l'aventure militaire au Yémen, s'est achevé par la défaite catastrophique de l'Égypte, de la Syrie et de la Jordanie en 1967, qui ont perdu, au profit d'Israël, le Sinaï, la bande de Gaza, le plateau du Golan, Jérusalem et la Cisjordanie.

En mourant prématurément, Nasser a laissé son peuple orphelin. Son successeur, Sadate, a pris le contrepied systématique des choix nassériens. L'alliance avec l'Union soviétique a été abandonnée au profit d'un alignement sur les États-Unis. Le socialisme a été abandonné au profit d'une politique d'ouverture économique (*Infitah*), plus proche de l'affairisme que du véritable libéralisme. Et, enfin, la paix avec Israël – imposée en 1979 sans consultation ni véritable campagne d'explication – a, elle aussi, été vécue comme une humiliation, même si l'opinion était lasse de l'état de guerre permanent. Surtout, Israël ne s'est jamais senti lié par la partie de l'accord de paix promettant l'auto-administration aux Palestiniens (dont les dirigeants avaient fustigé Camp David à l'époque).

De fait, aucun de ces dirigeants n'a su combler le sentiment de frustration né des conditions dans lesquelles l'Égypte a accédé à la modernité occidentale et à l'indépendance. Pour élucider ce complexe, il faut remonter à l'expédition de Bonaparte (1798-1801) : d'une brutalité mal connue en Occident, l'occupation française a fait naître un profond sentiment d'humiliation parmi les Égyptiens, qui découvrirent la faiblesse de leurs institutions et leur retard technologique. Mais, en ébranlant l'ordre ottoman en Égypte, Bonaparte ouvrit également la porte à la prise de pouvoir de Mohammed Ali, un officier albanais qui mit fin au règne des

mamelouks, se proclama vice-roi et posa les fondations de l'Égypte contemporaine. Impressionné par l'armée française et par les savants venus dans le sillage de Bonaparte, il s'inspira du modèle français pour bâtir un État-nation moderne.

Moins d'un siècle plus tard, à la faveur du creusement du canal de Suez (1859-1869), l'Égypte subit une nouvelle forme d'occupation : construit par la main-d'œuvre égyptienne au prix d'un bilan humain très lourd, le canal a endetté l'Égypte pour des décennies. La France et le Royaume-Uni ne pouvaient laisser la gestion d'une voie aussi stratégique aux mains d'une puissance « indigène ». La révolte du premier ministre Ahmed Ourabi contre l'emprise coloniale, matée dans le sang, mena à une occupation britannique. L'autonomie – accordée en 1922 – puis l'indépendance, toute formelle, de 1936, ne changèrent pas grand-chose à la tutelle britannique.

Ce n'est qu'après le coup d'État de 1952, qui mit fin à une monarchie discréditée, que l'Égypte eut le sentiment d'accéder à une réelle indépendance. Gamal Abdel Nasser, chef de l'État à partir de 1954, pose, avec la nationalisation du canal de Suez (1956), l'acte fondateur de cette deuxième indépendance. Le jeune raïs est vu, à tort ou à raison, par ses concitoyens comme le premier dirigeant véritablement égyptien depuis l'ère pharaonique. Ce raccourci, qui fait fi de la capacité infinie de l'Égypte à acculturer ses colonisateurs (grecs, romains, arabes ou ottomans), résume bien les ambiguïtés et les fragilités de la construction identitaire nationale.

Entre Frères et militaires, les troubles de l'identité égyptienne : islam, arabité et nation

Si Nasser a fait de l'arabité le cœur de l'identité égyptienne à partir des années 1950, il est difficile de dater précisément le moment où elle a cédé le pas à l'islam, devenue aujourd'hui et encore pour de longues années la valeur prépondérante. Ce basculement date-t-il de la mort du raïs, en 1970 ? Ou de l'assassinat d'Anouar el-Sadate, le 6 octobre 1981, lors d'une parade militaire, par le groupuscule islamiste al-Jihad ? Faut-il remonter à la défaite de 1967 au terme de ce qu'Israël avait appelé la « guerre des Six Jours » et que les Égyptiens surnomment la *naksa* (le « revers ») ? Ou, au contraire, attendre l'instauration, pendant la présidence de Hosni Moubarak, de mesures « islamisantes » comme les coupures des programmes télévisés aux heures de la prière ? Détail anodin mais révélateur de la victoire du

réfèrent islamique, devenu dominant dans les années 1980, malgré l'opposition farouche du pouvoir à toute participation des islamistes à la vie politique.

Il est essentiel de comprendre combien la défaite de 1967 a été un tremblement de terre dans l'histoire de l'Égypte. Moins d'une semaine de conflit a coûté au pays son aviation de guerre, le contrôle de la bande de Gaza – qu'elle administrait – et la péninsule du Sinaï. Elle a surtout fait perdre à Gamal Abdel Nasser le leadership moral et politique que lui avait donné son projet liant ambition panarabe, lutte antisioniste et expérience socialiste. La défaite a tout emporté, elle a conforté ceux qui insinuaient que l'Égypte avait été punie parce qu'elle s'était éloignée de Dieu, à cause de la laïcité (toute relative) affichée par Nasser et la génération de jeunes officiers qui ont accompagné sa prise de pouvoir. Bien souvent formés par des officiers coloniaux, ils sont un produit de l'Occident. Leur échec est aussi celui de l'importation d'un modèle étranger. Leur volonté de changer la société, par le haut et à marche forcée, a échoué à rallier les couches les plus traditionnelles de la société. L'échec du nassérisme trouve sa source dans son incapacité à inventer un modèle de développement autre que l'application des recettes de l'ancien bloc de l'Est. Par ailleurs, le nationalisme exclusivement arabe de Nasser a occulté tout un pan de la richesse égyptienne, issue de son passé pharaonique, grec, romain, chrétien et ottoman ainsi qu'une longue présence juive, affaiblissant ainsi son propre projet. Nasser n'a pas su, au contraire du grand leader de la lutte pour l'indépendance dans les années 1920, Saad Zaghloul, rassembler toutes les composantes de l'identité égyptienne.

Cette question de l'identité, un jeune instituteur d'Ismâiliyah, la ville la plus « occidentalisée » d'Égypte puisque bâtie de toutes pièces pour héberger les cadres de la Compagnie du canal de Suez, en a bien perçu le caractère essentiel. Il s'agit de Hassan al-Banna, fondateur des Frères musulmans. Banna fait lui aussi le constat d'une décadence : la fin du califat, disparu avec l'Empire ottoman, marque pour lui la fin d'un monde. Banna s'est donné pour objectif la « renaissance » musulmane. Sa pensée s'inscrit dans la continuité des intellectuels de la Nahda (« renaissance ») qui, inquiets de l'assoupissement de la civilisation musulmane face à un Occident en pleine expansion et sûr de sa force, ont tenté de revivifier la pensée musulmane à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle.

Hassan al-Banna fait de l'islam une réponse globale, à la fois spirituelle et temporelle, aux interrogations de l'époque. C'est, selon lui, parce que l'Égypte s'est écartée de l'islam qu'elle est entrée en décadence et non pas, au contraire, parce que l'islam serait un quelconque frein à la modernité et au développement. Banna fonde donc l'organisation des Frères musulmans, sur le modèle d'une confrérie soufie moderne. Rapidement, le mouvement devient une organisation de masse et prend la forme d'un parti politique doté d'une milice, à l'instar des partis fascistes en Europe. Les choses sont allées plus vite que ne le prévoyait Hassan al-Banna, pour qui un patient travail de « réislamisation » de la société devait préluder à l'action politique. Le leader, impliqué dans un cycle de violences et de représailles, finit assassiné en 1948. Mais l'organisation lui survit. Nasser met un coup d'arrêt à son ascension en décrétant une campagne de répression massive après une tentative d'assassinat présumée en 1954.

Toute la suite de l'histoire contemporaine de l'Égypte se résume à cet affrontement plus ou moins feutré, complexe mais permanent, entre la confrérie et l'armée, les deux seules grandes forces organisées du pays. En 1965, une nouvelle campagne de répression, encore plus sévère, met fin aux jours de Sayid Qutb, le penseur islamiste le plus important après Banna. Qutb a notamment appliqué la notion de *jahiliya* (état de barbarie ante-islamique) aux dirigeants musulmans (comme Nasser), ce qui permet leur excommunication (*takfir*) et l'appel à la guerre sainte (*jiḥād*) au sein même du territoire de l'islam (*dar al-islam*). La théorie de Qutb, qui est une pensée du martyr, va servir de socle idéologique à des groupuscules radicaux pratiquant le jihadisme armé (al-Takfir wal Hijra, al-Jihad, al-Jamaat al-islamiya).

L'arrivée au pouvoir de Sadate allège la pression sur les Frères musulmans, qu'il libère de prison afin de contrer la gauche et les nassériens : les Frères sont libres d'opérer dans le champ social, tant qu'ils autolimitent leurs ambitions politiques. Hosni Moubarak va suivre la même politique, alternant répression et tolérance mais, surtout, se livrant à une surenchère en matière de conservatisme religieux (interdiction de l'alcool sur Egyptair, islamisation du discours politique, etc.), attisant les dissensions confessionnelles qui débouchent de plus en plus fréquemment sur des violences à partir du milieu des années 1970. Des années 1970 aux années 2000, les Frères musulmans étendent leur influence dans les secteurs-clés de l'aide sociale, l'éducation et la justice. Ce lent travail,

auquel il faut ajouter l'influence des émigrés égyptiens partis s'enrichir dans les pays du Golfe (en particulier en Arabie Saoudite) et rentrant au pays avec des habitudes de vie wahhabites, va porter ses fruits après la révolution.

Avant même d'être renversé par les manifestants de la place Tahrir – parmi lesquels les Frères musulmans n'étaient ni précurseurs ni majoritaires –, le régime Moubarak avait perdu la bataille des idées. Après la chute de Hosni Moubarak, les Frères musulmans, qui ont fondé le Parti de la liberté et de la justice (PLJ) et sont mieux organisés que toutes les autres forces politiques, remportent sans coup férir les premières élections législatives et présidentielles libres de l'histoire de l'Égypte. Avec l'élection de Mohamed Morsi à la présidence de la République en juin 2012, le triomphe des Frères musulmans semble total : forts de la légitimité des urnes, ils pensent avoir enfin pris le dessus sur l'armée, dont l'image a été écornée par une année et demie de gestion calamiteuse de la transition. Le nouveau président remplace l'immuable maréchal Tantawi par un général réputé loyal et pieux, Abdel Fattah al-Sissi, ancien chef des renseignements militaires.

Mais, trop confiants dans leur emprise sur la société, les Frères ont fini par se mettre à dos la société égyptienne, d'abord en muselant la justice en novembre 2012 puis en faisant passer en force le mois suivant une nouvelle Constitution rejetée par les forces libérales et la communauté copte, les chrétiens qui représentent 5 à 10 % de la population et craignent de ne plus avoir leur place dans une Égypte réduite à sa composante islamique. La Constitution de décembre 2012, adoptée par un peu plus de 60 % de votants (et seulement 32 % de participation), n'ouvrait pas la porte à une théocratie et à l'application de la charia, loin de là, mais son adoption aux forceps brisait le consensus national. Dès lors, les Frères musulmans n'ont cessé de reculer dans l'opinion, le charme avec la société égyptienne s'est rompu. Jusqu'à la chute finale, après la manifestation monstre du 30 juin 2013, qui conduisit à la destitution de Mohamed Morsi par le général al-Sissi.

De cette année calamiteuse passée au pouvoir par les Frères musulmans, il est possible de tirer quelques enseignements précieux. La confrérie a eu tort de croire que l'islam était l'unique pilier de l'identité égyptienne : outre les coptes, nombreux sont les musulmans égyptiens qui, bien que très pieux, n'entendent pas que l'islam soit le moteur principal de la vie politique. Les Frères musulmans ont également sous-estimé

l'attachement des Égyptiens à leurs institutions, la justice, la police et, avant tout, l'armée. L'institution militaire, l'un des derniers et plus sûrs moyens d'ascension sociale, reste la matrice et la gardienne jalouse de l'identité nationale. Elle est également le dernier recours en cas de montée des antagonismes au sein de la société comme ce fut le cas en 2012-2013 entre libéraux et islamistes. Enfin, le projet des Frères musulmans, plus encore que l'arabisme de Nasser, a posé un problème de nationalisme aux Égyptiens. À tort ou à raison, la majorité d'entre eux a fini par percevoir la confrérie comme un corps étranger à la société égyptienne, aidés en cela par la propagande de médias privés et publics acquis à la cause des militaires. Leurs liens privilégiés avec le Qatar, qui a ambitionné de former une internationale des Frères musulmans en Tunisie, en Libye, en Égypte, en Syrie et même au Yémen, dans la foulée des révolutions arabes, a fini par faire passer les Frères musulmans pour des agents de l'étranger. Une impression confirmée par les liens personnels et organisationnels très forts entre la confrérie égyptienne et le Hamas palestinien et par les offres maladroites de règlement du litige frontalier de Halaïb avec le Soudan.

Les Égyptiens ont toujours eu une haute idée de la spécificité et de la place de leur pays dans le monde arabe : tout à la fois en son cœur et à la marge. Arabes et musulmans, les Égyptiens sont très imprégnés de leur culture pharaonique, qui a laissé des traces profondes, jusque dans leur manière (parfois à la limite de l'animisme) de pratiquer l'islam. Ainsi, l'excision est-elle très répandue en Égypte – chez les musulmans comme chez les coptes – alors qu'elle n'a aucune justification en islam. Quant à l'imaginaire arabe égyptien, il est bien plus celui de paysans sédentaires que d'éleveurs ou de caravaniers nomades, comme l'étaient le prophète Mohammed et ses descendants immédiats. Là est tout le paradoxe égyptien, championne de l'arabité et de l'islam, mais déviante dans ses pratiques.

La chute des Frères musulmans au profit de l'armée, qui a repris en main les destinées de l'Égypte à partir du 3 juillet 2013, a inauguré une ère d'intense répression de l'islam politique et de nationalisme exacerbé. Le consensus tacite entre la confrérie et le régime, qui prévalait sous l'ère Moubarak, ne semble plus de mise. Après le massacre des partisans du président déchu Morsi, la confrérie est interdite puis déclarée « organisation terroriste ». Ses militants sont emprisonnés et ses dirigeants jugés. C'est un retour à l'ère Nasser et aux temps de l'éradication. Parallèlement, le nouveau régime fait adopter une Constitution réputée libérale mais

accompagnée de lois limitant sérieusement le droit de manifester. Les Frères musulmans ne sont pas les seuls dans le collimateur, la jeunesse révolutionnaire aussi. Trois ans après la chute de Hosni Moubarak, le discours sur la révolution a complètement été phagocyté par l'ancienne élite, qui a repris en main le pays et règne par un mélange de populisme et de nationalisme anti-occidental. Ce néo-autoritarisme est-il viable à long terme ?

Relations extérieures : amis et ennemis

Comme tous les pays au monde, l'Égypte a la politique de sa géographie. Et sa survie est étroitement liée à la présence du Nil, au bord duquel vivent plus de 90 % de la population égyptienne. Sans le Nil, l'Égypte disparaît : cet axiome, déjà valable sous les pharaons, est encore plus pressant alors que le pays, qui compte près de 85 millions d'habitants en 2012, croît au rythme d'un million d'habitants par an. Paradoxalement, cette donnée géopolitique est nettement moins présente dans le discours des dirigeants et dans l'opinion égyptienne, qui en subit pourtant les conséquences au quotidien (eau polluée, épuisement des terres agricoles, construction insuffisante de logements, etc.), que la question palestinienne.

À moyen terme, nul doute que la question nilotique reviendra sur le devant de la scène. Car, depuis le traité de partage des eaux du Nil de 1959 (qui amendait lui-même un texte de 1929), la situation a beaucoup évolué. Pourtant, l'Égypte continue de s'accrocher à cet accord, qui lui est très favorable (Le Caire rafle 87 % du débit du fleuve), ne souhaitant pas le réviser pour y inclure les pays en amont (Éthiopie, Tanzanie, Ouganda, Rwanda, Kenya, Burundi, etc.) qui ont des projets hydrauliques et dont la consommation d'eau a nettement crû. Ces pays ont rédigé un nouveau traité en 2010, mais l'Égypte s'y oppose avec véhémence et continue d'assurer, contre toute évidence, qu'elle n'utilise pas le quota qui lui est alloué par le texte de 1959. L'indépendance, en juillet 2011, du Soudan du Sud menace encore un peu plus les prétentions égyptiennes sur les eaux du Nil : ce nouvel État africain, allié à Israël, contrôle en effet le cours du Nil Blanc. Plus étonnant encore, le Soudan, allié traditionnel de l'Égypte, s'est rapproché de l'Éthiopie qui, en échange de son soutien, lui a promis de l'électricité à bas prix issue de ses grands travaux hydrauliques sur le cours du Nil Bleu.

L'Égypte, qui a exercé un condominium avec le Royaume-Uni sur le Soudan de 1899 à 1956, n'a jamais vraiment accepté l'indépendance de ce pays, considéré comme une arrière-cour stratégique sur la vallée du Nil. Mais la « fraternité » égypto-soudanaise s'est toujours doublée d'une forme de mépris pour cette ancienne terre d'esclaves et d'animisme. Pourtant, le Soudan a joué un rôle essentiel dans l'histoire de l'Égypte pharaonique, comme en témoignent la civilisation de Méroé et les pharaons noirs. La question nubienne, à la charnière entre l'Égypte et le Soudan, résume bien cette ambiguïté : partie intégrante de la civilisation égyptienne, la Nubie – islamisée et arabisée bien plus tard que le reste du pays – ne s'est jamais vue reconnaître des droits linguistiques ou régionaux spécifiques. Avec le reste du continent africain, auquel elle appartient, l'Égypte entretient une relation ambiguë faite de paternalisme et de désintérêt. Pourtant, ce marché en pleine expansion pourrait devenir un débouché essentiel pour les produits égyptiens dans les années à venir.

Si le Sud est une terre de sujets, c'est de l'Est que viennent les ennemis de l'Égypte. Déjà, à l'époque pharaonique, le désert du Sinaï abritait des tribus turbulentes et belliqueuses dont les razzias étaient redoutées le long de la vallée du Nil. Les rapports avec les tribus bédouines du Sinaï, où la présence militaire de l'État est limitée par les accords de Camp David, ne se sont guère améliorés. Le pouvoir central suspecte ces habitants de la périphérie d'une loyauté incertaine et de toutes sortes de trafics avec Israël ou la bande de Gaza. C'est dans le Sinaï que se trouvent les plus importants champs de drogue (herbe locale connue sous le nom de bango) et c'est par lui que passe l'essentiel du trafic de migrants vers Israël et d'armes vers les territoires palestiniens. Au lendemain de la destitution de Mohamed Morsi, le Sinaï est devenu la principale source d'insécurité en Égypte : les groupuscules djihadistes qui y prospèrent y mènent régulièrement des attaques contre l'armée, suscitant, à partir de septembre 2013, une violente contre-offensive de l'armée. Mais une reprise en main sécuritaire du Sinaï, qui a profité de la révolution pour devenir une zone de non-droit, passe par l'élaboration d'un véritable projet de développement.

Plus à l'est encore, se trouve Israël, dont la naissance, en 1948, a été vécue comme un traumatisme, un fait accompli imposé par les puissances coloniales européennes au lendemain de la Seconde Guerre mondiale et de la Shoah au cœur du Proche-Orient. À cause de l'humiliante défaite au terme de la guerre d'indépendance de 1948, qui a définitivement

décrédibilisé le roi Farouk, la question de Palestine est devenue centrale dans l'histoire moderne égyptienne : 1948, 1956, 1967, 1973, 1979. La succession de guerres, d'armistices et le traité de paix qui a mis fin aux hostilités ont tous eu d'importantes répercussions intérieures en Égypte, confortant ou déstabilisant le dirigeant du moment.

Le bref passage au pouvoir des Frères musulmans n'a fondamentalement pas remis en cause les relations avec Israël et le traité de paix. Mais la reprise en main du pouvoir par l'armée permet à Israël de retrouver ses partenaires traditionnels dans un environnement régional volatile. Elle ébranle par ailleurs le Hamas palestinien, désormais coupé de tout soutien extérieur. La vague de nationalisme égyptien, qui s'est exprimée à partir de juillet 2013 et qui trouvait sa source dans le conflit entre l'armée et les Frères musulmans, a largement débordé et s'est exprimée durant les mois qui ont suivi à l'encontre des Palestiniens et des dizaines de milliers de réfugiés syriens, accusés d'être des agents de déstabilisation intérieure.

À l'échelon arabe, l'Égypte a toujours ambitionné un leadership politique et culturel, à défaut de peser économiquement. La force – et la faiblesse – de l'Égypte tient dans sa démographie, qui fait d'elle le seul géant du monde arabe par le poids de sa population. Mais un géant aux pieds d'argile, économiquement dépendant des aides occidentales et des investissements arabes. Après avoir été au ban de la Ligue arabe jusqu'à la fin des années 1980, à cause de sa paix séparée avec Israël, Le Caire a réintégré sa famille naturelle. Les relations de l'Égypte avec les autres puissances arabes se résument à un mélange de rivalité et de coopération.

Choisissant le camp saoudo-américain au moment de la guerre contre l'Irak en 1991, l'Égypte s'est débarrassée du coup d'un rival encombrant, l'Irak de Saddam Hussein, durablement affaibli. L'émergence puis la chute des Frères musulmans a encore renforcé l'axe Le Caire-Riyad, soudé par une commune hostilité au Qatar, qui s'était vu en parrain mondial de la confrérie. Dès le lendemain du coup d'État du 3 juillet, l'Arabie Saoudite, les Émirats arabes unis et le Koweït ont offert 12 milliards de dollars de dons et de prêts au nouveau régime égyptien issu de l'armée. Outre les militaires, l'Arabie Saoudite finance une partie de la galaxie salafiste en Égypte, jugée politiquement plus docile et moins menaçante par Riyad que les Frères musulmans, qui se posent en rivaux de la suprématie saoudienne en matière islamique. Dans le choix de la répression envers la confrérie, au

moment du massacre de Rabaa al-Adawiya, le 14 août 2013, les mises en garde des États-Unis et de l'Union européenne ont pesé moins lourd que les encouragements des monarchies conservatrices du Golfe, pressées de voir écrasée une contestation – même islamiste – qui se revendiquait de la légitimité des urnes.

Toujours au niveau régional, mais au-delà du monde arabe, l'Égypte, qui a un sens aigu de son histoire millénaire, entre en concurrence directe avec la Turquie et l'Iran. La première, ancienne puissance occupante, est devenue, sinon un modèle, du moins une source d'inspiration, à la faveur des succès économiques et de l'influence diplomatique grandissante des islamistes modérés de l'AKP, le parti du Premier ministre Recep Tayyip Erdogan. Avec l'Iran, en revanche, tous les ponts ont été coupés après la révolution islamique de 1979 : le dernier shah d'Iran, Reza Pahlavi, accueilli par Anouar el-Sadate, est d'ailleurs enterré au Caire. Non arabe et non sunnite, l'Iran chiite est, pour les Égyptiens, l'héritière de la Perse sassanide, qui occupa un temps l'Égypte antique. Peu après son intronisation, Mohamed Morsi s'est rendu pour la première fois en Iran, engageant un dialogue critique après trois décennies de silence. Cette initiative n'a pas manqué d'inquiéter l'Arabie Saoudite, championne régionale des sunnites et archi-rivale de l'Iran, voire d'accélérer sa chute tant l'armée égyptienne, appuyée par Riyad, se voit comme la seule garante de la politique extérieure de l'Égypte.

Enfin, au niveau mondial, l'Égypte gravite dans la sphère américaine, après avoir été une alliée de l'Union soviétique de 1956 à 1972. Quelques années après le spectaculaire revirement de Sadate, Washington est devenu le garant de la paix entre l'Égypte et Israël, en fournissant au Caire une aide annuelle de 2,1 milliards de dollars, dont les deux tiers en dotations militaires. Cette aide a assuré à Washington un soutien sans faille pendant tout le règne de Hosni Moubarak, que ce soit au moment des deux guerres contre l'Irak (1991, 2003) ou lors de la signature des accords israélo-palestiniens d'Oslo (1993) et pendant la « guerre contre le terrorisme » lancée par George W. Bush après les attentats du 11 septembre 2001. L'arrivée au pouvoir du président Morsi n'a pas changé le fond des relations avec l'administration américaine, qui a même fait preuve d'une étonnante bienveillance envers le pouvoir islamiste au nom du soutien au processus de démocratisation. Ce parti pris maladroit a sérieusement dégradé les relations entre les militaires égyptiens et leurs homologues américains.

Cette tension a atteint des sommets inégalés mais ne devrait pas conduire à la rupture, faute de partenaire de rechange de part et d'autre. Les États-Unis ont besoin de l'armée égyptienne pour garantir la sécurité d'Israël et les généraux égyptiens ne peuvent se retourner entièrement vers la Russie, qui n'a pas les moyens de porter l'Égypte à bout de bras. Seule la Chine, avec son mélange d'autoritarisme politique et de libéralisme économique offre un modèle de rechange, même s'il reste très lointain et a le désavantage d'être athée.

31 janvier 2014

LA RELIGION

HORUS-THOT, OSIRIS ET AKHENATON DE NOUVEAUX PROPHÈTES DANS L'ISLAM ÉGYPTIEN

Éric Geoffroy

Des oulémas et auteurs égyptiens contemporains valident de plus en plus par écrit ce qui ne circulait qu'oralement dans la conscience égyptienne : l'Égypte ancienne a connu depuis les origines le monothéisme, y compris sous la forme islamique du principe d'Unicité (*tawhîd*). C'est ainsi que certaines divinités majeures du panthéon ancien et que le pharaon Akhenaton se retrouvent intégrés dans l'économie de la prophétologie islamique. Précisons que cette vision est créditée par des professeurs de l'université al-Azhar, au Caire, qui reste une référence pour le monde sunnite.

Tout d'abord, le mot « Égypte » ne signifie-t-il pas en langage hiéroglyphique « la terre de Dieu » (*ard Allâh*) ? *Le Livre des morts des anciens Égyptiens* comporte des passages et des prières qui pointent vers un Dieu créateur unique et qui évoquent même parfois le style coranique. On y retrouve également des thèmes du Livre saint de l'islam, tels que les quatre fleuves du paradis. Les anciens Égyptiens seraient ainsi les premiers monothéistes réels au monde, car l'Égypte – c'est bien connu – est le berceau de toutes les religions : n'est-elle pas « la mère du monde » (*umm*

al-dunyâ) ? Le culte du Dieu unique aurait ainsi été présent au pays du Nil dès 9500 ans avant notre ère, bien avant, donc, l'avènement des prophètes bibliques.

Quant aux personnages célèbres de l'Égypte antique, qu'y a-t-il d'étonnant à les intégrer dans le large cycle de la prophétologie islamique ? Le Dieu du Coran s'adresse en effet en ces termes au prophète : « Nous t'avons révélé comme Nous avons révélé à Noé et à d'autres prophètes après lui [suit une énumération de prophètes]. Nous avons révélé à des prophètes dont Nous t'avons conté l'histoire *et à d'autres dont Nous ne t'avons rien dit* » (Coran 4, 163-164). On trouve encore dans le Coran : « Chaque communauté a reçu un envoyé [prophète] » (10, 47). Muhammad n'a-t-il pas affirmé qu'il y a eu cent vingt-quatre mille prophètes dans l'humanité, lui-même étant le dernier dans l'ordre historique ? Or, seulement vingt-sept sont mentionnés dans le Coran ; il faut donc chercher les traces de la prophétie à l'échelle de l'humanité tout entière. C'est pourquoi, selon certains oulémas, le Bouddha pourrait être intégré dans l'économie islamique de la Révélation, ceci d'autant plus que le Coran le mentionnerait de façon allusive (21, 85, et la sourate 95 intitulée *Le Figuier*). Ils ont même vu dans les « avatars », ou incarnations divines du bouddhisme, l'équivalent des prophètes de l'islam. De la même façon, des oulémas indiens ont considéré les Védas, textes sacrés de l'hindouisme, comme inspirés par Dieu et ont compté les hindous parmi les « Gens du Livre », c'est-à-dire les peuples ayant reçu une écriture révélée.

Suivant les avis avancés, le prophète Idrîs est tantôt assimilé à Osiris, tantôt à Thot / Horus, l'Hermès des Grecs. La première option repose essentiellement sur le rapport homophonique existant entre Idrîs et Osiris. C'est la seconde version qui prévaut, et l'on pare Thot / Horus / Hermès (Akhnûkh dans le judaïsme ancien) des mêmes attributs et des mêmes fonctions que ceux qu'accorde la tradition islamique à Idrîs : il est le premier « gnostique », le premier à avoir enseigné aux Égyptiens la sagesse divine, l'écriture, l'astronomie, l'agriculture (notamment la culture de l'olivier), etc. On rapporte à ce sujet une parole du prophète Muhammad : Idrîs « est le premier à avoir écrit avec le calame, et lui ont été révélés trente feuillets ». Avant la I^{re} dynastie, il aurait été connu déjà sous le nom d'Horus et, plus tard, sous celui de Thot (nom grec, le nom égyptien étant Djehuty). Selon le comput islamique, il aurait vécu avant Noé et le Déluge. À l'époque hellénistique, il fut de plus en plus identifié à Hermès et l'on

sait que sous le nom d'Hermès Trismégiste se développa une importante littérature grecque concernant l'astrologie-astronomie et les sciences occultes. Mais, précisément, selon nos auteurs, tous les textes de la tradition hellénistique « hermétique » trouvent leur source dans l'Égypte ancienne... Notons toutefois que même hors d'Égypte, Hermès est intégré à la prophétologie islamique (chez Shahrastânî, par exemple, XII^e siècle).

Quant à Osiris, il est parfois identifié au 'Uzayr coranique (Coran 9, 30), qui correspondrait à l'Esdras biblique. Dans cette hypothèse, 'Uzayr serait le nom égyptien originel, tandis qu'Osiris en serait la forme hellénisée. Toujours est-il qu'une grande figure de l'islam égyptien, l'imam al-Shâfi'î, vénéré au Caire, aurait pris la place d'Osiris au tribunal céleste (MAYEUR-JAOUEN, p. 36).

Des prophètes divinisés pour mieux contrôler le peuple

Cette nébuleuse d'attributions et d'identifications se retrouve également dans le personnage d'Akhenaton. Ce pharaon n'aurait fait que restaurer le monothéisme égyptien originel. Il se situe donc dans la droite lignée des prophètes qui n'ont fait, selon la vision islamique, que rappeler ce principe d'unicité aux peuples vers lesquels ils étaient appelés. Une même parenté spirituelle les lie, et il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un écrit attribué à Akhenaton évoque, dans l'esprit d'un auteur égyptien, les Psaumes de David...

Concernant l'identification d'Idrîs aux divinités égyptiennes Osiris et Horus-Thot, la question qui s'impose est dès lors la suivante : comment est-on passé du statut d'un prophète qui se serait incarné dans l'histoire humaine à celui de divinité ? La faute en reviendrait aux prêtres de l'ancienne Égypte qui auraient fait des prophètes, après leur mort, des divinités, afin de mieux contrôler et diriger le peuple ; qui auraient transformé la vie et l'action terrestre de ces prophètes en légendes telles que celle d'Isis et Osiris. De la même façon, les deux mille huit cents divinités du panthéon égyptien ancien ne seraient que des représentations des noms et attributs du Dieu unique, figées en idoles... Le polythéisme égyptien ne serait donc que le résultat d'une dégénérescence métaphysique. À noter que certains oulémas et cheikhs soufis, à l'échelle du monde musulman, établissent une comparaison entre les divinités hindoues ou bouddhistes, par

exemple, et les noms et attributs divins en islam, considérant évidemment que l'islam est venu combattre l'idolâtrie et restaurer le monothéisme pur.

LE *MOULED* D'ABÛ L-HAGGÂG ET LES ANTIQUES FÊTES D'OPÊT

Éric Geoffroy

Abû l-Haggâg Yûsuf al-Uqsurî (mort en 1244) est le saint patron de Louqsor. Il reçut l'enseignement de deux maîtres maghrébins, 'Abd al-Rahîm de Qena et 'Abd al-Razzâq d'Alexandrie, eux-mêmes disciples d'Abû Madyan. Abû l-Haggâg dispensa un enseignement simple et vigoureux, fondé sur la sincérité et la relation au maître. Il se fit connaître dès son vivant par ses nombreux miracles, et la tradition hagiographique le reconnaît volontiers comme le « Pôle » ou chef de la hiérarchie des saints. Bien qu'il n'ait pas fondé à proprement parler de *tarîqa*, ses descendants transmièrent à l'époque mamelouke l'influence spirituelle d'Abû Madyan, et sa descendance finit par se transformer en une famille, les Haggâgiyya, réputée d'ascendance chérifienne. Le souvenir du saint est perpétué par son mausolée attaché au temple de Louqsor et par de nombreuses légendes qui font de lui l'une des figures les plus populaires de l'islam de Haute-Égypte.

L'attachement des Égyptiens à la mémoire d'Abû l-Haggâg se mesure également à l'importance de son *mouled* (fête de saint égyptien), dont le temps fort est la nuit de la mi-Sha'bân. Cette nuit est précédée par une procession (*dawra*) qui va de Louqsor à Karnak pour revenir à son point de départ. La barque qui y est tirée a souvent été considérée par les chercheurs et archéologues occidentaux comme une réminiscence de celle d'Amon, pareillement tirée à l'époque pharaonique entre les deux temples...

Dès 1914, Georges Legrain observe que le saint musulman a supplanté le dieu Amon en se logeant dans une partie de son temple, et qu'il en a hérité ses attributs. « Comme Amon jadis, Abû l-Haggâg fait une fois l'an, en barque, le tour de sa bonne ville de Louqsor [...]. Au moment de la procession, la barque est chargée sur un support à quatre roues et recouverte de la grande étoffe multicolore qui, pendant l'année, dissimule la tombe du saint. Remorquée par les fidèles, ornée de drapeaux, la barque du saint avance lentement au milieu des chants, des acclamations, des prières et des coups de feu de la foule en délire qui se masse pour toucher le voile du saint, sous lequel sont accroupis quelques enfants privilégiés » (LEGRAIN, p. 80). Plusieurs chameaux suivent la barque, portant des sortes de catafalques noirs que l'on peut interpréter comme la représentation des autres saints de la région ou, par leur ressemblance avec la Kaaba, comme une réminiscence de la piste du pèlerinage à l'époque médiévale.

Dans les années 1930, des revues anglaises accrédaient la légende selon laquelle la procession d'Abû l-Haggâg était la survivance des anciennes fêtes d'Opêt, au cours desquelles la triade thébaine Amon / Mout / Khonsou formait une procession en barque du temple de Karnak au temple de Louqsor (MAC PHERSON, p. 307). Or, de telles barques se trouvaient dans de nombreux *mouleds*, au nord comme au sud de l'Égypte, et ont aujourd'hui disparu, d'où la célébrité de celle d'Abû l-Haggâg.

En 1990, le film d'Elizabeth Wickett sur le *mouled* juxtapose de façon frappante l'image colorée d'une barque de *mouled* remplie d'enfants rieurs et la représentation ancienne des bas-reliefs de la barque solaire. Toutefois, « on voit mal comment, de l'Antiquité pharaonique au XIII^e siècle de notre ère, après des siècles de christianisation et six siècles d'islamisation, les rites de la barque solaire se seraient maintenus jusqu'à Abû l-Haggâg. Il n'est pas exclu en revanche que les formes héritées du passé, la vue des bas-reliefs ou de statues, aient suggéré, à maintes reprises, aux Égyptiens, l'usage des mêmes formes détournées de leur contexte originel. En désensablant les temples, en exhumant les statues, en témoignant de l'intérêt à ces ruines méprisées qui servaient de carrière, les égyptologues ont suscité à leur tour des renaissances inattendues » (MAYEUR-JAOUEN, p. 35).

Si aujourd'hui, une certaine tiédeur atteint ce *mouled*, comme beaucoup d'autres en Égypte, celui-ci continue néanmoins d'illustrer l'aura populaire

dont jouit le saint, ainsi que la vitalité de sa transmission initiatique et familiale.

LES COPTES AUJOURD'HUI, UN SUJET BRÛLANT

Ashraf-Alexandre Sadek

Au cours des premières minutes du 1^{er} janvier 2011, un engin explosif déposé à l'entrée d'une église copte d'Alexandrie tuait vingt-cinq personnes et en blessait quatre-vingt-dix-sept autres. Ces chrétiens égyptiens sortaient d'un office durant lequel ils avaient, comme chaque année, consacré le nouvel an à Dieu et prié pour la paix. Curieusement, les policiers de garde avaient quitté les lieux une dizaine de minutes plus tôt. Un « attentat islamiste » en somme, un de plus, comme tant d'autres qui, dans l'indifférence générale, ont ensanglanté cette communauté depuis des siècles, et particulièrement depuis le début du « règne » d'Anouar el-Sadate.

Pourtant, cette fois-ci, quelque chose bascule : l'attentat, au lieu de passer parmi les faits divers, fait la une de tous les journaux et occupe les médias pendant plusieurs jours ; l'Occident choqué s'indigne ouvertement, le président de la République française va jusqu'à dénoncer publiquement une « volonté d'épuration religieuse »... Pourquoi une telle réaction ? peut-être parce que cet attentat faisait suite à celui de la cathédrale de Bagdad qui, en tuant ou blessant plus d'une centaine de fidèles, avait déjà sensibilisé l'opinion sur la situation des chrétiens d'Orient ; ou parce que le 1^{er} janvier est la journée mondiale de la paix ; ou encore parce que des vidéos montrent ces chrétiens priant paisiblement au moment où retentit l'explosion ; toujours est-il que, suite à ce tragique événement, les yeux de la communauté internationale se sont enfin tournés vers les Coptes

d'Égypte, découvrant avec stupéfaction leur nombre (près de quinze millions, dont deux en diaspora), leur ancienneté (descendants des Égyptiens de l'époque pharaonique...), leur vitalité, leur résistance.

Depuis le 1^{er} janvier 2011, donc, l'existence des Coptes n'est plus totalement inconnue en Europe. Mais encore ? Nous allons tenter de broser ici un bref panorama de leur situation actuelle : rappels historiques et évolutions récentes, place dans la société, répartition géographique, émigration et rayonnement de la diaspora, implications politiques et culturelles, rôle joué dans la révolution populaire du 25 janvier 2011 et jusqu'au referendum de janvier 2014 sur la Constitution et questionnements face à l'avenir.

Au commencement était l'Église d'Égypte

Du I^{er} au V^e siècle

Les Coptes sont des Égyptiens autochtones, dont le nom est tiré de celui de l'Égypte ancienne (voir *Le Monde copte*, n° 25-26, p. 5-14). Évangélisée très tôt, l'Égypte est rapidement devenue une terre chrétienne d'une grande fécondité. Fécondité intellectuelle, à travers la célèbre École d'Alexandrie où se forgea, à partir du II^e siècle, la pensée théologique chrétienne formulée et vécue par les Pères de l'Église ; fécondité spirituelle, à travers le rayonnement de ses déserts devenus, dès le III^e siècle, le berceau du monachisme chrétien ; fécondité du témoignage enfin, car l'Égypte fut marquée dès le début du christianisme par la persécution romaine, qui prit sous Dioclétien des proportions terrifiantes : l'avènement de cet empereur, en 284, marque le début de « l'ère des Martyrs », utilisée jusqu'à nos jours par le calendrier copte ; ainsi, le 12 septembre 2011 après Jésus-Christ était le premier jour de l'an 1728 de l'ère des Martyrs, selon le calendrier en usage dans l'Église copte. La terre d'Égypte est inondée du sang des martyrs chrétiens.

L'Église d'Égypte (aussi appelée Église copte ou Église d'Alexandrie) va jouer un rôle fondamental dans le concert des Églises chrétiennes jusqu'au V^e siècle, en tant qu'Église-mère, avec Jérusalem, Antioche, Rome et enfin Byzance.

Chalcédoine : la rupture

Le concile de Chalcédoine en 451 met fin à cette harmonie et à cette universalité : refusant la formulation christologique de Chalcédoine, qui décrivait le Christ comme ayant deux natures distinctes (divine et humaine), les chrétiens d'Égypte (ainsi que l'Église d'Antioche, d'Arménie et une grande partie de l'Église de Jérusalem) prônent l'unicité de la nature divino-humaine du Christ après l'union de deux natures dans l'Incarnation. Cette querelle de mots ne recouvre pas de réelle divergence théologique mais plutôt des conflits de pouvoir et le refus de la primauté revendiquée par l'Église romaine – peut-être à cause des mauvais traitements liés à l'occupation et l'exploitation de l'Égypte et du Proche-Orient à l'époque romaine.

Les conséquences de ces divergences sont immenses, isolant les chrétiens d'Égypte, taxés à tort, par les Chalcédoniens, d'hérésie « monophysite ». Bien que l'orthodoxie des Coptes, leur foi en l'humanité et en la divinité du Christ, soit attestées de façon irréfutable dès l'origine et proclamées en 1973 par une déclaration de foi commune entre les papes Shénouda III d'Alexandrie et Paul VI de Rome, l'adjectif « monophysites », compris comme une hérésie niant l'humanité du Christ, reste malheureusement jusqu'à nos jours souvent attaché à tort, par les non-spécialistes en théologie, aux Coptes d'Égypte.

De l'occupation byzantine et l'invasion arabo-musulmane

L'occupation byzantine

Après le concile de Chalcédoine, l'Église d'Alexandrie eut à subir des persécutions de la part des Byzantins chalcédoniens, qui représentaient l'Église melchite – c'est-à-dire l'Église du pouvoir royal (cette Église se sépara de l'Église de Rome au milieu du XI^e siècle et reprit à son compte le même titre que les préchalcédoniens : Église orthodoxe).

L'invasion arabo-musulmane

Dans le but de répandre l'islam, et pour obtenir la fortune nécessaire à un empire arabo-musulman en pleine expansion, les troupes d'Amr Ibn el-Ass, lieutenant du deuxième calife musulman Omar, envahirent l'Égypte en

640. Les troupes byzantines qui occupaient alors le pays étaient dispersées sur plusieurs régions par ordre impérial byzantin, de peur qu'un officier ne soit proclamé empereur ou roi d'Égypte, comme cela s'était produit au début de notre ère à diverses reprises dans l'Empire romain. Cette faiblesse militaire explique le peu de résistance de l'Égypte à l'envahisseur arabe. Les Égyptiens eux-mêmes n'avaient pas le droit d'embrasser la carrière militaire dans leur pays, mais seulement hors d'Égypte. C'est de cette époque que date l'appellation « Copte » pour désigner les Égyptiens autochtones ; comme ils étaient à peu près tous chrétiens, le mot « copte » (qui signifie « Égyptien ») devint synonyme de chrétien d'Égypte.

Sous la tutelle musulmane

L'islamisation de l'Égypte

Plusieurs califats et dynasties royales arabo-musulmanes se succédèrent en Égypte. Très vite, les chrétiens eurent à subir le poids de cette domination : dès le VIII^e siècle, l'usage de la langue copte (langue des anciens Égyptiens transcrite en caractères grecs) fut interdit dans l'administration et la sphère publique ; jusqu'au XII^e siècle toutefois, elle resta majoritaire ; du XII^e au XVII^e siècle, un tiers environ des Égyptiens la pratiquaient, mais son usage diminua progressivement au cours des siècles, jusqu'à devenir seulement une langue liturgique, comme le latin en Occident.

Le statut des Coptes

Le statut de *dhimmis* fut appliqué aux chrétiens dès le VII^e siècle. La dhimmitude est en fait une rançon, inspirée de la sourate 9, 27 à 37 qui déclare « immondes » les associateurs, c'est-à-dire les chrétiens, considérés dans le Coran comme polythéistes, et appelle à leur faire la guerre « jusqu'à ce qu'ils paient un tribut et soient humiliés ». La dhimmitude établit donc les modalités de survie des citoyens juifs et chrétiens dans un État islamique ; ce statut leur permettait de conserver la vie et de pratiquer (très discrètement) leur religion, en échange de l'acceptation d'une condition discriminatoire et aliénante les soumettant à un impôt spécial, la *jizya*, et à diverses interdictions et obligations plus ou moins humiliantes (variables

selon les époques et le degré de « tolérance » du souverain) : interdiction de monter à cheval, d'entrer dans l'armée, de s'habiller élégamment, de porter des armes... obligation de porter une lourde croix autour du cou, etc. Malgré l'abrogation de ce statut dans les pays islamisés du Proche-Orient (en 1855 en Égypte), les mentalités et psychologies en restent fortement imprégnées. Cette situation et diverses pressions contraignirent de nombreux chrétiens à se convertir à l'islam ; à partir du xv^e siècle, celui-ci fut majoritaire en Égypte. Les invasions ottomanes turques en 1517 contribuèrent encore à accroître le déséquilibre en faveur de l'islam.

Cependant, tout au long de ces siècles, l'Église copte se maintint contre vents et marées ; elle sut conserver et enrichir son patrimoine ; une grande partie de ses textes fondateurs (bibliques, liturgiques, hagiographiques) fut traduite en arabe à partir du x^e siècle. La communauté copte continua à fournir des artistes, artisans, financiers, hommes d'Église de grande valeur, participant ainsi, en dépit de l'ostracisme dont elle était en partie frappée, à la prospérité de l'Égypte.

Les fortunes diverses du monde copte

Le sort des Coptes au cours de l'histoire contemporaine a connu deux périodes presque diamétralement opposées : du début du xix^e siècle jusqu'au milieu du xx^e, un processus de reconnaissance des Coptes comme citoyens égyptiens leur a permis un investissement important dans la vie sociale, culturelle et politique de la nation égyptienne ; puis, à partir de l'avènement d'Anouar el-Sadate (1971), un processus inverse consistant à marginaliser à nouveau les Coptes a eu pour conséquence majeure une forte émigration.

Le xix^e siècle : un tournant pour les Coptes

L'expédition de Napoléon à l'aube du xix^e siècle (1798-1801) marque un tournant dans l'histoire de l'Égypte et dans celle des Coptes. En effet, en introduisant non seulement les clés du modernisme, de l'éducation et de la recherche scientifique, mais en éveillant également le sens de la résistance et du patriotisme, cet événement influença considérablement l'histoire de l'Égypte contemporaine. L'épisode du général Yacoub marqua les esprits : c'est en effet un notable copte, Yacoub (Jacques), que l'armée française

choisit de placer à la tête d'une armée autochtone égyptienne pour faire face à l'occupation ottomane ; le projet échoua lorsque le reste de l'armée française dut quitter l'Égypte en 1801.

À l'époque de l'expédition française, l'Égypte était en effet déchirée par les mamelouks. En 1805, Méhémet Ali, un officier albanais de l'armée de l'Empire turc ottoman fut envoyé pour remettre de l'ordre pour le compte du sultan. Il s'empara du pouvoir en Égypte, anéantit les mamelouks et régna officiellement en tant que vice-roi, instaurant de fait, à partir de 1805, une royauté militaire. C'est lui qui introduisit le modernisme, et son petit-fils, le khédivé Ismaïl, abolit la dhimmitude et la *jizia* en 1855 et autorisa les Coptes à entrer dans l'armée, faisant d'eux, enfin, des citoyens à part entière – au moins officiellement.

Indépendance et Frères musulmans

Au début du xx^e siècle, le patriotisme des Coptes s'exprima par leur implication dans la lutte pour l'indépendance égyptienne contre la domination britannique, côte à côte avec leurs concitoyens musulmans ; de grandes manifestations de la révolution de 1919 mirent sur le devant de la scène, entre autres personnalités, le musulman Saad Zaghloul et le Copte Macram Ebeid. Pendant cette période, le patriotisme prit nettement le pas sur la question de l'appartenance religieuse ; celle-ci devint très secondaire, presque accessoire. Pourtant, en 1928, Hassan el-Banna fonda le mouvement des Frères musulmans, qui ressuscita, en lien avec le mouvement wahabite fondamentaliste né en Arabie Saoudite au début du xx^e siècle, un fanatisme musulman qui allait rester longtemps peu important. Très prosélyte, ce mouvement prône l'élimination de ceux qui ne marchent pas avec eux, ciblant donc les non-musulmans et les musulmans progressistes.

xx^e siècle : le début d'un nouvel apartheid

La brusque découverte des richesses pétrolières de la péninsule arabique alluma le feu des mouvements islamistes en Égypte et dans le reste du Proche-Orient. Le but premier de tous ces mouvements était d'anéantir tout autre religion que l'islam, en particulier le christianisme et le judaïsme. Après le coup d'État de Neguib et Nasser et de leur groupe d'Officiers libres, en juillet 1952, le nouveau régime commença à favoriser certains

mouvements islamiques, de façon assez modérée au début, afin d'enraciner le pouvoir en utilisant la religion musulmane comme ciment. Ainsi, l'Institut théologique d'al-Azhar (fondé au x^e siècle sous la dynastie fatimide en tant que mosquée et école coranique) fut transformé en une véritable université enseignant toutes les disciplines, mais dont l'accès fut interdit aux non-musulmans : cette transformation marquait le début d'un nouvel apartheid.

Les années Sadate-Moubarak

La modération du début ne dura donc pas et, après la mort de Nasser le 28 septembre 1970 et la venue au pouvoir d'Anouar el-Sadate à la fin de 1970, la situation des Coptes recommença à se dégrader sérieusement. Tout en se montrant pro-occidental, et afin d'atténuer les critiques du monde arabo-musulman et des tenants du panarabisme, Sadate, homme peu religieux (même s'il adhéra aux Frères musulmans) mais prêt à tout par ambition personnelle, favorisa les mouvements islamistes. Cette politique s'accrut surtout après le traité de paix de mars 1979 entre l'Égypte et Israël : afin de se racheter devant les mouvements musulmans radicaux et de montrer sa « bonne foi », Anouar el-Sadate libéra quelques milliers de détenus appartenant à des mouvements islamistes activistes engagés dans des affaires politico-criminelles. Dans ses discours, il n'hésita pas à se déclarer publiquement « le président musulman d'un peuple musulman » ; cette phrase assassine, ainsi que l'introduction dans la Constitution égyptienne d'un article stipulant que la loi islamique (Chari'a) était « la source principale de la Constitution », donna en quelque sorte le feu vert et constitua, pourrait-on dire, la bénédiction du gouvernement à un activisme violent contre les Coptes.

À partir de 1971, les attaques d'églises et les massacres de Coptes se multiplièrent jusqu'en 1981 ; les auteurs de ces actes criminels ne furent pas même jugés, encore moins condamnés. Pour protester contre cette justice à deux vitesses, le pape-patriarche copte, Shénouda III (1971-2012), mena en avril 1981 une action non violente : il demanda aux évêques de boycotter la fête de Pâques en restant dans leurs monastères au lieu de la célébrer dans leurs diocèses. En représailles pour cette résistance pourtant bien pacifique, Sadate alla jusqu'à mettre en prison des évêques, prêtres et laïcs coptes et

condamna à résidence le pape Shénouda, cherchant par là à humilier la chrétienté orientale et universelle.

Malgré tout ce qu'il avait fait en faveur des mouvements radicaux islamiques, Sadate ne parvint pas à leur donner assez de satisfactions et finit par être lui-même assassiné par des islamistes le 6 octobre 1981. Cet acte ne reflétait pas seulement le refus de la paix avec Israël ; il était motivé également par l'exaltation d'un islamisme prônant pour l'Égypte une révolution islamiste de style iranien.

Hosni Moubarak maintint pendant quelque temps le *statu quo* mis en place par Sadate : il ne relaxa le pape Shénouda que quatre ans après l'assassinat de Sadate. En fait, la condition des Coptes continua à se détériorer pendant les trente années du « règne » de Hosni Moubarak, avec la complicité du gouvernement et surtout de la police ; plusieurs dizaines d'attentats mortels ensanglantèrent la communauté copte. Chaque fois, les auteurs restèrent impunis – cette impunité représentant comme autant de « fleurs » offertes par le pouvoir aux islamistes (Frères musulmans et Salafistes) pour qu'ils ne touchent pas au régime en place ; une certaine hostilité de façade était cependant de mise entre le pouvoir et certains mouvements comme les Frères musulmans. Cette hostilité allait de pair avec une complicité certaine. Ainsi le régime favorisa une propagande pour montrer sa fidélité à l'islam ; tous les secteurs de la vie publique (médias, enseignement, culture, armée, commerce, justice, etc.) furent islamisés. Tandis que les médias, manipulés par le gouvernement, affichaient une liberté, une égalité et une fraternité de façade, donnant ainsi le change à l'Occident mais aussi, en partie, aux Égyptiens musulmans modérés, les Coptes se désinvestissaient progressivement de la sphère publique, devenue intenable pour eux. La convivialité traditionnelle entre voisins et amis des deux confessions, la bonhomie naturelle des Égyptiens et leur pacifisme reculèrent peu à peu devant la montée de l'intolérance religieuse. Victimes de discriminations et d'ostracisme, parfois de violences physiques ou morales, ils se laissèrent envahir par un sentiment d'exclusion ou même de peur.

Les persécutions

En dehors des attentats, en quoi consistent ces persécutions ? Elles prennent de multiples formes : parcours du combattant pour obtenir le droit de construire une église, ou même de la réparer, ou de la reconstruire

lorsqu'elle s'effondre faute de permis d'entretien ; impossibilité d'obtenir certains postes ou fonctions à responsabilité ; impossibilité pour un Copte d'accéder à certaines disciplines médicales, surtout la gynécologie, ou d'enseigner l'arabe ; sous-représentation dans les instances politiques et publiques ; humiliations et brimades à l'école, à l'université, sur les lieux de travail ; discrimination lors des examens ; moqueries et insultes sur la religion chrétienne ; harcèlement continu et universel par la multiplication agressive des microphones clamant, cinq fois par jour et parfois plus, des versets coraniques ou de la charia, souvent accompagnés d'exhortations à la haine contre les « infidèles », c'est-à-dire les chrétiens ; depuis la généralisation du voile islamique, ségrégation et actes violents contre les femmes ou jeunes filles non voilées. Enfin, une « pratique » s'est développée au cours des trente dernières années : elle consiste à kidnapper des jeunes filles ou des femmes, à les violenter puis à proclamer qu'elles se sont converties à l'islam. Ces actes criminels touchent les liens sacrés de la famille et poussent les Coptes au désespoir. Ajoutons que tous ces faits sont niés officiellement et camouflés par les médias et les autorités sous des prétextes multiples.

Cette situation a eu une double conséquence pour la communauté copte : un fort mouvement migratoire, d'une part, en direction des continents américain, européen et australien et, d'autre part, un repli communautaire, l'Église (patriarcat, paroisses, monastères) devenant un bastion identitaire et sécuritaire. Très peu de musulmans eurent conscience du problème auquel étaient confrontés leurs compatriotes coptes ; certains cependant voulurent, au nom des droits de l'homme ou de la justice, apporter leur soutien à leurs concitoyens chrétiens, et le payèrent de leur vie, comme l'écrivain et agronome Farag Foda, ou eurent à subir des discriminations comme Gamal el-Banna, frère du fondateur des Frères musulmans et partisan d'une vraie démocratie. Citons encore le courageux combat mené par Tarek Hadji, Refaat Saïd et quelques autres.

En Égypte comme en Occident, toute tentative de dénonciation de cette injustice pourtant criante est généralement taxée de partisane. La grande majorité de la presse occidentale, jusqu'à l'attentat d'Alexandrie en janvier 2011, ne rendait compte des violences que comme des « incidents interreligieux », formule consacrée et bien-pensante qui servit pendant plusieurs décennies à couvrir des assassinats et pogroms à répétition et permit d'éviter de regarder la réalité en face.

Les débuts de l'émigration copte

La première émigration copte date de la fin des années 1950, lorsque Nasser nationalisa les fortunes personnelles et les entreprises, puis mit en place un ministère des Affaires islamiques, chargé de contrôler la vie sociale et artistique (mise en œuvre d'une censure culturelle, se surajoutant à une censure politique). Le mouvement migratoire s'accroît sous Sadate ; la vieille aristocratie copte, cultivée et francophone, émigra aux États-Unis, au Canada, en Europe ; les classes moyennes, pressurisées sur le plan économique, interdites d'accès aux postes de responsabilité, cherchèrent aussi à partir, quitte à accepter n'importe quel travail subalterne en Amérique, en Australie, en Europe ou même dans certains pays du Golfe ; enfin, les jeunes de tous les milieux n'eurent plus qu'une idée en tête : émigrer. Ajoutons à cela les quelques centaines de familles ou d'individus convertis de l'islam au christianisme et contraints de vivre dans la clandestinité comme des criminels condamnés d'avance ; certains parviennent à s'enfuir et cherchent un asile politique à l'étranger. On estime à plus de deux millions le nombre des Coptes émigrés dans le monde.

Le patriarcat copte, conscient de l'importance de ce mouvement et de la précarité du christianisme en Égypte, sut accompagner cette émigration : il ouvrit des paroisses, puis des diocèses et des monastères dans tous les pays d'émigration. Les Coptes émigrés, tout en s'intégrant aisément dans leurs nouveaux pays, restent très attachés à leur pays d'origine, à leur culture et à leur Église ; ils forment des communautés libres et dynamiques, certaines très puissantes, qui ne cessent de lutter pour la liberté religieuse en Égypte. Des associations internationales comme « Solidarité copte » multiplient les actions de sensibilisation et de protestation pour les droits des Coptes. Des associations culturelles comme « Le Monde copte », fondée en 1976, veillent à la préservation et la reconnaissance du patrimoine culturel copte.

Le renouveau spirituel et ecclésial

Cependant, la grande majorité des Coptes n'émigre pas : certains n'arrivent jamais à obtenir un visa, d'autres, pour de multiples raisons, ne peuvent quitter leur pays, d'autres enfin préféreraient mourir que de s'expatrier. Les Coptes restent très nombreux en Égypte : ils représentent encore non pas « une petite minorité », comme on l'entend souvent, mais bien la plus importante communauté chrétienne du Proche-Orient ; les

chiffres sont controversés, mais l'Église estime actuellement, à part les Coptes de la diaspora, à près de treize millions le nombre de ses fidèles en Égypte. Ils sont répartis dans toute l'Égypte, avec une majorité en Moyenne-Égypte, dans les régions de Minia et d'Assiout, ainsi qu'à Alexandrie (plus d'un million) et au Caire (plus de quatre millions). Seules les villes nouvelles, construites dans le désert pour soulager la surpopulation des métropoles anciennes (Le Six Octobre, Le Dix Ramadan, le Nouveau Caire, la nouvelle Minia par exemple), n'ont pas, ou très peu, d'églises, faute d'autorisation (quelquefois, pour donner le change, un permis est accordé mais n'arrive pas à terme) ; les chrétiens doivent parfois parcourir de longues distances pour se rendre à l'église.

Depuis l'époque de Nasser, sous le pape patriarche Cyrille VI (1959-1971), l'Église a connu un extraordinaire renouveau spirituel. Ce pape patriarche, adulé dès son vivant pour sa sainteté et ses dons de thaumaturge, eut un rayonnement immense. Il réorganisa l'Église, développa la formation des laïcs par les « Écoles du dimanche », encouragea le renouveau des monastères. Son successeur le pape Shénouda III (1971-2012) poursuivit énergiquement et magistralement cette œuvre, et créa des diocèses, paroisses et monastères coptes dans tous les pays de la diaspora, jusqu'en Amérique latine. Actuellement, l'Église copte est forte de quatre-vingts diocèses en Égypte, et une vingtaine dans la diaspora ; l'Égypte comporte une vingtaine de monastères masculins et une dizaine de monastères féminins, comprenant chacun souvent plus d'une centaine de moines ou moniales. Les évêques et les prêtres sont dans leur grande majorité des intellectuels, bien formés. Le patriarcat veille avec une vigilance parfois sourcilleuse au respect de l'orthodoxie et à la fidélité de ses ouailles, même hors d'Égypte. En même temps, l'Église copte s'est engagée très tôt – depuis une cinquantaine d'années – dans le mouvement œcuménique, reprenant enfin sa place au grand jour parmi les Églises chrétiennes. Cette visibilité est essentielle pour la survie de la communauté copte.

Issues des mouvements missionnaires occidentaux de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e, les Églises catholique et protestante regroupent quelques centaines de milliers de chrétiens égyptiens ou étrangers et jouent un rôle non négligeable dans les œuvres sociales et éducatives.

Spirituellement, les Coptes d'Égypte se portent bien : malgré, ou peut-être en raison des persécutions, la pratique est très élevée ; les églises sont

bondées, souvent inaccessibles lors des fêtes et le manque d'églises est cruellement ressenti, malgré l'ingéniosité déployée en beaucoup de lieux pour disposer des tentes et des écrans dans l'enceinte paroissiale. Jamais, en effet, les Coptes n'investissent l'espace public pour les cérémonies religieuses.

Depuis 1968, les apparitions mariales sont fréquentes en Égypte : au Caire (église de Zeïtoun, église Sainte-Damienne, etc.) et ailleurs (Assiout). Pendant toute l'année qui a précédé la révolution du 25 janvier 2011, d'innombrables témoins, chrétiens ou musulmans, ont bénéficié de ces apparitions. La Vierge Marie reste, entre les deux communautés, un beau terrain d'entente.

La révolution égyptienne de janvier 2011 et ses suites

Dès le tout début du ^{xxi}^e siècle, de grandes souffrances, physiques et morales, furent à nouveau infligées aux Coptes. Les attentats se multiplièrent : à el-Kosheh, du 30 décembre 1999 au 1^{er} janvier 2000, vingt et un chrétiens furent massacrés dans des conditions atroces et des centaines de maisons et de boutiques brûlées, sans que la police intervienne ; au monastère du Mouharraq, à Abou Qorqas, Nag Hammadi, Alexandrie, ces attaques tuèrent ou mutilèrent des dizaines de chrétiens. La complicité du régime policier d'Hosni Moubarak se manifesta de plus en plus clairement par l'absence ou la lenteur des interventions, et par le refus explicite de juger les criminels.

La révolte des Coptes, prémices de la révolution

L'attentat de Nag Hammadi contre des jeunes Coptes massacrés à la sortie d'une église lors de la veillée de Noël, célébrée par les Coptes entre le 6 et le 7 janvier 2010, provoqua l'indignation des Coptes, qui manifestèrent leur colère dans l'enceinte du patriarcat copte du Caire. L'attentat du 1^{er} janvier 2011 à Alexandrie, que nous avons évoqué en ouverture de ce chapitre, allait déclencher non seulement une réaction de l'Occident, mais aussi une révolte encore beaucoup plus ouverte et plus affichée des Coptes : au Caire, à Alexandrie et dans toutes les villes du monde où se trouvent des éléments de la diaspora copte, les manifestations et discours accusèrent ouvertement M. Moubarak et son gouvernement, en particulier le ministre de l'Intérieur, Habib al-Adly, de complicité avec les assassins. Là eut lieu la

première phase de la révolution égyptienne : un tabou était levé, celui de la peur et du respect inconditionnel d'un gouvernement totalitaire qui savait punir les dissidents. La colère de la société égyptienne et, surtout, l'insatisfaction des jeunes de tous bords s'engouffrèrent dans la brèche ouverte.

La participation des Coptes pendant la révolution

Pourtant, dès les premiers jours de l'occupation de la place Tahrir le patriarcat copte mit en garde les chrétiens contre les manifestations violentes, les dérapages et les récupérations, et leur recommanda une grande prudence. Ces consignes ne furent pas suivies par tous les jeunes Coptes, qui avaient eu l'initiative de cette révolte et ne voulaient pas laisser passer cette occasion d'enfin exprimer ouvertement le mécontentement qui couvait dans la société égyptienne. C'est ainsi que de très nombreux chrétiens se mêlèrent aux manifestants, et la révolution connut ses grandes heures d'espoir et de fraternité : Coptes priant sur la place Tahrir sous la protection de musulmans et inversement ; croix et croissants associés sous le drapeau égyptien. Familles coptes et musulmanes s'entraidaient pour défendre leurs maisons et leurs familles contre les pilleurs. Un grand vent de solidarité et de fraternité agita le peuple égyptien tout entier.

Les premiers dérapages

Dès que le mouvement révolutionnaire devint important et qu'ils sentirent le vent tourner, les Frères musulmans sortirent de l'ombre et se firent très présents ; cette présence croissante dans les manifestations, le rôle important qu'ils commencèrent à assumer en distribuant des vivres, des couvertures et de l'eau et en organisant des prières publiques commença à inquiéter les laïcs et les non-musulmans. Cette inquiétude ne cessa plus de grandir.

Après le départ du président déchu Hosni Moubarak, des attaques violentes contre des chrétiens vinrent jeter un froid sur le bel enthousiasme du début ; plusieurs monastères et églises furent attaqués par des pilleurs, bandits de droit commun ou prisonniers politiques libérés lors de la révolution ; des moines et des laïcs furent tués et blessés, certains emprisonnés par l'armée.

En février 2011, des troubles graves éclatèrent dans le quartier du Moqattam et prirent la forme d'un pogrom antichrétien, provoquant la mort de sept Coptes, cinq autres étant gravement blessés ou mutilés. D'autres exactions suivirent : à Samalot, près de Minia, un policier en civil tua, avec son arme de service, un père de famille chrétien, blessant également cinq membres de sa famille (l'une des filles portait une croix, et les femmes n'étaient pas voilées). Il serait trop long de donner ici la triste liste des kidnappings, discours d'intolérance et de haine, attaques d'églises, arrestations.

Parallèlement, les revendications propres aux Coptes commencèrent à s'exprimer sous forme de manifestations de jeunes Coptes, non plus seulement dans l'enceinte du patriarcat mais à l'extérieur, en particulier devant l'immeuble de la télévision égyptienne, dans le quartier Maspero – d'où le nom de ces « manifestations Maspero », souvent conduites et canalisées par un prêtre courageux et militant, le père Matthias Nasr assisté par le père Philopater, et rassemblant des milliers de manifestants pacifiques.

Les Coptes après la révolution de 2011

Le drame de l'église Saint-Georges et ses conséquences

La question de l'église Saint-Georges, dans le village de Merinab près d'Edfou, gouvernorat d'Assouan, fut la goutte d'eau qui fit déborder le vase et provoqua les manifestations du 9 octobre. Cette vieille petite église était devenue tellement vétuste qu'elle menaçait de s'effondrer ; les paroissiens avaient obtenu, non sans peine, l'autorisation de la rebâtir, mais ils se heurtèrent à l'opposition des islamistes, qui mirent le feu à la nouvelle église et aux maisons de plusieurs chrétiens. Interpellé par les journalistes, le gouverneur s'efforça de minimiser l'affaire, prétendant qu'il n'y avait pas d'église mais juste une petite salle de réunion chrétienne.

Le président de l'Union égyptienne des Organisations des droits de l'homme (EUHRO), maître Naguib Gabriel, commenta ainsi cette escalade d'exactions : « Les Frères musulmans ont annoncé immédiatement après la révolution qu'il serait impossible de bâtir toute nouvelle église, que les églises qui seraient détruites ne seraient jamais reconstruites, et qu'il n'y aurait plus ni croix ni cloches au-dessus des églises. » Voilà qui est clair.

Le drame du 9 octobre 2011

Révoltés par tant d'illégalité et d'injustice, désespérés par la passivité des autorités face à ces exactions, inquiets de voir les fanatiques salafistes prendre chaque jour davantage de pouvoir et faire régner leur diktat en toute impunité, les jeunes en colère de la résistance Maspero décidèrent d'organiser une manifestation de solidarité pour les chrétiens de Mérinab. Cette manifestation, pacifique comme les précédentes, allait se terminer dans un nouveau bain de sang. Des véhicules blindés foncèrent sur les manifestants, écrasant mortellement dix d'entre eux ; plusieurs autres furent tués par les balles de tireurs d'élites, d'autres à l'arme blanche, en particulier des sabres (l'arme de prédilection des islamistes) ; une trentaine de morts et plus de trois cents blessés, tel fut le bilan de ce drame, dont les responsables sont restés dans l'ombre et, comme d'habitude, impunis.

2012, la chance donnée aux islamistes

Pour la première fois, les Égyptiens sont allés en grand nombre exercer leur droit de vote, d'abord pour les élections législatives, puis pour l'élection du président ; derrière ce qui pouvait apparaître, vu d'Occident, comme un beau pas vers une réelle démocratie, se cachait en fait d'innombrables manipulations, trucages et fraudes ; un peuple bâillonné depuis des décennies et en grande partie analphabète est facilement la proie de chantages, menaces, mensonges et autres malversations. C'est ce qui explique que ce peuple, qui semblait aspirer à plus de liberté et de justice, ait élu « démocratiquement », aux élections législatives de janvier 2012 puis aux présidentielles de juin 2012, un parti ouvertement totalitaire, même s'il affiche le nom séducteur de « parti de la Liberté et de la Justice ».

Les travaux du Parlement ainsi élu portèrent principalement sur les modalités d'application de la Chari'a. Pendant ce temps, la crise économique s'accroissait chaque jour davantage et l'insécurité augmentait.

Le 17 mars 2012, le pape Shénouda III quittait cette terre, après quarante et un ans de labeur difficile et souvent héroïque à la tête de cette vénérable Église apostolique d'Alexandrie et au service de ce peuple souffrant. À l'incertitude politique s'ajoutait la douleur d'avoir perdu un père.

Le 18 novembre 2012, l'élection du cent dix-huitième pape patriarche d'Alexandrie, Tawadros II, vint rallumer la confiance dans la communauté

copte : ce pape « jeune » (soixante ans), à la stature imposante, ouvert, profond et dynamique fut rapidement perçu comme le bon berger capable de tenir avec discernement le gouvernail de cette Église confrontée à la montée de l'islamisme politique.

En quelques mois, le nouveau pape d'Alexandrie prit des mesures radicales : ouverture œcuménique, par sa participation à l'intronisation du patriarche des catholiques d'Égypte, création d'un Conseil des Églises chrétiennes en Égypte et visite historique au Vatican ; remaniement profond de l'organisation de l'Église ; interpellation demandant au gouvernement de faire respecter les personnes et la justice ; appel à l'engagement citoyen des fidèles selon leur conscience.

2013, la révolution surprise

Les Frères musulmans au pouvoir conduisirent en quelques mois l'Égypte au bord du gouffre ; ils mirent en place une Constitution théocratique, instaurant une forme d'apartheid et de communautarisme d'État. Tandis que l'économie s'effondrait, une chape de plomb idéologique s'abattait sur la société tout entière, paralysant les initiatives et instillant une peur chronique dans toutes les couches du peuple et, bien sûr, particulièrement chez les chrétiens, cible préférée du nouveau gouvernement ; sortir dans la rue, même sur les trajets quotidiens, devint pour eux dangereux ; les auteurs de kidnappings et attaques de chrétiens pouvaient obtenir une promotion de la part des autorités... Les antiquités égyptiennes étaient ostracisées, le tourisme mort, la crasse omniprésente, la circulation infernale, l'administration désorganisée, la misère grandissante, l'insécurité généralisée... Lorsque le peuple vit qu'aucune des promesses électorales de Mohamed Morsi n'était tenue, et ayant constaté avec stupeur que leur président était en train de brader le Sinaï, si chèrement acquis par la génération précédente, aux groupes islamistes terroristes de Gaza, le mécontentement devint général et aboutit à des manifestations géantes à partir du 1^{er} juin 2013, réclamant la destitution d'un pouvoir qui avait largement démontré son incompetence et sa dangerosité. L'armée, cette fois, choisit le parti du peuple et contribua à l'arrestation de Mohamed Morsi et de ses inspireurs, le 3 juillet 2013, à son incarcération et à la mise en place d'un gouvernement transitoire. Le « nettoyage » sanglant des deux places du Caire occupées par les partisans du gouvernement déchu

souleva l'indignation des médias occidentaux, mais soulagea grandement les riverains pris en otage.

En réaction à la destitution du président islamiste, les Frères musulmans se lancèrent dans une répression aveugle et extrêmement violente, dirigée, une fois de plus, contre les Coptes ; des dizaines d'évêchés, de paroisses, d'églises et de maisons coptes furent attaqués, brûlés et pillés, des chrétiens massacrés. L'armée, sous le commandement du général al-Sissi, commença de son côté à traquer les Frères musulmans, interdisant la confrérie et arrêtant les principaux leaders.

Dans le même temps, suite à cette deuxième révolution, une assemblée constituée de cinquante personnalités issues des diverses composantes de la société travailla à l'amendement de la Constitution précédente, s'efforçant de rétablir plus de neutralité et d'égalité entre les citoyens. L'Église copte organisa pour sa part une commission de réflexion qui put proposer des amendements. Le « oui » massif au referendum des 14 et 15 janvier 2014 entérina la nouvelle Constitution qui, même modifiée, reste largement marquée par la composante islamique, et confirma la popularité du général al-Sissi.

Le peuple égyptien aspire désormais à un retour au calme et à l'ordre, dans l'espoir d'une reprise économique et du rétablissement d'une société respectant et protégeant tous ses citoyens. Même si on est encore loin de la démocratie civile dont rêvent de nombreux jeunes, le spectre de l'islamisme semble pour l'instant écarté et l'espoir d'un avenir plus juste domine le paysage égyptien. Les Coptes partagent cette confiance avec leurs concitoyens musulmans. Puissent les événements à venir ne pas décevoir leurs attentes.

Le 17 janvier 2014

LA CULTURE

UN MONDE PERDU ? L'ÉGYPTE ANCIENNE VUE PAR LES ÉCRIVAINS ÉGYPTIENS D'AUJOURD'HUI

Richard Jacquemond

Dans une nouvelle intitulée « Un jardin pas comme les autres », l'écrivain égyptien Baha Taher (né en 1935) met en scène la rencontre, dans un jardin public d'une ville européenne qui ressemble assez à Genève où il a vécu une quinzaine d'années, entre une vieille dame du pays et le narrateur, égyptien comme lui. La vieille dame évoque son voyage en Égypte, dont elle garde « les plus beaux souvenirs de [s]a vie ». Suit alors ce dialogue :

- C'est étrange comme ce peuple a disparu, dit-elle en hochant la tête, songeuse.
- Qui donc ?
- Les Égyptiens.
- Mais ils n'ont pas disparu.
- Ah bon ?
- Nous nous considérons comme leurs descendants, dis-je avec un sourire. Elle détourna le visage.
- Oui, bien sûr... Si on regarde les choses sous cet angle, oui, pourquoi pas ?

(TAHER, p. 107.)

On peut lire ce dialogue au premier degré et y voir une expression emblématique de l'inévitable malentendu entre le touriste ordinaire, autant émerveillé par les traces de la grandeur passée de l'Égypte qu'il est désappointé par le spectacle de sa misère présente, et le natif du pays qui, quelque regard qu'il porte par ailleurs sur la civilisation pharaonique, tient pour une évidence la continuité du peuple égyptien à travers l'Histoire. On peut au passage rappeler que cette évidence ne l'a pas toujours été, qu'elle est essentiellement un acquis du sentiment d'identité nationale qui s'est formé au XIX^e et surtout au XX^e siècle, voire qu'elle n'est pas forcément partagée au même degré par tous les Égyptiens. Mais, allons plus loin, et imaginons que notre touriste ait, comme l'auteur de ces lignes, lu quelques milliers de pages de littérature égyptienne contemporaine, et n'y ait trouvé que fort peu de références à l'Égypte ancienne. Ne serait-il ou ne serait-elle pas alors en droit de s'interroger sur la nature du lien qui unit les Égyptiens d'aujourd'hui à leurs lointains ancêtres ?

Ce paradoxe est peut-être symptomatique du rapport que l'Égypte d'aujourd'hui entretient avec son héritage pharaonique : une filiation revendiquée comme une évidence et un titre de gloire – vis-à-vis de l'étranger surtout, comme dans le dialogue ci-dessus – mais si éloignée de tout ce qui fait l'Égypte moderne, que cet héritage semble irrémédiablement inaccessible et que, ne sachant trop qu'en faire, on préfère le mettre de côté. La faible présence du passé pharaonique qu'on relève dans la littérature égyptienne moderne s'explique certes par la triple distance objective de l'Égypte antique : temporelle, linguistique (et scripturaire) et religieuse (le paganisme antique s'opposant au monothéisme tant chrétien que musulman). Mais cette constatation banale est loin d'épuiser le problème.

Premières réappropriations, premiers débats

Pour essayer d'y voir plus clair, commençons par retracer, à travers les sources littéraires, la formation de ce sentiment d'identité nationale moderne. En Égypte comme ailleurs, les intellectuels, et parmi eux au premier chef les écrivains, ont été au cœur du processus de construction de l'identité nationale et, comme ailleurs là aussi, le rapport à l'histoire a été essentiel. C'est la rencontre avec l'Europe, alors engagée dans ce même processus, qui sert de révélateur. Rifâ'a al-Tahtâwî (1801-1873), pionnier de la renaissance arabe, se découvre Égyptien au cours de son séjour à Paris, et

c'est aussi à Paris que, pour la première fois, il s'intéresse à l'Égypte ancienne. Donald Reid (2002) a retracé les étapes de la réappropriation, par la nouvelle élite égyptienne formée au contact de l'Europe tout au long du XIX^e siècle, du passé pharaonique et son intégration dans l'histoire nationale. À la fin du siècle, les poètes néoclassiques Mahmud Sami al-Barudi (1839-1904) et Ahmad Shawqi (1868-1934) écriront – à l'étranger, c'est à noter – des vers célèbres à la gloire de l'Égypte ancienne.

Mais, au tournant du XX^e siècle, cette réappropriation fait encore débat, un débat dont *Ce que nous conta 'Isâ Ibn Hichâm* ([1907] 2005) de Muhammad al-Muwaylihî, sans conteste le premier chef-d'œuvre de la littérature arabe de l'Égypte moderne, donne un remarquable condensé. Dans ce tableau saisissant des mœurs et des idées de ses compatriotes (ou, plus précisément, des couches éduquées de la population cairote de sexe masculin !), l'auteur consacre deux chapitres à promener ses personnages aux pyramides, puis au musée des Antiquités. Ces deux chapitres s'ouvrent sur une contemplation des traces du passé qui déclenche une méditation sur l'usure du temps et la succession des nations, *topos* classique de la représentation des civilisations antiques dans la culture islamique. Puis, devant les pyramides, un personnage se lance dans une diatribe sur « cette œuvre vaine [...] qu'un Égyptien ne saurait contempler que les yeux inondés de larmes et le cœur brisé car elle est le plus pur symbole de la présomption de ses monarques et des souffrances infligées à ses aïeux » (p. 327), tandis qu'un autre rapporte l'histoire de leur construction telle qu'il l'a lue dans les *Récits des prophètes* – titre de plusieurs ouvrages arabes classiques qui ont brodé à partir d'un fonds très ancien de mythes et légendes sémites. Les pyramides y sont décrites comme l'œuvre du « roi Sodoun », qui « régnait sur l'Égypte avant le Déluge », et elles seraient la seule chose à y avoir survécu, avec les habitants de l'arche de Noé et Oug fils d'Enoch, un géant à qui l'eau arrivait à peine aux genoux « pendant que le Déluge noyait plateaux et montagnes » (p. 328-329). En rapportant ces légendes que les lettrés de l'époque considéraient comme des superstitions ineptes, Muwaylihî entend les tourner en dérision mais, en même temps, il souligne leur présence pérenne dans l'imaginaire collectif et contribue à entretenir cette présence.

La visite au musée est ensuite l'occasion pour l'auteur de présenter deux visions opposées du rapport au patrimoine antique à travers, cette fois, un père, « notable de la ville », et son fils « de l'espèce cultivé et averti »

(p. 337). Le discours du fils est caractéristique du nationalisme égyptien qui se forme alors sur le modèle européen : les vestiges de l'Égypte ancienne sont la preuve de sa grandeur éternelle, et l'engouement des Occidentaux pour ces antiquités démontre leur valeur inestimable. À l'inverse, le discours du père représente le point de vue musulman orthodoxe : ces pierres et statues ne sont que des « vestiges de campements désertés » (c'est le *topos* des *atlâl*, issu de la poésie arabe ancienne) et « le fait de s'y attacher et de les admirer ne peut que fâcher le Créateur » (sous-entendu, ces statues sont des idoles [*asnâm*] dont le culte est une forme de polythéisme [*shirk*]) ; le père récusé en outre toute filiation entre les Égyptiens anciens et modernes : « Nos aïeux n'étaient autres que ces Arabes généreux, gens de religion et d'islam, nous n'avons pas à nous enorgueillir d'autres hauts faits que les leurs, ni à chercher notre descendance ailleurs » (p. 338). C'est un autre personnage qui exprime ensuite le point de vue qui semble bien être celui de l'auteur : pour lui comme pour le « père », il n'y a aucune continuité entre l'Égypte moderne et l'Égypte ancienne, et les seuls à profiter de cette dernière aujourd'hui « sont les étrangers, soit qu'ils les contemplent chez nous, soit qu'ils les emportent en pillards ». Et puisque le pays a besoin d'argent et qu'on découvre sans cesse de nouveaux vestiges, le gouvernement devrait vendre « ce surplus et [investir] le revenu de la vente dans quelque vaste projet public » (p. 341).

Ces quelques pages de Muwaylihî montrent que, au tournant du xx^e siècle, le rapport moderne à l'Égypte antique, nationaliste et inspiré de l'Occident, ne s'est guère diffusé au-delà d'une élite restreinte, et qu'il fait débat au sein même de cette élite. Elles montrent aussi que le rapport traditionnel de la culture islamique aux vestiges de l'Antiquité païenne reste vivace, dans ses deux versants élitiste (la contemplation méditative des ruines) et populaire (les mythes et légendes qu'elles alimentent).

L'entre-deux-guerres :

affirmation nationale et pharaonisme littéraire

Le texte de Muwaylihî souligne la concurrence, au début du xx^e siècle, entre un nationalisme « purement » égyptien encore en gestation, qui met en avant l'héritage pharaonique, et une identité plus large, arabe et musulmane, qui s'exprime dans l'ottomanisme, c'est-à-dire l'allégeance à l'Empire

ottoman auquel appartient encore l'Égypte – même si, sous l'occupation anglaise, cette appartenance est très formelle. Le roman historique de Muhammad al-Mansi Qandil, « Jour gris sur la rive occidentale » (2009), sur lequel on reviendra plus loin, illustre bien cette opposition dans une scène où Mahmoud Mukhtar, le futur sculpteur de la célèbre *Renaissance de l'Égypte* (1928), apporte des dessins d'inspiration pharaonique à Mustafa Kamil pour illustrer *al-Liwa'*, le quotidien du Parti national. Le leader nationaliste commence par le féliciter – « Bravo, Mukhtar, nous allons publier ces dessins en première page. En rappelant aux gens qu'ils ont une civilisation ancienne, ils renforceront leur fierté et leur désir de liberté » – avant de se raviser : « Mais où est l'islam dans tout cela, Mukhtar [...] ? Oublies-tu que nous appartenons tous à l'État ottoman, même si les Anglais ne veulent pas en entendre parler ? » (p. 268-269).

Le démembrement de l'Empire ottoman à l'issue de la Première Guerre mondiale et la révolution de 1919 vont faire basculer les choses. Les années 1920 sont celles de l'affirmation du nationalisme égyptien (consacré par l'indépendance formelle de 1922 – quelques mois avant la découverte de la tombe de Toutankhamon, coïncidence lourde de conséquences) et de l'âge d'or du « pharaonisme » dans les arts et les lettres nationales (GERSHONI et JANKOWSKI ; COLLA). Encore faut-il remarquer que ce mouvement n'a guère d'écho au-delà de la fraction la plus européanisée de l'intelligentsia égyptienne, autour de grands intellectuels comme Ahmad Lutfi al-Sayyid et Muhammad Husayn Haykal. Le thème dominant de ce mouvement est celui de la résurrection, inspiré en partie par le mythe d'Osiris que l'on va notamment lire en filigrane du roman de Tawfiq al-Hakim *L'Âme retrouvée* (1933, trad. 1937). Les deux parties de ce roman très autobiographique s'ouvrent sur des exergues empruntés au *Livre des morts*, qui, avec son titre, sont autant d'invites à le lire comme une réécriture moderne du mythe d'Osiris. Le récit n'a pas grand-chose à voir avec l'intrigue du mythe, mais il impose le *topos* de la recomposition des morceaux dispersés du dieu antique comme métaphore de la renaissance nationale.

Les thèmes pharaoniques inspirent les grands poètes de l'époque (Khalil Mutran, Ahmad Zaki Abu Shadi, Mahmud 'Abbas al-'Aqqad...) et diverses pièces de théâtre dont la plus ancienne et la plus connue est « La mort de Cléopâtre » (1917) d'Ahmad Shawqi. Mais il faudra attendre un peu plus tard pour voir paraître les premiers romans historiques prenant pour cadre l'Égypte pharaonique, avec 'Adil Kamil, auteur du premier

roman consacré à Akhenaton (*Malik min shu'a'* [« Un roi de lumière »], 1945) et, surtout, Naguib Mahfouz. En 1935 ou 1936, le futur prix Nobel de littérature se lance dans un projet pharaonique, au sens propre comme au figuré : réécrire l'histoire de l'Égypte des origines à l'époque moderne. Le genre du roman historique a été popularisé au tournant du siècle par Jurji Zaydan, auteur d'une série de vingt-deux romans balayant l'histoire de la civilisation arabo-islamique (publiés de 1891 à 1914). Le projet de Zaydan, Libanais chrétien orthodoxe émigré au Caire, était cohérent avec le nationalisme ottoman alors dominant ; Mahfouz semble s'en inspirer, mais cette fois pour nourrir le sentiment national égyptien.

Mais après trois romans situés dans l'Égypte ancienne, parus entre 1939 et 1944, sa flamme historique s'éteint ; il puisera désormais son inspiration dans la société contemporaine et donnera la série de grands romans réalistes qui lui vaudront une reconnaissance nationale et, bien plus tard, internationale. Interrogé sur ce revirement, Mahfouz met en avant des raisons personnelles, mais il est certain que le contexte, culturel et politique, a joué. En effet, pour des raisons complexes, qui tiennent à la politique intérieure égyptienne et à son environnement régional, à partir du milieu des années 1930, le pharaonisme est passé de mode. Une nouvelle génération d'intellectuels et de militants politiques met en avant les composantes arabe et islamique de l'identité égyptienne, et les grands intellectuels qui, dans les années précédentes, prônaient le nationalisme égyptien suivent le mouvement et écrivent désormais des *islamiyyât*. Les romans pharaoniques de Naguib Mahfouz arrivent avec dix ans de retard. « Ce sont des romans dont la force potentielle vient de l'assertion que le passé vit dans le présent ; or, ils parurent à un moment où le monde littéraire avait décidé que le passé, du moins le passé pharaonique, était un passé distant » (COLLA, p. 271). Pour ces raisons, et aussi parce qu'ils sont moins achevés littérairement que ses grands romans réalistes de la période suivante, la critique les a le plus souvent négligés, les reléguant au statut d'œuvres de jeunesse. Ils ne manquent pourtant pas d'intérêt, comme le lecteur français peut en juger puisque les deux premiers ont été traduits (*La Malédiction de Râ*, [1939] 1998, et *L'Amante du pharaon*, [1943] 2005 ; voir également JACQUEMOND). Contrairement à l'ambiance très légère, façon Blake et Mortimer ou Christian Jacq, suggérée par ces titres français (les titres originaux sont *'Abath al-aqdar*, « Jeux du destin », et *Radubis*, c'est-à-dire Rhodopis, nom de l'héroïne – fictive – du roman, courtisane

puis épouse du pharaon Mérenrê II), ces romans ne manquent pas de profondeur. Mahfouz, qui a passé une licence de philosophie et s'est passionné pour l'histoire de l'Égypte ancienne, y fait passer non seulement ses sentiments nationalistes, mais aussi et surtout une réflexion sur l'autorité politique et une critique à peine voilée de la monarchie égyptienne contemporaine (COLLA, p. 245-256).

Après le pharaonisme : une présence discrète

Dans l'imaginaire national tel qu'il se construit à partir des années 1930, le référent pharaonique n'interviendra plus que sur un mode mineur. Dans la sphère de la culture écrite et plus précisément de la production littéraire, l'Égypte ancienne n'est pas absente, mais presque. Cela vaut aussi bien pour la « haute » littérature que pour tous les genres dits mineurs, mais qui touchent un public beaucoup plus large : on ne trouve guère, dans l'édition égyptienne, d'équivalents locaux de l'abondante production éditoriale étrangère consacrée à l'Égypte ancienne (roman historique, bande dessinée et littérature pour la jeunesse, ésotérisme et ses variantes New Age), qui par ailleurs n'est presque jamais traduite en arabe (à la différence de l'égyptologie qui, elle, l'est relativement bien). À défaut d'une enquête exhaustive sur la place de l'Égypte ancienne dans la production éditoriale nationale, je me contenterai, dans les pages qui suivent, d'analyser ses rares représentations dans la littérature légitime, celle des écrivains reconnus, et en particulier dans le genre romanesque.

Lorsque Naguib Mahfouz se tourne vers le réalisme et la description critique de l'Égypte de son temps au début des années 1940, il ne fait qu'anticiper le mouvement qui va dès lors dominer la production littéraire nationale. Pour autant, dans ce contexte, le roman historique garde toute sa place, dans la mesure où il permet à l'écrivain égyptien, « conscience de la nation », de jouer son rôle d'éducateur et d'intellectuel critique (JACQUEMOND). Face aux silences et aux déformations du discours officiel, il se pose en « historien souterrain » de sa société (MEHREZ). Deux romans récents, qui touchent indirectement à notre sujet, illustrent bien cette fonction du genre : écrits par des auteurs musulmans, ils revisitent l'histoire copte, largement occultée par l'historiographie dominante. *Les Messagers du Nil* ([1998] 2003) de Salwa Bakr, fait revivre le monde copte, dans sa spiritualité et sa vie matérielle, à travers l'évocation d'une révolte paysanne

contre les nouveaux dirigeants arabes du pays au IX^e siècle de notre ère, et l'on y trouve des références à des pratiques et croyances païennes. Dans *'Azazil* (2008), Youssef Zaydan, à travers la pseudo-autobiographie superbement écrite d'un moine égyptien au début du V^e siècle, propose une relecture très politique du conflit entre Nestorius et Cyrille, le patriarche d'Alexandrie, dont le roman donne une image très négative, avec notamment un récit poignant du lynchage d'Hypatie en 415. Pour la question qui nous préoccupe ici, le grand intérêt de ce roman est qu'il renverse la représentation dominante, en Égypte aujourd'hui, d'une conversion massive et spontanée au christianisme de la population dès avant l'édit de Constantin (313) en mettant en scène la persistance, au V^e siècle encore, des cultes des dieux du panthéon égyptien ancien et les persécutions subies par leurs adeptes. Cette représentation de l'Église chrétienne en persécutrice tant des philosophes hellénistiques que des adeptes des cultes païens de l'Égypte ancienne n'était évidemment pas pour plaire à une Église et une communauté coptes qui ont coutume de représenter leur histoire comme une suite ininterrompue de persécutions aux mains des pouvoirs romain, byzantin puis musulman, et le roman et son auteur ont été la cible de diverses attaques.

L'obsession d'Akhenaton

Si l'on n'a pas (pas encore ?) d'équivalent de *'Azazil* pour les périodes antérieures, il est significatif que les quelques romans récents qui se situent dans l'Égypte ancienne tournent autour du personnage d'Akhenaton. L'inventeur du culte d'Aton, transformé par l'imaginaire national, à la suite de Breasted et Wiegall, en inventeur du monothéisme, est le seul pharaon auquel tout Égyptien moderne, chrétien ou musulman, peut s'identifier sans encombre. L'image romantique d'Akhenaton en roi poète et mystique, apôtre de la paix et de l'amour, est fixée dès le premier roman égyptien qui lui est consacré (*'KAMIL*). Elle irrigue encore le portrait qu'en donne Naguib Mahfouz qui, revenant à ses premiers amours, publie en 1985 *Akhenaton le renégat*. Le roman se présente comme une suite d'entretiens menés par un jeune homme, peu après la mort du pharaon déchu, avec une série de personnages, fictionnels et historiques, qui l'ont côtoyé. Les uns lui vouent une admiration sans bornes, les autres le détestent, mais l'image qu'en construit Mahfouz donne clairement à voir son point de vue, qu'on

peut résumer comme suit. Akhenaton n'était ni fou ni malade ; il était profondément convaincu qu'il n'y a qu'un dieu, Aton, dieu de paix et d'amour, et il n'a eu de cesse de vouloir mettre en pratique son message. Mais, en dehors de la diffusion de la foi nouvelle, il se désintéressait de la conduite des affaires de l'État. Or, sa doctrine, si admirable soit-elle, menaçait tant la cohésion interne de l'Empire que l'intégrité de ses frontières. Mahfouz ne ramène pas la « crise » qui s'aggrave rapidement pendant son règne à une cause particulière – la révolte des prêtres d'Amon, les désordres sociaux, la montée des périls extérieurs –, il suggère que son échec était inéluctable parce que la nouvelle religion ne pouvait pas tenir lieu de politique. « Mon dieu ne m'abandonnera pas », ou « Ta foi n'est pas assez forte », répond invariablement Akhenaton à tous ceux qui le pressent de revenir dans le réel. Alors que le titre original du roman (*al-'A'ish fi l-haqiqa*, « Celui qui vit dans la vérité » – un des noms que s'était choisi Akhenaton) et toute la construction romanesque du personnage soulignent l'adhésion de Mahfouz au mythe du pharaon poète et mystique, le message subliminal qu'il fait passer (ce roman est écrit quelques années après l'assassinat de Sadate par des extrémistes islamistes) est bien que la confusion du religieux et du politique ne peut que mener l'État et la société à la catastrophe.

On retrouve Akhenaton dans le dernier roman de Muhammad al-Mansi Qandil, « Jour gris sur la rive occidentale », mais son originalité est d'abord d'être, à ma connaissance, le premier roman égyptien à s'intéresser à l'aventure égyptologique. Il raconte les destins croisés d'une héroïne fictive – 'A'isha, jeune Égyptienne à la vie très romanesque, pour ne pas dire rocambolesque – et de Howard Carter. Qandil, né en 1949, appartient à une génération marquée par les combats politiques des années 1970 ; sans surprise, la thématique nationaliste est très présente dans ce roman, mais autant la représentation qu'il donne de lord Cromer, le tout-puissant consul général britannique en Égypte de 1883 à 1907 – en autocrate arrogant et raciste – est conforme à l'imagerie nationaliste, autant sa biographie de Carter est fouillée et tout en nuances. Paradoxalement, peut-être parce que cette biographie est narrée à la première personne, par Carter lui-même, il en arrive à voler la vedette à 'A'isha, la véritable héroïne du roman. C'est d'autant plus frappant que, dans l'historiographie égyptienne, il n'est pas très bien vu – on retient surtout ses démêlés avec le gouvernement égyptien à la suite de la découverte du tombeau de Toutankhamon, mais cet épisode

n'est pas traité par le roman, qui s'achève le jour de novembre 1922 où Carter pénètre dans le tombeau pour la première fois en compagnie de son mécène lord Carnarvon.

Autre aspect intéressant du roman, les rapports entre Carter et 'Abd al-Rasul, son assistant à Thèbes. Le nom du personnage est une référence aux frères 'Abd al-Rasul, pillards présumés des momies de Deir el-Bahari en 1881, affaire célèbre qui inspirera le film de Shadi Abdessalam *La Momie* (1969). Dans notre roman, 'Abd al-Rasul trahit la confiance de Carter et pille le tombeau d'Aménophis II, ce qui coûte à Carter son poste d'inspecteur général des monuments de Haute-Égypte. 'Abd al-Rasul est arrêté, torturé, puis relâché faute de preuves, mais les objets volés ne sont jamais retrouvés, par contraste avec le dénouement heureux de l'affaire des momies de Deir el-Bahari (GAMBLIN, p. 74-80). Autre différence avec cette affaire, l'absence dans le roman d'égyptologues égyptiens. Le rapport autochtone aux antiquités y apparaît uniquement à travers le personnage de 'Abd al-Rasul, que l'auteur traite plutôt négativement, même s'il semble lui accorder des circonstances atténuantes (il n'est qu'un exécutant, les vrais coupables sont les étrangers, « gros bonnets » du trafic des antiquités et touristes fortunés qui les sollicitent).

Enfin, ce roman participe du culte moderne d'Akhenaton. Prenant des libertés avec l'Histoire, Qandil nous présente Carter comme obsédé, depuis son premier séjour à Bani Hassan et Tell el-Amarna, par la découverte de la tombe de celui qu'il qualifie de « plus grand roi de l'histoire antique » (p. 260). C'est elle encore que Carter part chercher à Thèbes – au lieu de quoi il découvrira celle de Toutankhamon. On sait pourtant que la tombe d'Akhenaton a été découverte dès 1891, année de l'arrivée de Carter en Égypte, et que celui-ci cherchait bien à Louqsor le tombeau de Toutankhamon, après qu'il avait découvert l'existence de ce pharaon. Qandil transfère donc sur Carter sa propre obsession d'Akhenaton et va jusqu'à intégrer à son roman, de manière assez artificielle, un chapitre de quatre-vingts pages consacré à une évocation romancée de son règne. C'est un Akhenaton très convenu qu'il nous présente, même s'il est moins hiératique, plus humain que celui de Mahfouz. Qandil reprend, en la romançant, la thèse de Breasted pour expliquer l'invention du culte d'Aton : enfant, le futur pharaon a assisté au culte secret d'Amon dans le saint des saints du temple de Thèbes, où le grand-prêtre d'Amon, après avoir sacrifié un bouc, a eu des rapports sexuels avec plusieurs femmes de la famille

royale, y compris la reine Tiy, sa propre mère. Ce traumatisme est à l'origine de la haine qu'il vouera dès lors à Amon et à ses prêtres. Breasted, en bon protestant antipapiste, voyait dans les prêtres d'Amon des papes débauchés à la Borgia (MONTSERRAT, p. 102), et le roman de Qandil montre bien comment l'anticléricalisme et le puritanisme de Breasted ont pu rencontrer et nourrir la représentation égyptienne moderne, conforme à un islam « réformé » lui aussi, d'Akhenaton.

Baha Taher, l'auteur de la nouvelle citée au début de ce chapitre, a lui aussi apporté sa contribution au culte moderne d'Akhenaton dans une nouvelle publiée dans le même recueil déjà cité et intitulée « Le procès du prêtre Kaynen » (TAHER). Après la fin de l'hérésie atonienne, Kaynen, théoricien de la doctrine d'Aton, est arrêté et jugé par trois prêtres d'Amon. Le procès, dont l'issue ne fait pas de doute (la discussion entre les juges se borne à fixer la liste des tortures à lui faire subir avant sa mise à mort), tourne court quand Kaynen demande à ses juges de recourir à l'arbitrage de la plume de Maât. Le soir, Kaynen reçoit dans sa cellule la visite de Semenkh, grand-prêtre d'Amon, qui lui propose de s'enfuir. Il commence par refuser, au nom de « la vérité » (comme Mahfouz, Taher place cette idée au centre de la doctrine atonienne), avant d'accepter. Ce dénouement et le long dialogue qui le précède évoquent irrésistiblement la parabole du grand inquisiteur dans *Les Frères Karamazov*, avec Kaynen dans le rôle de Jésus et le prêtre d'Amon dans celui de l'inquisiteur. Comme Dostoïevski, Baha Taher oppose deux justices ou deux vérités (l'idée égyptienne ancienne de *maât* recouvrait ces deux notions, tout comme d'ailleurs le mot russe *pravda* !) : celles du clergé, conformes à la nature humaine et nécessaires pour préserver l'ordre social, et celles des prophètes, plus vraies et plus justes, mais dont l'avènement provoquerait chaos et destruction.

Quelques variations littéraires sur l'Égypte ancienne

Dans tous ces textes, l'évocation d'Akhenaton sert de prétexte à une réflexion sur le politique, le religieux et leur articulation dans la société humaine. Un dernier roman égyptien où il est également présent, quoique de manière plus accessoire, tranche dans ce corpus : *Moi, Toutankhamon, reine d'Égypte* ([2009] 2005). Son auteur, Nabil Naoum, né au Caire en 1944, a vécu une dizaine d'années aux États-Unis avant de revenir au Caire en 1979, abandonnant son métier d'ingénieur pour se consacrer à l'écriture.

Depuis le milieu des années 1990, il réside principalement à Paris. C'est un écrivain à part dans le paysage littéraire égyptien, non seulement par cette trajectoire, mais surtout par ses partis pris d'écriture, et ce roman en est une nouvelle preuve. Nabil Naoum fait de Toutankhamon une femme que la famille royale a élevée comme un homme en vue de succéder à son frère aîné Akhenaton, celui-ci n'ayant eu de Néfertiti que des filles. À l'approche de sa mort, Nefret *alias* Tout repasse le film de sa vie. Enceinte des œuvres de son amant, le général Horemheb, ce dernier a décidé, en accord avec le vizir Aÿ, de l'enfermer et de la faire disparaître. Sous la forme d'un long monologue de Tout-Nefret, ce roman propose une méditation poétique sur le pouvoir de l'amour et sur l'éternelle oppression de la femme par l'homme. Face à Horemheb, guerrier ambitieux et amant possessif, la figure d'Akhenaton est une fois de plus évoquée, non comme le souverain mais comme le juste, le croyant qui, s'étant libéré des passions humaines, a accédé à la vraie sagesse. C'est lui, dit Tout-Nefret, qui l'a libérée de la crainte de la mort, « cette bête qui s'était installée dans le cœur de ses prédécesseurs » (p. 124). Avec un talent, rare chez ses pairs, à faire vivre de l'intérieur un personnage féminin et à écrire le désir et le plaisir, Nabil Naoum brosse un portrait de femme magnifique, à la fois vaincue et soumise par son amant, et affirmant haut et fort sa liberté et sa supériorité à lui parce qu'elle, au contraire de lui, a été au bout de sa passion et a conçu la vie.

Sans être situé dans l'Égypte ancienne, *Retour au temple*, autre roman de Nabil Naoum, l'évoque indirectement. Le motif pharaonique (ici, un petit temple situé aux confins de l'oasis du Fayoum) y sert de prétexte à une quête des origines, dans un pays qui n'est pas maître de son histoire (le temple est étudié par une mission française, puis démonté et expédié vers un musée américain). Quête à la fois inévitable et vaine, semble dire Naoum, car son héros, qui voit le sens de sa vie lui échapper de plus en plus, finit par revenir sur le site du temple des années après sa disparition, pour y mourir, dans une vision où il se retrouve dans le temple antique, entouré des dieux du panthéon ancien.

Le motif de la quête de soi à travers la recherche du passé se retrouve dans la nouvelle de Baha Taher, « Moi, le roi, je suis venu ». Un homme qui a vécu et aimé à l'étranger, obsédé par cet amour perdu, abandonne tout pour partir à la recherche d'un temple perdu au fin fond du désert libyque, à l'existence duquel il est le seul à croire. Voyage vers le passé dans une

ascèse qui semble le mener vers une mort choisie, mais il finira par être sauvé, comme contre son gré, après avoir trouvé le temple. Dans ce texte magnifique, malheureusement non disponible en traduction, le passé pharaonique n'est pas évoqué pour lui-même mais pour sa fonction symbolique : le temple dans le désert est une sorte de Graal, objet d'une quête qui, par son éloignement extrême dans l'espace et dans le temps, devrait paradoxalement permettre au héros d'accéder au plus intime de lui-même.

Gamal Ghitany (né en 1945), dont les romans dialoguent de longue date avec la littérature mystique musulmane (voir son *Livre des illuminations*), a creusé cette veine dans *Pyramides* ([1994] 2000), roman construit en une suite de quatorze chapitres de plus en plus courts de façon à évoquer les degrés d'une pyramide – mais c'est aussi la construction du Coran, fait de cent quatorze sourates classées de la plus longue à la plus courte, parallèle qui ne peut avoir échappé à l'auteur. Références à la tradition soufie et légendes se rapportant aux pyramides comme symboles d'un savoir ésotérique se mêlent dans des récits dont la plupart s'achèvent dans l'anéantissement, la dissolution du héros dans la totalité cosmique au terme de sa quête du secret des pyramides. Le dernier chapitre consiste en ces trois mots : « Néant, néant, néant », où la mystique de Ghitany rejoint celle de saint Jean de la Croix : « Rien, rien, et sur la montagne, rien. »

Une Égypte ancienne inaccessible ?

Quelques titres sur une production romanesque qui se compte par centaines, voire par milliers : le bilan est maigre. Certes, on aurait pu pousser l'enquête plus loin, évoquer le mythe d'Isis réactualisé dans quelques pièces de théâtre, trouver des références éparses à la mythologie antique ici et là. On pourrait encore citer les romans d'Édouard al-Kharrat qui aime à évoquer une continuité de l'Égypte éternelle : « Horus peut s'appeler Mari Girgis ou Sayyidna al-Husayn, et Isis demeure encore, sous d'autres noms, dans chaque maison égyptienne » (al-Kharrat, cité in AL-NOWAIHI, p. 57). On pourrait relever une affinité plus marquée avec l'héritage pharaonique, chez des écrivains issus de la communauté copte comme Nabil Naoum et Édouard al-Kharrat, que chez leurs pairs musulmans. Mais Mahfouz, Ghitany, Taher, Qandil ne sont pas coptes, et quantité d'écrivains coptes n'ont jamais rien écrit se rapportant de près ou

de loin à l'Égypte pharaonique. On en revient au paradoxe dont nous étions partis : l'héritage antique est à la fois une évidence incontestable et un point quasi aveugle du grand roman national tel que l'ont construit, par accumulation, les écrivains égyptiens.

Enfin, ce qui se dégage de l'ensemble des œuvres analysées dans ces pages, c'est une représentation intellectualisée du passé pharaonique. Par contraste avec la tendance générale de la fiction historique égyptienne qui, très liée en cela au modèle réaliste dominant, s'attache à représenter « le peuple » dans sa vie matérielle autant que spirituelle (c'est remarquable y compris dans les romans « chrétiens » de Salwa Bakr et Youssef Zaydan évoqués au début de cette étude), notre corpus « pharaonique » est dominé par les personnages des prêtres et des pharaons et par les questionnements philosophiques, politiques et religieux. Ce qui correspond à la fois à la représentation dominante dans l'égyptologie occidentale et à la représentation coranique de *Pharaon*, symbole de l'autorité despotique. Pour les Égyptiens modernes – tels qu'ils s'expriment par le truchement de leurs écrivains, l'Égypte ancienne dans sa réalité sociale, dans le vécu matériel et spirituel de sa population, semble irrémédiablement inaccessible.

LA MUSIQUE ÉGYPTIENNE : UN PATRIMOINE PLUSIEURS FOIS MILLÉNAIRE ?

Sibylle Emerit

La musique égyptienne ancienne, voilà un sujet qui par sa seule évocation suscite immédiatement la curiosité et nourrit l'imaginaire.

Les chercheurs témoignent dans leurs travaux de leur goût pour cet art venu d'une civilisation considérée comme « originelle » dès l'Antiquité, d'autant plus que notre connaissance est restée très longtemps tributaire des sources gréco-romaines et, dans une moindre mesure, des récits bibliques.

Quelles sont les traces tangibles laissées par ce patrimoine immatériel disparu depuis plusieurs millénaires ? Y a-t-il transmission d'éléments dans la musique de l'Égypte contemporaine ? Et pourquoi tant d'intérêt pour les sons venus du passé ?

Une civilisation « originelle qui détient les clés de l'univers... »

Travailler sur la musique égyptienne ancienne n'est pas un acte anodin. La musique est en effet perçue comme un langage « universel » et « éternel », présent dans toutes les cultures depuis la Préhistoire. Elle fait partie de l'héritage culturel d'un peuple et constitue un vecteur puissant d'identité ethnique et sociale. Rechercher l'origine de cet art, c'est donc toucher à l'histoire même de l'humanité.

L'intérêt pour les musiques de l'Antiquité remonte au début du XIX^e siècle. Les différents travaux s'inscrivent dans les courants de pensée scientifique qui conduiront à l'apparition de toutes sortes de disciplines, comme l'égyptologie, la musicologie, l'organologie, l'ethnologie, l'ethnomusicologie et, plus récemment, l'archéologie musicale. Encore loin de toute rigueur scientifique, la fascination de l'Égypte ancienne a donné naissance très tôt à une égyptomanie aux productions abondantes, qui n'a pas épargné la musique. Jusqu'à l'expédition d'Égypte de Bonaparte (1798-1801), cet art est connu uniquement par les propos des auteurs classiques. Les écrits modernes ont contribué à façonner l'image d'une musique mythique ; image qui se trouvera renforcée par des pièces musicales d'inspiration égyptienne comme « La marche des prêtres » composée par Wolfgang Amadeus Mozart pour *La Flûte enchantée* en 1791 ou, un siècle plus tard, l'opéra *Aïda* de Verdi.

Il n'est pas surprenant que la musique pharaonique ait particulièrement captivé les chercheurs car, depuis l'époque hellénistique, la civilisation égyptienne est considérée comme à l'origine de toute forme de savoir. Les théories de Pythagore – sur les principes de l'analogie universelle – et de Platon – sur l'harmonie des sphères – ont développé l'idée que les lois mathématiques qui régissent le cosmos et la musique étaient les mêmes. Selon ces philosophes, qui ont vécu entre le VI^e et le IV^e siècle av. J.-C., la musique détient les clés de l'univers. Elle est capable d'agir sur le comportement de l'homme et aide à maintenir une société harmonieuse. Chaque altération du système musical a ainsi une répercussion immédiate sur les lois de la cité et peut entraîner corruption de la jeunesse et perversion des mœurs. La décadence d'une civilisation devient alors inéluctable. Selon la tradition, Pythagore, à qui l'on attribue le premier découpage de la gamme en 12 intervalles musicaux (7 tons + 5 demi-tons), aurait passé, selon les Anciens, plusieurs années en Égypte afin d'être initié à la géométrie et à l'astronomie. La gamme pythagoricienne utilisée en Occident jusqu'à l'époque médiévale trouverait ainsi ses racines dans l'ancienne civilisation égyptienne.

La figure d'Hermès Trismégiste a joué également un rôle important pour nourrir l'idée qu'un savoir secret se serait transmis par l'intermédiaire de quelques initiés depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. À partir du Moyen Âge, tout un courant de pensée reprend les théories de Platon et de Pythagore sur les rapports entre musique et astronomie. Parmi les

principaux représentants qui ont ainsi alimenté un mouvement qui relève de l'ésotérisme musical, on peut citer Hildegarde de Bingen, Marsile Ficin, Johannes Kepler ou encore Athanasius Kircher.

Si les propos des Grecs et des Romains sur les Égyptiens et leur musique ne sont pas dénués d'intérêt, il ne faut jamais perdre de vue que ce sont soit des réflexions d'ordre philosophique sans lien réel avec la pratique musicale soit, lorsque les auteurs ont été en contact avec les autochtones, des témoignages tardifs qui véhiculent souvent les stéréotypes de l'exotisme. Ces écrits ont cependant durablement influencé notre manière d'interpréter la documentation pharaonique. À titre d'exemple, dans le livre publié en 1991 par l'égyptologue danoise Lise Manniche, intitulé *Music and Musicians in Ancient Egypt*, un contresens se glisse dans le commentaire à propos d'une représentation du Moyen Empire montrant un harpiste jouant d'un instrument à six cordes, avec, au-dessus de lui, six disques rouges susceptibles, selon elle, d'évoquer un lien entre l'astronomie et la musique. Pour comprendre la signification de cette représentation, il faut la replacer dans son contexte. Cette scène est peinte sur un cercueil conservé au musée du Caire (JE 45065). À droite du musicien, des bouchers découpent un bœuf et plusieurs offrandes d'aliments sont figurées à côté d'eux. Depuis l'Ancien Empire, ce thème iconographique est particulièrement fréquent dans les tombes privées où le repas funéraire est animé par un orchestre. On comprend alors que les six disques rouges ne sont pas des planètes mais des boules d'encens, qui se rencontrent régulièrement dans ce cadre rituel dont l'objectif est d'assurer la survie du défunt dans l'au-delà.

Des instruments de musique étonnamment bien conservés

Il est particulièrement difficile de faire une archéologie de la musique, surtout quand les sonorités ont disparu depuis plusieurs millénaires. De fait, la musique est une forme artistique fugitive et éphémère qui n'existe qu'au moment de son exécution. Alors, comment faire une archéologie de la musique quand le propre de l'art musical est de ne laisser aucune trace matérielle tangible ?

Les vestiges de la civilisation égyptienne ont toutefois livré une documentation importante susceptible de nous renseigner sur cet art. Ces sources couvrent toutes les périodes de l'histoire égyptienne, de 3100 av. J.-

C. au IV^e siècle apr. J.-C., soit trois mille cinq cents ans, et proviennent de différents sites. L'iconographie est particulièrement abondante et se rencontre sur plusieurs types de supports, en particulier sur les parois de tombes et de temples, mais aussi sur divers objets de la vie quotidienne. Elle permet d'identifier des catégories de musiciens et les contextes de jeu. De courtes inscriptions mentionnent parfois les noms des instruments de musique, les titres portés par les artistes ou encore les verbes utilisés pour décrire leur jeu. Des textes plus longs notent quelques chants, dont le fameux « Chant du harpiste » connu par plusieurs versions datées du Nouvel Empire. Les trois grandes familles d'instruments sont déjà identifiées dans l'ancienne Égypte, c'est-à-dire les vents (flûtes, clarinettes et trompettes), les cordes (harpes, lyres et luths) et les percussions avec et sans membranes (tambours, claquoirs et sistres). Nombre d'instruments ont pu être mis au jour et parfois dans un état de conservation exceptionnel, que le climat sec et constant de l'Égypte favorise. Toutefois, contrairement à la civilisation hellénistique, aucune partition ne nous est parvenue, ni traité musical, rendant les commentaires des auteurs classiques d'autant plus précieux pour tenter d'analyser les sources égyptiennes sur la musique.

Après des siècles passés à rêver l'Égypte, l'expédition de Bonaparte va initier une véritable redécouverte de cette civilisation mythique. La documentation sur la musique suscitera naturellement la curiosité des chercheurs, donnant lieu à des débats passionnés.

L'expédition d'Égypte et la mélodie du Nil

Le véritable précurseur des travaux sur la musique égyptienne ancienne est l'un des membres de l'expédition d'Égypte : Guillaume André Villoteau (1759-1839). Il a réalisé deux études importantes ouvrant la voie à ses successeurs. Doublure à l'Opéra de Paris d'un chanteur lyrique célèbre nommé Lays, il s'est trouvé embarqué à sa place dans cette expédition. Son rôle devait consister à servir de barde à la tête de l'armée mais, très rapidement, Villoteau s'est senti investi d'une mission plus importante et a demandé à Bonaparte l'autorisation d'étudier les musiques orientales. Lorsqu'il arrive en Égypte, il est d'abord heurté par les sonorités nouvelles qu'il entend. Il réussit cependant à dépasser ses préjugés liés à sa formation musicale et, pendant plus de trois années, s'attache à étudier les musiques

vivantes qu'il rencontre sur place : grecque, éthiopienne, persane, syrienne, arménienne, juive et arabe.

Sur le terrain, il a la chance de faire partie de l'une des deux commissions de savants qui remontèrent le Nil jusqu'à Philae et ce sont les monuments de l'Antiquité pharaonique, présents dans la vallée du Nil, qui vont lui fournir la matière nécessaire à son étude de la musique de l'Égypte ancienne. Il compile et confronte tout ce qu'il trouve dans les sources gréco-romaines et hébraïques sur le sujet. Cette démarche va le conduire à idéaliser une musique antique dont la référence absolue sera pour lui, comme pour les auteurs anciens, un « âge d'or ». Reprenant les idées de Platon, il cherche à comprendre à quel moment cette musique a été corrompue, conduisant inéluctablement à la disparition de la civilisation égyptienne ancienne (pharaonique). Du moins du point de vue historique.

L'année de la parution de la *Description de l'Égypte*, qui comprend les deux volumes rédigés par Guillaume André Villoteau, est marquée par un autre événement majeur : la naissance de l'égyptologie. Jean-François Champollion annonce qu'il a découvert la clé du déchiffrement des hiéroglyphes dans la fameuse *Lettre à M. Dacier*. De nombreuses missions scientifiques sont envoyées sur place par les puissances européennes de l'époque et les publications monumentales de Jean-François Champollion, mais aussi de l'Italien Ippolito Rossellini, de l'Allemand Karl Lepsius ou encore de l'Anglais John Gardner Wilkinson, vont rendre plus accessible la documentation authentiquement égyptienne.

Les origines de la musique occidentale remises en question

Dans cette documentation nouvelle, le degré de sophistication des instruments de musique, et en particulier des harpes, frappe d'emblée les esprits. Cela transparaît par exemple dans l'ouvrage de l'égyptologue anglais John Gardner Wilkinson (1797-1875), *Manners and Customs of the Ancient Egyptians* (1837), dans lequel l'auteur consacre environ cent pages à la musique de l'Égypte ancienne, illustrées par de nombreux relevés qu'il commente à la lumière des écrits gréco-romains et de la culture hébraïque. Pour lui, ces vestiges archéologiques de l'Égypte ancienne témoignent du raffinement de l'art musical de cette civilisation qui surpasse de beaucoup la musique grecque ancienne. Il est persuadé que les Grecs ont visité

l'Égypte pour apprendre la musique parmi les autres sciences qui faisaient la réputation du pays.

Le musicologue Carl Engel (1818-1882) s'est beaucoup inspiré du travail de Wilkinson pour rédiger son ouvrage intitulé *The Music of the most Ancient Nations, particularly of the Assyrians, Egyptians and Hebrews*, publié en 1864 à Londres. Dans une anecdote amusante, il relate le choc causé chez ses contemporains par le relevé effectué par James Bruce, en 1790, des deux harpes de la tombe de Ramsès III. Il paraissait tellement invraisemblable, pour les savants de l'époque, que les Égyptiens aient pu avoir des instruments si élaborés que les dessins de James Bruce ont été pris pour pure invention. S'il est vrai qu'ils ne sont pas tout à fait fidèles à la réalité, cette anecdote est révélatrice du besoin de la société occidentale d'affirmer sa supériorité sur les autres cultures de l'époque. Désormais, il devient primordial de s'inscrire dans l'héritage musical de l'Égypte ancienne.

Les travaux égyptologiques vont permettre aux musicologues d'intégrer pour la première fois la musique égyptienne ancienne dans les encyclopédies et, donc, de faire reculer les limites de l'histoire de la musique. Par exemple, le compositeur belge François-Joseph Fétis consacre tout un chapitre à la musique égyptienne ancienne dans l'*Histoire générale de la musique*, qu'il publie en 1869. À la fin du XIX^e, il se montre toutefois sceptique sur la portée réelle des travaux qui ont été faits depuis le début de son siècle car, comme il le souligne : « Aucun livre ne nous est parvenu de l'Antiquité concernant la théorie ou la pratique de la musique chez les Égyptiens ; les inscriptions, les papyrus découverts jusqu'à ce jour se taisent sur ce sujet. » Mais les fouilles réalisées en Égypte mettent à la disposition des chercheurs de nouveaux matériaux pour l'étude de la musique : les instruments eux-mêmes. François-Joseph Fétis se lance alors dans la réalisation du fac-similé d'une flûte antique conservée au musée de Florence et, à partir de cet unique exemple, il va élaborer toute une théorie sur la musique égyptienne ancienne. Ces expériences sur les flûtes vont être poursuivies par l'Anglais Thomas Lea Southgate grâce aux instruments découverts par l'archéologue William Matthew Flinders Petrie. Ce travail va le conduire à remettre en cause certains fondements de l'histoire de la musique elle-même. Au cours d'un exposé sur la gamme égyptienne ancienne qu'il présente devant les membres de la Musical Association, il souhaite apporter la preuve que les intervalles musicaux, tels que la

musique occidentale les emploie, ne proviennent pas de la civilisation grecque, comme on voulait le croire alors, mais d'une civilisation antérieure : celle de l'Égypte pharaonique. Il propose d'organiser le premier concert de musique pharaonique afin de démontrer à son auditoire ce qu'il avance. Son objectif était ainsi de fournir la preuve formelle que les Grecs n'étaient que de simples intermédiaires dans la transmission de la gamme entre la civilisation égyptienne et la civilisation occidentale.

Ainsi, dès le XIX^e siècle, l'enjeu est de taille, il s'agit de faire revivre une musique d'une civilisation mythique, d'en retrouver le système musical, de mieux comprendre la genèse de la musique occidentale et de repousser les limites de l'histoire de la musique.

Quand une quête tourne à l'obsession...

Au XX^e siècle, le développement de l'organologie et de l'ethnologie va permettre d'approfondir les recherches sur les vestiges archéologiques des instruments de musique. Curt Sachs (1881-1959) est le pionnier de l'« organologie », une nouvelle science qui étudie la forme des instruments de musique, tout en recherchant leur filiation historique avec des modèles plus anciens. C'est en s'intéressant à l'ethnologie que ce chercheur allemand a défini ces deux modes d'approche concomitants. Il s'est en effet aperçu que certains peuples continuaient d'employer des instruments dont la pratique s'était perdue ailleurs. Curt Sachs et son disciple André Schaeffner (1895-1980) ont ainsi établi une véritable généalogie des instruments de musique et dressé un vaste tableau embrassant toutes les familles d'instruments, pour toutes les époques et toutes les régions du monde, dont, bien sûr, l'Égypte ancienne.

Hans Hickmann (1908-1968) est un disciple de Curt Sachs et son approche de la musique égyptienne antique s'inscrit naturellement dans une perspective similaire. Sa contribution est la plus importante sur la musique pharaonique. On regrette cependant la tournure ethnocentriste de ces travaux, car il ne cesse d'essayer de démontrer l'existence d'une notation musicale dans l'Égypte ancienne. Il a toujours paru tout à fait surprenant à tous les spécialistes qui se sont intéressés à la musique égyptienne ancienne qu'une civilisation qui a su développer très tôt un système d'écriture élaboré n'ait pas étendu cette capacité à la notation musicale. Pourtant, c'était oublier un peu vite que nombre d'autres cultures, comme celles

issues de l'islam où l'écrit a joué un grand rôle et où les formes artistiques ont atteint un haut niveau de raffinement, n'ont pas davantage noté la musique. Hans Hickmann voyait dans les variations des positions des mains et des bras des chanteurs un moyen d'indiquer aux musiciens qui accompagnaient leur chant les intervalles musicaux de quarte, de quinte ou d'octave, c'est-à-dire un système de notation musicale comparable à celui d'une simple partition. Il est certain que la chironomie a existé dans la civilisation égyptienne, mais beaucoup d'artistes bougent les mains en chantant pour appuyer un sentiment ou plus simplement pour accompagner un rythme ou le mouvement d'une mélodie. Hans Hickmann affirme toutefois avoir décrypté les différentes notes en rapport avec chaque geste dans une conférence faite en 1963 et propose de lire les scènes de musique de l'Égypte ancienne comme de véritables partitions. Cette affirmation spectaculaire n'est étayée par aucun exemple concret mais elle a néanmoins rencontré un véritable succès. Par exemple Suzanne Haïk-Vantoura, dans son étude sur la musique de la Bible, la reprend à son compte et affirme que « durant de nombreux siècles (en fait plusieurs millénaires), la musique a été représentée et transmise par des gestes, à défaut de notations (ou en dépit de celles-ci) » (p. 89).

Les expérimentations sur les instruments de musique ont été également poursuivies par Hans Hickmann, mais l'archéologie musicale a mis en lumière, dans les années 1980, les limites d'une telle démarche lorsque le but ultime est de retrouver les airs qui étaient joués. Il manque en effet toujours un élément essentiel pour établir une copie exacte de l'instrument, comme les anches et les cordes qui sont rarement conservées. Et, surtout, le jeu du musicien est déterminant, car les sonorités que l'on peut tirer d'un instrument de musique sont multiples, ainsi que les mélodies. Par exemple, lorsque, en 1939, la radio BBC invite au Caire James Tappern, trompettiste de l'armée britannique, à souffler dans l'une des trompettes de Toutankhamon, celui-ci utilise une embouchure moderne et joue le répertoire militaire qu'il connaît. Peut-on réellement dire que l'on a entendu sur les ondes radiophoniques les sons du passé ? Pour la petite histoire, on raconte que cette expérience aurait déclenché la Seconde Guerre mondiale et, plus récemment, qu'un membre du personnel du musée du Caire aurait, lors d'une prise de vue, fait sonner une nouvelle fois les trompettes de Toutankhamon quelques jours avant la révolution égyptienne du 25 janvier.

N'oublions pas que, dans la Bible, le son des trompettes a renversé les murailles de Jéricho...

Hans Hickmann était conscient que l'étude des instruments de musique ne permettait pas à elle seule de faire revivre la musique pharaonique ; il a alors espéré en découvrir les échos dans l'Égypte contemporaine en s'inspirant des travaux ethnographiques de Curt Sachs. En 1958, il publie un *Catalogue d'enregistrements de musique folklorique égyptienne, précédé d'un rapport préliminaire sur les traces de l'art musical pharaonique dans la mélodie de la vallée du Nil* qui ouvre de nouvelles pistes de recherche.

La survivance de la mélodie pharaonique dans la musique contemporaine : mythe ou réalité ?

En Égypte, deux groupes sont généralement considérés comme les principaux dépositaires d'une tradition musicale plurimillénaire : les fellahs et les Coptes. Sur deux mille ans d'histoire, ils auraient été peu sujets à l'influence des autres cultures qui ont dominé l'Égypte, les premiers pour des raisons sociales, les seconds pour des raisons religieuses. Les mélodies de l'époque pharaonique se seraient ainsi transmises oralement au sein de ces deux groupes sociaux.

Toutefois, le territoire égyptien ayant subi plusieurs invasions depuis l'Antiquité et les Égyptiens ayant embrassé de nouvelles religions, il paraît étonnant que les pratiques musicales se soient maintenues à l'identique sur une aussi longue période. Par exemple, la harpe et le sistre ont totalement disparu de la vallée du Nil alors qu'il s'agit des deux instruments les plus prisés des anciens Égyptiens. À quel moment et pourquoi sont-ils tombés en désuétude ? Est-ce lié à un phénomène de mode – les Grecs et les Romains préférant, par exemple, la cithare à la harpe – ou est-ce dû à des raisons religieuses – ces instruments étant associés à l'ancien culte païen ? Quant au luth actuel, appelé *oud* en arabe, il ne ressemble plus beaucoup à son ancêtre, dont la forme a évolué de manière significative dès l'époque copte. De plus, le modèle utilisé aujourd'hui en Égypte vient d'Iran.

De la même manière, le monde musical en Égypte a dû changer selon la conception qu'en avait l'élite et selon la façon dont étaient considérés les musiciens au sein de la société. Dans les sources textuelles et iconographiques de l'époque pharaonique, les talents d'un artiste ne sont jamais vantés et aucun signe vestimentaire ne le distingue vraiment du reste

de la société, même lors de ses prestations. L'artiste est un véritable fonctionnaire, bien loin de tout *star system*. Avec les concours musicaux organisés par les Grecs, puis par les Romains, la musique n'est plus seulement perçue comme fonctionnelle, les musiciens cherchent désormais la célébrité et se produisent dans des tenues d'apparat. À partir de l'époque ptolémaïque, des Alexandrins participent à des concours internationaux.

On peut aussi se demander quelle a été l'influence des Pères de l'Église sur la pratique musicale des premiers chrétiens d'Égypte et quel a été l'impact d'un discours normatif comme celui de Jean Chrysostome notamment, qui a affirmé : « Là où est la flûte, le Christ n'est pas. » Quant à Clément d'Alexandrie, il veut résolument bannir « la musique trop artificielle qui brise les âmes et les entraîne à trop de sentiments divers » (*Stromates*, VI, 90).

L'arrivée de l'islam en Égypte a également eu des répercussions sur l'univers sonore avec, par exemple, les appels quotidiens à la prière. Le statut de la musique a toujours été ambigu dans cette religion : illicite, mais pourtant tolérée (voir à ce sujet JARGY). En dépit de cette situation dogmatique contradictoire, la culture musicale du pays connaît à l'époque contemporaine un important rayonnement international : de l'université d'al-Azhar sortent en effet les *munshids* (« chanteurs ») les plus appréciés du monde arabe pour l'art de la récitation coranique, tandis que le développement de l'industrie du disque permet de donner une notoriété sans précédent aux artistes, Oum Kalthoum demeurant encore aujourd'hui la figure la plus emblématique de la musique savante.

Du discours scientifique aux revendications identitaires

Encore aujourd'hui, il n'est pas rare d'entendre ou de lire que la musique égyptienne s'est perpétuée de génération en génération dans la vallée du Nil jusque dans l'Égypte contemporaine, nourrissant un mouvement à teneur « pharaoniste » particulièrement important au sein de la communauté copte. Ces discours s'appuient sur les affirmations de certains savants sans remettre en cause leur théorie ou vérifier leur viabilité.

La recension de la musique copte a commencé en 1927 sous l'impulsion de Ragheb Moftâh (1898-2001), aidé par plusieurs musicologues et ethnomusicologues comme Ernest Newlandsmith, René Ménard, Ilona Borsai ou encore Magrit Toth. En 1998, paraît la première

transcription complète de la liturgie de saint Basile. Prouesse particulièrement difficile – qui aura fait l’objet de plusieurs tentatives – puisque cette musique n’avait jamais été écrite auparavant et que le système de notation occidentale n’est pas adapté pour rendre la richesse de l’ornementation qui caractérise ces chants religieux. Pour Ragheb Mofâtâh, aucun doute, les mélodies de la liturgie proviennent bien en droite ligne de la musique égyptienne antique et posent la communauté copte comme unique héritière de l’Égypte pharaonique. En 1998, la tournée en France du chœur pontifical du patriarcat copte orthodoxe d’Égypte fut annoncée par une affiche représentant deux harpistes de la tombe de Ramsès III, alors que cet instrument n’est pas utilisé dans la liturgie...

Reconnaître cette musique c’est aussi attirer l’attention de la communauté internationale sur la situation des Coptes en Égypte qui se présentent comme les dépositaires de la tradition pharaonique et qui, à ce titre, doivent être protégés. L’un des enjeux majeurs est donc de sauvegarder un patrimoine musical considéré comme plusieurs fois millénaire et de le transmettre aux générations futures sans le transformer. Les travaux récents menés par les ethnomusicologues néerlandaise Magdalena Kuhn et française Séverine Gabry montrent que cette démarche risque d’avoir pour conséquence d’appauvrir la musique liturgique copte, en réduisant la part d’improvisation du chantre et en uniformisant les pratiques. Un exemple représentatif de ces évolutions récentes est donné par l’orchestre *L’Ensemble David* qui, dans son désir de faire connaître au monde cette musique, en a complètement changé la teneur. Outre l’introduction d’instruments inconnus dans l’Antiquité, les mélodies sont désormais transposées dans le système tempéré de la gamme occidentale, incapable de restituer la dimension ornementale. Elles en deviennent particulièrement naïves, mais certainement plus à même de séduire des oreilles occidentales peu habituées à ces sonorités. D’autres musiciens égyptiens, qui ne sont pas de confession copte, cherchent à reprendre des éléments visuels de la culture musicale pharaonique comme, par exemple, *El-Tenboura* de Port-Saïd. Les membres de ce groupe ont fabriqué des harpes de style égyptisant qu’ils ont intégrées à leur répertoire en les modernisant. *L’Ensemble David* et *El-Tenboura* réinventent ainsi un patrimoine disparu et sont bien loin de la prétendue continuité tant alléguée.

Aujourd’hui, ce patrimoine immatériel n’est plus seulement revendiqué par les Coptes, il est également promu par l’État égyptien lui-même et pas

uniquement à des fins touristiques et commerciales. En multipliant les références au passé, l'objectif est également d'inscrire l'Égypte contemporaine dans une histoire prestigieuse, porteuse de sens et d'identité nationale. L'architecture en est certainement l'un des vecteurs les plus visibles dans le paysage égyptien. Au Caire, on pense en particulier à la cour de justice sur la corniche du Nil ou à l'immense centre commercial de Medinet Nasr qui ressemblent à des temples égyptiens. Sur les axes routiers, pas un péage ou une aire de repos qui n'évoquent les monuments pharaoniques. Partout, les thèmes de l'art égyptien sont repris, et notamment ceux qui font référence à la culture musicale – et en particulier aux musiciennes de la tombe thébaine de Nakht déclinées sur de nombreux supports, sur les murs des principales artères des grandes villes, mais aussi sur les vêtements, les sacs, la vaisselle, les bijoux, etc. Comme la communauté copte, il s'agit d'occuper tant l'espace sonore que visuel en reprenant les images les plus célèbres. En septembre 2005, un diplôme de musique pharaonique a même été créé, en collaboration avec le ministère de la Culture, à la faculté d'éducation musicale de l'université d'Helwan au Caire. L'un des buts recherchés était la formation de troupes musicales et chorégraphiques pour accompagner et animer les expositions archéologiques égyptiennes organisées dans le monde entier et donner, par ce biais, du travail aux jeunes Égyptiens diplômés.

De l'ésotérisme à la science et de la science à l'ésotérisme : une impasse ?

En 2003, Rafael Pérez Arroyo publie un ouvrage, traduit en plusieurs langues, ainsi qu'un CD-audio sur la musique égyptienne ancienne au temps des pyramides (*Egipto, la música en la era de las pirámides*). Cet ouvrage a obtenu en Espagne le prix du meilleur livre scientifique décerné par le ministère de la Culture. En s'appuyant sur les travaux de ces prédécesseurs, ce chef d'orchestre affirme avoir retrouvé le système musical mis au point par les anciens Égyptiens de l'Ancien Empire. Il serait fondé sur Maât, déesse de l'équilibre et de la justice, et aurait été transmis à l'Occident, par l'intermédiaire des Grecs, mais aussi à l'Asie et à toutes les cultures de l'Extrême-Orient. Ainsi, après plus de deux siècles de recherches sur la musique égyptienne ancienne, le discours ésotérique reprend le dessus, révélant la persistance du mythe qui est même étendu à

une zone géographique plus large. Dans une société en perte de sens et de repères, n'est-il pas séduisant de penser que nous sommes tous les héritiers d'un passé commun glorieux ?

Chaque science aborde son sujet d'étude en fonction des préoccupations de son temps et, comme nous l'avons vu, les travaux sur la musique pharaonique sont souvent teintés d'un discours soit à caractère idéologique, cherchant à affirmer la suprématie de l'Occident sur les autres civilisations, soit à connotation plus ésotérique, plaçant l'Égypte comme mère de toutes les civilisations. Par effet de miroir, cette culture musicale a aussi été revendiquée par l'une des figures du mouvement afrocentriste, l'historien et anthropologue sénégalais Cheikh Anta Diop (1923-1986). Il s'agit de reconnaître l'apport de la culture africaine à l'histoire de l'humanité en se réclamant de l'ascendance pharaonique. En Égypte, la passion suscitée par cet art a conduit à l'élaboration de discours identitaires forts avec des conséquences inattendues sur les pratiques musicales existantes.

L'Égypte offre un *continuum* espace-temps idéal pour des recherches sur la musique égyptienne ancienne et, surtout, sur les autres cultures musicales qui s'y sont succédé et qui n'ont, quant à elles, jamais fait l'objet de recherches. Une étude systématique devrait permettre de saisir les continuités et les ruptures dans la documentation relative à la musique. Voilà où se trouvent véritablement les enjeux de l'archéologie musicale et de l'ethnomusicologie au début du XXI^e siècle pour tenter de se libérer du mythe et des comportements sociétaux qu'il induit.

L'ART ÉGYPTIEN MODERNE ET CONTEMPORAIN ET L'HÉRITAGE PHARAONIQUE

Silvia Naef

L'art moderne (*al-fann al-hadîth*) – terme par lequel on désigne l'art de facture occidentale – apparaît en Égypte au tournant du xx^e siècle. Des peintres orientalistes avaient sillonné le pays au xix^e siècle et certains s'y étaient installés. Cette présence fut à l'origine de la première exposition d'art organisée dans le pays, en 1891, au sein du bâtiment de l'Opéra inauguré en 1869. À cette exposition participaient des artistes étrangers comme Théodore Jacques Ralli (1852-1909), un élève de Gérôme, le peintre de paysages franco-russe Pierre Bogdanoff ou le sculpteur orientaliste français Félix Paul Émile Raissiguier (1851-1932), ainsi que le dessinateur et caricaturiste égyptien Ya'qûb Sanû' (1839-1912). D'autres expositions publiques d'art – attirant les élites locales ainsi que les expatriés – eurent lieu par la suite annuellement.

Ce premier engouement donna lieu à la création, en 1908, de l'École des beaux-arts du Caire, sur initiative du prince Yûsuf Kamâl, membre de la famille khédivale, et du sculpteur français Guillaume Laplagne (1874-1927). Deux ans après son ouverture, l'école accueillait près de cent cinquante étudiants, dont une très large majorité d'Égyptiens musulmans.

L'introduction et l'adoption de l'art occidental est à comprendre et à situer dans le cadre du processus de modernisation que l'Égypte avait

entrepris depuis l'accession au pouvoir de Muhammad 'Ali en 1805. Il s'agissait d'une démarche volontariste – observable dans d'autres pays de la région – visant à remplacer les pratiques artistiques locales – l'art « islamique » dans ses diverses formes – par le concept européen, considéré comme le seul à mériter le nom d'art. On peut subdiviser l'art moderne et contemporain en trois phases : une phase d'*adoption* (dans la première moitié du ^{xx}^e siècle) de l'art occidental, une phase d'*adaptation* de cet art à des caractéristiques des arts pratiqués préalablement dans le pays (depuis les années 1940-1950 jusqu'au début des années 1990) et enfin, dans les deux dernières décennies, une phase de *mondialisation* et d'orientation de la production vers la scène internationale.

La référence pharaonique et la conquête de l'indépendance nationale

La nouvelle pratique de l'art « à l'occidentale » suscite d'abord des interrogations, comme en rendent compte quelques articles parus, entre 1910 et 1913, dans la revue francophone *L'Égypte contemporaine*, les partisans de son adoption faisant face à ceux qui considéraient que chaque peuple avait une « âme » et que, en conséquence, il ne pouvait pratiquer que l'art qui lui était « naturel ». Dans ce débat, le déjà mentionné Laplagne, qui avait été nommé directeur de la nouvelle école et était favorable à la formation des Égyptiens à l'art occidental, se référait notamment – recourant à son tour à un élément essentialiste – à la pratique de la sculpture dans l'Égypte ancienne : « Pourtant nul peuple au monde n'a conservé à travers les siècles, malgré l'apport d'innombrables éléments étrangers, son caractère propre, mieux que le peuple égyptien, et nous savons quels artistes étaient ses ancêtres » (LAPLAGNE). Ainsi, pour lui, si les Égyptiens n'« avaient pas d'art » à l'époque actuelle, c'était faute de disposer de moyens d'apprentissage en ce domaine. Ce que les ancêtres des Égyptiens modernes avaient pratiqué n'avait qu'à être revivifié, pour qu'un « art » digne de ce nom puisse voir le jour, à nouveau, dans le pays. Laplagne mentionne, dans ce contexte, le talent d'un des élèves de la première volée, Mahmûd Mukhtâr. Il est convaincu que ce jeune homme d'origine rurale a le potentiel de devenir un véritable sculpteur, alors qu'il serait entré à l'école sans avoir aucune notion de dessin ; il affirme que la copie du *Discobole au repos* que celui-ci avait exécutée, « aurait eu les plus

grandes chances d'être admise » au concours d'entrée de l'Académie des beaux-arts à Paris (LAPLAGNE).

Mahmûd Mukhtâr (1891-1934) fut le premier artiste moderne à se référer à l'héritage pharaonique. Après avoir obtenu le diplôme de l'École des beaux-arts du Caire en 1911, Mukhtâr fut envoyé poursuivre ses études à l'Académie des beaux-arts de Paris, grâce à une bourse octroyée par le prince Yûsuf Kamâl. C'est dans la capitale française que Mukhtâr perfectionna son style et découvrit l'Égypte ancienne. Comme en témoigne Georges Rémond, conseiller pour les beaux-arts auprès du gouvernement égyptien et proche du jeune sculpteur pendant son séjour parisien, Mukhtâr voulait faire ressortir dans son œuvre « cette Égypte agricole et pastorale, vieille de sept mille années, aujourd'hui vêtue à l'Arabe [*sic*], [qui] demeure fille des pharaons, sans qu'on trouve dans son pas, dans son geste, dans son drapé de prêtresse ou de sacrificatrice, rien à voir avec l'Orient bariolé des peintres et poètes romantiques... » (RÉMOND).

Comme de nombreux Égyptiens de sa génération, Mukhtâr s'engagea dans la lutte pour l'indépendance de son pays. Les manifestations qui commencèrent à partir de 1919 lui inspirèrent son œuvre la plus connue, *Le Réveil de l'Égypte* (*Nahdat Misr* qui, en arabe, signifie en même temps « renaissance »). La maquette de cette œuvre fut admise au Salon des artistes français en 1920 et y reçut un prix. Un comité se constitua afin de collecter l'argent nécessaire à réaliser le monument qui devait être élevé en 1928 devant la gare Ramsès du Caire ; en 1955, il sera déplacé devant l'Université égyptienne, où il se trouve toujours. Dans cette œuvre, Mukhtâr puise pleinement dans l'héritage ancien : à droite, un sphinx, ancré dans le sol, symbolise l'enracinement de la nation égyptienne, tandis que, à sa gauche, debout, une paysanne, signifiant l'Égypte, se dévoile, s'ouvrant ainsi à l'avenir et à la modernisation du pays. À l'époque, dévoilement et modernisation allaient de pair et Mukhtâr parvient à fixer, dans le granit de son monument, cette pensée.

Cette œuvre de Mukhtâr n'est pas la première à exprimer ses sentiments nationalistes : durant son séjour parisien, il avait représenté des héros de l'histoire musulmane, comme le conquérant arabe Khâlid Ibn al-Walîd, 'Ali b. Abî Tâlib et Târiq b. Ziyâd. *Nahdat Misr* est cependant la première œuvre d'art égyptienne moderne à se référer explicitement au patrimoine pharaonique, bien qu'elle ait été conçue avant la vague du pharaonisme qui se développe à partir de la découverte du tombeau de Toutankhamon en

1922. Elle incarne l'esprit du nationalisme égyptien de l'époque qui se voulait « moderne » et ouvert sur le monde et puisant sa force dans la civilisation ancienne.

La référence à l'Égypte ancienne est également présente dans ses deux autres œuvres à caractère national, plus précisément dans les bas-reliefs qui ornent les socles et les pylônes des deux monuments conçus à la mémoire du leader nationaliste Sa'd Zaghlûl, exécutés par l'artiste entre 1930 et 1932 et érigés au Caire et à Alexandrie en 1936-1937. Pour l'historien de l'art Badr al-Dîn Abû Ghâzî, ceux-ci symbolisent deux aspects de la lutte incarnée par Zaghlûl : alors que le monument alexandrin est celui des luttes pour l'indépendance, celui du Caire fait de Zaghlûl la figure emblématique du nationalisme égyptien de la première moitié du xx^e siècle. Aussi bien dans les représentations des manifestations qui ornent le bas du monument d'Alexandrie que dans les allégories de la Haute et de la Basse-Égypte, l'apport de l'Égypte pharaonique est évident. Il apparaît également dans son pendant cairote, dans les figures symboliques figurant le Nil et les régions de l'Égypte, ainsi que l'Agriculture et les corps de métiers et qui signifient, selon Abû Ghâzî, « la continuité de la vie de ce peuple [égyptien], selon ses coutumes et ses habitudes et selon ses propres modes de travail et de vie en dépit des circonstances » (ABÛ GHÂZÎ). Des représentations symboliques de la Constitution, la Justice et la Volonté entourent le pylône.

Dans les autres travaux de Mukhtâr, qui avaient comme objet principal la vie rurale égyptienne, on ne trouve que des réminiscences de sculpture pharaonique. Ainsi, ses paysans et porteuses d'eau sont surtout redevables d'une vision inspirée de l'orientalisme, même s'ils rappellent parfois leur ancêtres antiques plus que leurs modèles modernes. À l'époque, la paysannerie et l'héritage pharaonique viennent à exprimer l'identité d'une nation en train de se constituer. Mukhtâr incarne parfaitement « l'esprit du temps » : de même que chez ses contemporains en littérature, la période islamique est effacée et l'Égypte éternelle s'exprime par « l'invention d'une tradition » de continuité entre l'ère pharaonique et l'âge moderne. C'est cette Égypte-là qu'il s'agissait de faire renaître, comme le visualise sans ambages *Le Réveil de l'Égypte*.

Dans cette même période, les peintres se réfèrent peu à l'art pharaonique. Si les sujets qu'ils représentent sont souvent des scènes de la vie rurale, celles-ci ne doivent rien aux modèles antiques. C'est sans doute Muhammad Nâghî (1888-1956) qui y recourt le plus explicitement. Nâghî

appartenait à une famille aristocratique qui aurait souhaité le voir devenir avocat ; mais après avoir obtenu une licence en droit à Lyon en 1910, il se rend à Florence, où il s'inscrit à l'Académie des beaux-arts. Grand admirateur de Claude Monet, il étudie auprès de celui-ci à Giverny en 1918. Diplômé, il voyage en Amérique du Sud, en Europe et en Éthiopie. Il devient le premier directeur égyptien de l'École des beaux-arts du Caire en 1937. Il écrit beaucoup et cherche à donner à son art une expression « nationale ».

Nâghî est souvent appelé « impressionniste », même si ses toiles, qui représentent des scènes de vie rurale, des paysages et des monuments anciens, ont également un accent fauve ou rappelant, pour certains, Gauguin. C'est dans quelques œuvres monumentales, à caractère national, que l'art pharaonique lui sert de source d'inspiration. Sa première composition de ce type, née comme *Le Réveil de l'Égypte* de Mukhtâr à la suite des révoltes de 1919, porte le même nom et représente la marche pour la libération du peuple égyptien sous la conduite de la déesse Isis. Monumentale – elle mesure 7 × 3 mètres – elle orne les murs du Parlement égyptien depuis 1922. L'Égypte ancienne est également présente dans un des cinq panneaux que Nâghî exécute en 1935 pour l'hôpital Muwassât à Alexandrie, décrivant l'histoire de la médecine à travers les âges : c'est le sage et médecin Imhotep qui incarne la période la plus ancienne. *Isis pleurant et priant sur le corps d'Osiris et fécondant par ses larmes la terre d'Égypte*, créé pour le pavillon égyptien de l'Exposition internationale de 1937 à Paris, symbolise la lutte de l'Égypte pour sa modernisation et son indépendance à travers un langage inspiré de la mythologie ancienne. Ce langage caractérise l'ensemble du pavillon égyptien, où aucune référence n'est faite à la période islamique, comme l'illustre la phrase qu'on pouvait lire sur un des murs : « L'Égypte a été il y a plus de six mille ans, la mère des arts et techniques que célèbre l'Exposition de 1937 » (Exposition internationale 1937). Y figuraient également des reproductions des bas-reliefs créés par Mukhtâr pour le monument de Sa'd Zaghlûl au Caire ; sa *Fiancée du Nil* était exposée dans les jardins. C'est à travers cette iconographie « égyptianisante » que l'Égypte « renaissante », nouvellement indépendante, se présentait au reste du monde. Cette référence au passé anté-islamique n'était pas le propre de l'Égypte : le pavillon de l'Irak, seul autre pays arabe ayant accédé à l'indépendance et participant ainsi à cette manifestation, fonctionnait sur la même modalité.

Malgré le souci qu'avait Nâghî de donner un caractère « égyptien » à sa production, la référence à l'Égypte ancienne est absente des œuvres ne véhiculant pas explicitement un message nationaliste ; l'égyptianité s'y exprime davantage dans le choix des sujets – scènes villageoises et rurales, paysages – que dans une forme précise.

Pour le critique d'art 'Izz al-Dîn Najîb, la tentative entreprise par Nâghî de créer un art national fondé sur les concepts de l'art occidental et le recours aux références antiques était destinée à échouer, car elle visait à rendre compatibles deux conceptions fondamentalement différentes de l'art, celle de l'Europe industrielle et impérialiste et celle de l'Égypte ancienne, agricole et profondément enracinée dans sa terre (NAJÎB). Il lui reconnaît cependant le mérite d'avoir exploré des pistes difficiles et permis ainsi à ses successeurs de créer un art national véritable.

Art, modernité et identité

Après la Seconde Guerre mondiale se constitue, autour de 'Abd al-Hâdi al-Gazzâr (1925-1966) et Hâmid Nadâ (1924-1990), un groupe de jeunes artistes, le Groupe d'art moderne (Jamâ'at al-fann al-hadîth) qui, pour la première fois, pose la question de la modernité dans l'art, une question qui n'avait pas préoccupé les premières générations d'artistes. Pour le Groupe d'art moderne, un véritable art moderne était indissociable de son caractère égyptien et ne pouvait donc être fondé qu'à travers la référence au patrimoine national.

Le recours au patrimoine (*turâth*) va devenir, pendant plusieurs décennies, un passage presque obligé dans les arts visuels. Comme le formulait Aimé Azar dans son ouvrage sur l'art moderne paru en 1961, on voulait désormais « peindre égyptien ». Cette formule incluait, toujours d'après Azar, les arts pharaonique et copte, la tradition décorative de l'art mamelouk, ainsi que l'imagerie persane qui transparaît sous les formes populaires. Quant à la tradition pharaonique, elle était « présente, mais ni par la grâce de son art intime, ni par le formalisme de son art sacré, seulement par le poids, le statisme, le centre de gravité architectural qui confèrent à la peinture égyptienne moderne un classicisme capable de contenir et de mesurer tous ses emportements romantiques » (AZAR).

Une œuvre faisant un recours explicite à l'art pharaonique est *La Libération du canal de Suez* peinte par Hâmid Nadâ en 1956. Représentant

une surface d'eau sur laquelle évolue un navire emprunté aux dessins d'enfants, les deux personnages du tableau – une femme à droite et un enfant à gauche – relèvent de la peinture pharaonique, par leurs postures comme par leur habillement ; d'autres éléments, comme le navire, empruntent aux arts populaires du tapis. Cependant, plus qu'un clair emprunt à l'art pharaonique dont elle ne fait que citer quelques éléments, *La Libération du canal de Suez* constitue davantage un tableau programmatique de ce qu'il faut entendre par le recours aux arts du pays : à côté de l'Égypte ancienne, l'art populaire se taille la part du lion. En effet, si Hâmid Nadâ emploie dans d'autres travaux des éléments puisant dans l'univers formel et symbolique de l'Égypte ancienne, 'Abd al-Hâdî al-Gazzâr n'y aura pas recours. Dans son tableau le plus explicitement pronassérien, *al-Mîthâq* (« Le pacte », 1962), référence à la nouvelle politique mise en place par Nasser avec la Charte nationale du 21 mai 1962, la nation égyptienne est représentée, comme chez Mukhtâr, par une paysanne. Cependant, rien dans ce personnage, habillé de la *mélaya* noire des femmes de la campagne, ne rappelle l'Égypte ancienne, si ce n'est le scarabée qu'il porte au cou. Si la nation est donc représentée par une femme, comme c'était le cas au début du siècle, cette femme n'est plus, chez Gazzâr, inscrite dans le symbolisme pharaonique, mais tout simplement dans la tradition paysanne ; on pourrait même y voir une rupture iconographique avec les modes de représentation de la nation de la première moitié du siècle. Gazzâr souligne ainsi le trait fort du nationalisme nassérien, qui se voulait lié à la terre égyptienne et aux mœurs du peuple.

Le nationalisme égyptien change en effet d'orientation à partir de la révolution des Officiers libres en 1952. Alors que dans la première moitié du siècle, l'identité nationale était clairement circonscrite au territoire de l'Égypte et que, par conséquent, il était important de trouver un dénominateur commun entre les deux principales communautés religieuses du pays, les musulmans et les coptes, et que ce dénominateur commun pouvait être constitué par l'héritage pharaonique, le nationalisme égyptien devient, sous Nasser, panarabe. S'y ajoute le fort caractère d'engagement social de l'Égypte nassérienne, auquel de nombreux artistes adhèrent. Le débat sur l'art pour le peuple et par le peuple domine et l'utilisation d'éléments empruntés aux arts populaires revalorise ceux-ci par rapport aux arts savants ; pour de nombreux artistes, cela devait rendre les œuvres plus facilement « lisibles » pour ceux qui n'avaient pas d'éducation artistique.

Réminiscences pharaoniques ?

Le recours au patrimoine du pays domine la recherche en art jusqu'à la fin des années 1980 et reste en partie en usage jusqu'à l'heure actuelle, mais la référence aux formes et styles de l'art pharaonique est sporadique. Ainsi, certaines paysannes dans les tableaux de Sayyed 'Abd al-Rasûl (1917-1995) dénotent un côté hiératique et leurs mouvements semblent empruntés à la peinture ancienne ; les œuvres sculptées de Gamal El Siguini (1917-1977) ou d'Adam Henein (né en 1929) s'y réfèrent parfois.

Plus récemment, des artistes comme Farouk Wahba (né en 1942) ou Sarwat al-Bahr (né en 1944) ont utilisé des formes propres à l'Égypte ancienne, dans des œuvres se voulant contemporaines et ironiques, dans un mélange de références où se côtoient culte des morts et pop culture. Ainsi, dans un assemblage de Sarwat al-Bahr des années 1970, on voit une momie du type Fayyoun tenant dans ses mains une publicité de Coca-Cola, une démystification certaine du sujet. Farouk Wahba combine, dans ses assemblages, la sacralité de l'art de l'Égypte ancienne à des objets d'usage courant (KARNOUK). Une banalisation en quelque sorte du patrimoine ancien, qui se poursuit dans les productions plus actuelles, mais qui est loin de constituer un phénomène généralisé. C'est plutôt dans d'autres pays arabes, où les arts plastiques suivent, à la même époque – sans qu'il y ait pour autant une influence directe –, les mêmes principes de recours au patrimoine, que la référence à l'époque anté-islamique est parfois présente, notamment dans les années 1960 et 1970. Ainsi, Dia Azzawi (né en 1939) en Irak ou Fâtîh al-Mudarris (1922-1999) en Syrie intègrent des éléments empruntés aux civilisations mésopotamiennes, à une peinture qu'ils veulent résolument moderne.

En Égypte, la référence pharaonique a perdu, depuis plusieurs décennies, le rôle central qu'elle avait eu, dans un premier temps, dans la constitution d'un art national et d'un symbolisme de l'Égypte indépendante. En 1991, Iskandar, Mallâkh et Shârûnî, auteurs d'un ouvrage standard sur l'art égyptien moderne, affirmaient que, après avoir joué un rôle fondamental dans l'œuvre de Mukhtâr et dans la sculpture, l'influence pharaonique avait été limitée dans le domaine de la peinture ; ils relevaient que, depuis les années 1950, même les sculpteurs y renonçaient généralement, sauf dans leur phase de jeunesse et d'études. Ils donnaient quatre raisons pour cette désaffection : premièrement, l'éloignement dans le temps, lié à l'interdiction et à l'aversion montrées aussi bien par le

christianisme que par l'islam à l'égard des arts pharaoniques, aurait créé une différence conceptuelle avec cet art. Deuxièmement, les artistes vivaient désormais dans un contexte urbain, alors que l'art pharaonique était d'essence rurale ; troisièmement, les matériaux de l'époque n'étaient plus ni produits ni utilisés ; et, dernièrement, le fort lien entre la plupart des œuvres de cette époque et les rites funéraires les rendaient peu attrayantes aux yeux de nombreux artistes contemporains. Depuis les années 1990, la production artistique en Égypte s'est fortement alignée sur la scène internationale et ces remarques restent d'autant plus valables.

Ainsi, l'inspiration pharaonique semble avoir été liée, en art, à une période où l'Égypte ancienne était fort présente dans la conscience nationale et où les Égyptiens se réappropriaient cet héritage que les Européens avaient valorisé et intégré à leur propre histoire. À partir des années 1950, le nationalisme égyptien prend une autre orientation, plus axée sur l'héritage qu'il partage avec les autres pays arabes mais aussi sur un enracinement populaire. L'Égypte ancienne reste présente chez certains sculpteurs mais n'apparaît, plus généralement, que de manière sporadique, voire anecdotique, comme symbole égyptien, loin de l'aura sacralisée que les artistes lui avaient conférée dans la première moitié du xx^e siècle. Dans la création contemporaine qui s'exprime par les nouveaux médias et les installations, les références à l'art pharaonique sont plutôt des clins d'œil ; c'est dans les arts graphiques et le design qu'elles continuent à signifier l'égyptianité, avec une note plus commerciale toutefois (notamment dans les logos des principales compagnies égyptiennes). La liberté d'expression retrouvée pendant un temps après la chute de Moubarak et les mouvements de contestation qui sont nés dans ce contexte ont conduit à l'explosion d'un *street art* qui – parmi de nombreuses autres modalités d'expression – a remis au goût du jour des éléments de l'art pharaonique ou certains de ses modes de représentation, utilisés la plupart du temps sur le ton de l'humour pour représenter, notamment, des épisodes de l'actualité politique. Et, ironie du sort, *Le Réveil de l'Égypte* de Mahmoud Mukhtâr, incarnation du nationalisme égyptien naissant et de l'union de la nation, a servi, après la chute de Mohamed Morsi en juillet 2013, de support aux graffitis de ses partisans, suscitant l'indignation de certains. Ainsi, si la référence à l'Égypte ancienne a perdu l'auréole qu'elle possédait dans la première moitié du siècle, elle fait désormais partie de l'imaginaire national au point

qu'elle reste, même dans l'art de rue et de contestation, un moyen puissant pour exprimer les préoccupations du jour.

CONCLUSION

« LES ÉGYPTES » : TRANSMISSION D'UNE CULTURE À TRAVERS LES ÂGES

Fayza Haikal

L'Égypte a commencé plus tôt que le reste du monde à recevoir des ethnies venues s'y rencontrer et s'y mélanger. Ces vagues d'immigrants qui la considéraient comme une terre d'opportunités en raison de son climat, de sa richesse et de la tolérance de son peuple offrent un arc-en-ciel de cultures et de sensibilités. La matière de ce *Livre des Égyptes* est de montrer comment la culture de ce peuple de Pharaon rayonne toujours à travers le monde parce que le monde entier y retrouve des échos de sa propre culture. C'est pourquoi, parvenus au terme de ce parcours, nous ne parlons plus de l'Égypte mais des Égyptes.

L'enjeu ici est de présenter quelques aspects de la spiritualité et du folklore égyptiens, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, afin de montrer, en dépit de la variété de ses acteurs et des circonstances politiques qui lui firent changer de langues et de religions, l'unité et la continuité dans le développement de cette culture.

Un monde invisible aux vivants

Depuis que l'Égypte existe dans la conscience des hommes en tant qu'entité territoriale, ses frontières géographiques n'ont pas vraiment changé, même quand son pouvoir et sa gouvernance politique en firent l'un

des empires les plus anciens et les plus puissants de l'Antiquité. Depuis la fin du IV^e millénaire, « Les Deux Terres », comme l'appelèrent les pharaons, bordaient le Nil, de la première ou de la deuxième cataracte jusqu'à la Méditerranée, au nord-est de l'Afrique, avec un arrière-plan désertique. Si des contacts culturels et commerciaux avec ses voisins africains ou asiatiques existaient depuis la nuit des temps, son extension politique, au sud du pays vers le cœur de l'Afrique ou en Asie à l'ouest du Sinaï, était intermittente et dépendait du pouvoir politique du moment. Voilà déjà une continuité géographique et « étatique », si l'on peut dire, assez remarquable. « Les Deux Terres », aujourd'hui la Haute et la Basse-Égypte, jouissaient d'un climat idéal, régi par un soleil omniprésent, chaud en été et doux en hiver, et par un fleuve, le Nil, dont la crue annuelle garantissait la fertilité et, par là même, la richesse. Si le soleil et le Nil fournirent à l'Égypte les éléments nécessaires à la survie de ses habitants, ils furent aussi ses points de repère, les fondements de sa culture et de sa conception du monde.

Où allait donc le soleil quand il se couchait tous les soirs à l'Occident pour réapparaître le lendemain à l'Orient du ciel, ne laissant aux hommes que les étoiles et la lune pour les guider de leur lumière faible et froide ? Et d'où venait chaque année cette crue régénératrice qui inondait une terre desséchée et morte pour la faire renaître et reverdir ? Même les étoiles et la lune avaient un cycle ! Qu'étaient donc ces entités, rassurantes par leur régularité, mais angoissantes aussi parce que le retour du cycle n'était pas assuré ? L'homme subissait-il le même enchaînement régulier ? Ces questions incontournables donnèrent naissance à la culture égyptienne, avec ses dieux, ses mythes et ses croyances. À partir de l'observation de leur environnement, les Égyptiens inventèrent une écriture figurative et créèrent un premier calendrier, toujours en usage aujourd'hui dans certains domaines de la vie quotidienne, particulièrement dans l'agriculture. Ils situèrent leurs dieux dans un monde invisible qui englobe le nôtre, et élaborèrent autour d'eux une conception singulière de l'univers.

Ce monde divin, invisible aux vivants, que les anciens Égyptiens ont essayé d'imaginer et de décrire aussi bien dans des textes religieux et funéraires qu'à travers des cartes et des illustrations, ce monde-là reste encore difficile d'accès aux égyptologues. Selon les époques et les contextes, l'accent est mis sur son aspect paradisiaque ou infernal. Sa géographie et sa localisation restent vagues. Nous savons par les textes qu'il

peut être aussi bien dans le ciel que sur terre, ou encore sous terre. Les textes funéraires expriment cette idée quand ils souhaitent aux morts : « Que Ton âme-*ba* soit au ciel, ton nom / renom-*ren* sur terre et ton corps / cadavre-*khat* dans la *dwat*. » Cet autre monde de l'Égypte ancienne semble être partout autour de nous, et même avec nous, comme superposé au nôtre, mais plus vaste et invisible. Il est aussi peuplé de toutes sortes d'entités dont le degré de « divinité » varie : de la divinité primordiale qui créa l'univers en se différenciant et en se multipliant, soit physiquement, soit à travers la force créatrice de son verbe, à toutes les autres créatures, telles les divinités mineures, les djinns, etc. On y trouve aussi des vivants qui sont morts et qui, passés dans le monde invisible, y ont acquis des formes diverses, négatives ou positives, selon la vie qu'ils ont menée sur terre.

Comme la croyance en un monde invisible aux hommes est une condition *sine qua non* de toutes les religions, certaines de ces spéculations ont perduré à travers les âges en s'agrégeant aux religions monothéistes qui s'épanouirent en Égypte. Leurs descriptions de l'enfer et de sa fournaise à l'instar de celles des jardins du paradis rappellent souvent les textes et les peintures des tombes égyptiennes. D'autres croyances, reniées celles-ci par les différents monothéismes, resurgissent aujourd'hui encore dans le folklore égyptien. Des recherches menées sur les croyances populaires dans un village du delta ont montré que les paysans pensent que l'autre monde est partagé entre le monde de l'esprit ou de l'âme *Alam er-ruH*, le monde des anges *Alam al-mala'ika* et le monde des *djins* et des fantômes. Ces trois catégories d'entités invisibles peuvent aussi se mêler à la vie quotidienne des humains. Mais si les morts dits « justifiés », selon la formule des anciens Égyptiens (c'est-à-dire ceux qui ont mené une vie équitable sur terre), les saints et Dieu lui-même interviennent positivement dans la vie des vivants qui les sollicitent, en revanche, on doit craindre l'irruption des djinns et des mauvais esprits. C'est cet aspect effrayant du monde invisible qui est à la base de nombreuses superstitions et tabous véhiculés à travers les âges et dont l'écho se fait entendre encore aujourd'hui. Si l'évocation du nom divin est le meilleur moyen de se protéger contre ces dangers et ces afflictions, on peut aussi essayer de les éviter en ne prononçant jamais leur nom car, depuis toujours en Égypte, la force du verbe est créatrice. S'il s'avère indispensable de faire allusion à certains maux, il convient alors d'orienter leur pouvoir néfaste vers un autre but. Ainsi, par exemple, les

anciens Égyptiens disaient, quand leur roi était malade : le mal a atteint « l'ennemi de pharaon » et non pharaon lui-même. On peut également conjurer le mal en employant une métaphore s'y référant plutôt que le mot qui le désigne, ou bien en l'appelant « l'innommable » ou « le lointain », *w3y*, et le mal non identifié s'éloignera. Ces exemples pris dans des textes anciens ont encore cours dans la culture égyptienne et, si je ne me trompe, dans la culture orientale en général.

Cette vision se double de la croyance que le démiurge lui-même et ses créatures, qu'elles soient divines ou non, sont aussi d'une nature double, complexe, dans laquelle des formes tangibles et visibles telles que le corps (*djet* ou *khet*), l'ombre (*shwt*) ou le nom (*rn*) sont enrichies par d'autres formes imperceptibles, telles que l'âme, l'esprit ou l'essence même de l'être, connues sous des apparences diverses comme le cœur, la conscience et le siège de l'intelligence en général (*ib*), l'âme (*ba*), l'énergie vitale (*ka*), le caractère (*qd*) ou d'autres formes encore qui s'ajoutent les unes aux autres pour constituer sa totalité. Au moment de la mort, toutes ces formes se séparent. Elles se rejoignent après le jugement du défunt, quand celui-ci est admis pour toujours dans le royaume des esprits et qu'il devient ce que les anciens Égyptiens appelaient un *akh* ou un mort ressuscité. Certaines de ces formes, le *ba* en particulier, jouent un rôle très important après la mort, lorsque les défunts passent dans le monde divin. Elles peuvent se manifester sous divers aspects animaux ou végétaux ou sous la forme d'autres éléments naturels. C'est ainsi, par exemple, que plusieurs divinités majeures prennent l'aspect de vaches ou de taureaux, de béliers, de babouins, de reptiles, d'oiseaux, etc., ou bien se manifestent dans les arbres ou la végétation, dans le ciel et ses constellations, sur terre ou dans l'eau du Nil. Cet aspect personnalisé, et « divinisé » en quelque sorte, de la création, se retrouve aujourd'hui dans le folklore égyptien comme nous le verrons par la suite.

Cette complexité des composantes de l'être, avec leurs multiples facettes, visibles ou intangibles, appartenant à notre monde ou à l'autre, semblent s'être complexifiées à travers les âges, de sorte que, de nos jours, le folklore égyptien reconnaît – à côté du corps, *djassad*, et de l'âme, *ruH*, qui appartiennent respectivement au monde visible et au monde invisible – toute une série d'entités qui relèvent principalement du monde invisible. Il existe ainsi, en plus de l'âme *ruH*, l'ego *nafs* qui disparaît après la mort, le cœur *qalb* et la raison *Aql*, que tous les Égyptiens reconnaissent, le double

qarin, le frère *akh* et la sœur *ukht* qui vivent sous terre, avec le fantôme *Afrit* qui, lui, peut revenir sur terre.

Il n'y a pas lieu de faire ici une comparaison exacte entre les différents éléments qui forment la totalité de l'être telle que la concevaient les anciens Égyptiens et ceux dont nous entendons parler aujourd'hui mais il est clair que ces éléments émanent de la même culture, développée et enrichie à travers le temps.

Nous présenterons ici quelques exemples tirés de ce folklore pour illustrer notre discours.

Le Nil, artère physique et symbolique de l'Égypte

Parler du Nil, c'est parler de tout ce qui touche à la vie en Égypte. En effet, le Nil n'est pas simplement le fleuve qui irrigue les champs, abreuve les hommes et les bêtes, fournit l'argile pour la poterie et la terre pour façonner les briques de construction, c'est tout un monde, avec sa faune et sa flore (que l'on retrouve dans les signes hiéroglyphiques) qui nourrit les habitants et permet le transport des hommes et de leurs produits. Le paysage nilotique et ses variations servent également de références pour exprimer bon nombre de concepts, à travers des métaphores similaires en égyptien ancien et en dialecte arabe d'Égypte. C'est ainsi, par exemple, que le terme « eau » signifie aussi bien l'élément que l'on boit que la richesse et les ressources que l'on possède. Ipouér, un sage de l'Égypte ancienne, qui se lamentait parce que le trésor du roi était vide, car privé des offrandes des pays étrangers, ne disait-il pas : « Heureux est le cœur du roi, quand les offrandes lui parviennent, car en effet, les offrandes de tous les pays, c'est notre eau, c'est notre prospérité » ? On retrouve ce sens aujourd'hui dans l'expression « couper l'eau » qui signifie « ne plus avoir les moyens ». Dans l'Égypte ancienne, le sage Ani, pour mettre en garde les jeunes gens contre la femme étrangère, comparait cette dernière à « une eau profonde dont on ne connaît pas les détours ». De même, aujourd'hui, avoir « l'eau sous l'herbe » qualifie les personnalités équivoques.

Mais, avant tout, l'eau du Nil est sacrée, et si elle est essentielle à la vie des hommes, elle est aussi indispensable à la revivification des défunts. En Égypte ancienne, le lavage du corps pendant la momification se faisait avec de l'eau puisée directement dans le Nil car cette eau représentait, dans ce contexte en particulier, les humeurs qui exsudèrent du corps d'Osiris quand

il fut jeté dans le Nil après que son frère Seth l'eut tué. Laver le défunt avec cette eau lors de l'embaumement représentait la restitution des humeurs à son corps, ce qui lui permettait de renaître. De la même façon, après l'enterrement, les offrandes et libations présentées au défunt par son fils – qui jouait ici le rôle d'Horus officiant pour son père Osiris – étaient également chargées d'un symbolisme vivificateur. Ces libations d'eau fraîche – souvent nommées « l'œil d'Horus » en référence au mythe d'Horus et de Seth et de leur conflit pour le trône d'Égypte au cours duquel Horus avait perdu puis retrouvé un œil – rappelaient que ce qui a été perdu (dans ce cas précis, la vie) pouvait être retrouvé. Aujourd'hui, les mêmes rites lors de la préparation du corps du défunt avant l'enterrement perdurent, principalement à la campagne, aussi bien chez les musulmans que chez les chrétiens. L'eau avec laquelle le corps du défunt est lavé est supposée détenir la *baraka*, c'est-à-dire être bénie. Pour cela, elle est puisée dans un puits ou dans une jarre appartenant au mausolée d'un saint homme. Jusqu'au milieu du ^{xx}e siècle, les chrétiens qui en avaient les moyens se faisaient confectionner les vêtements dans lesquels ils voulaient être enterrés en lin fin – tissu sacré en Égypte ancienne, parce que provenant d'Osiris – et les faisaient tremper dans les eaux du Jourdain, pour recevoir ainsi un nouveau baptême et la *baraka* du fleuve sacré. Après l'enterrement, lors de la visite aux défunts, surtout dans les cimetières de campagne où les tombes sont à même le sol, les visiteurs versent parfois encore de l'eau sur la tombe pour que le défunt « boive et se rafraîchisse ». Cet acte simple et spontané venant de personnes qui n'ont probablement jamais entendu parler de rituels anciens, fait perdurer tout un symbolisme transmis à travers les âges dans une culture millénaire. Les musulmans égyptiens qui n'adhèrent plus à ce genre de croyances « païennes », ont pourtant transposé quelque chose de ce rite quand il s'abreuvent à l'eau du puits de Zamzam à La Mecque¹. De retour chez eux, les pèlerins ne trouvent d'ailleurs pas meilleurs cadeaux à offrir à leur famille que cette eau bénite qu'ils rapportent dans de petites gourdes vendues sur place.

Permanence des dieux et déesses

Quand un enfant perdait une dent, il était de tradition de la lancer au soleil en s'exclamant : « Ô soleil, gentil soleil prend la dent de l'âne et donne-moi la dent de la vache / bufflesse. » Que viennent faire ici ces

animaux ? À bien y réfléchir, en tant qu'égyptologue, je dirais que l'âne représente Seth, dieu agressif, dont cet animal est le symbole, et la vache Hathor, la belle, l'aimante et protectrice déesse. Mais, de nos jours, en Égypte, on a oublié qui était cette « vache », aussi a-t-on remplacé ce mot par un autre qui signifie « la jeune fille » ou « la mariée » pour respecter la rime. Cet attribut pourrait facilement désigner Hathor, ce qui confirme mon hypothèse.

Nombreux sont les contes du folklore contemporain où l'un des protagonistes est une vache, ce qui semble logique dans n'importe quelle société agraire ; néanmoins, dans certains de ces contes, les attributs de la vache et les épisodes de l'histoire rappellent tant ceux que l'on trouve dans la littérature de l'Égypte ancienne qu'il serait difficile de ne pas y voir l'empreinte de cette dernière sur la mémoire culturelle du pays. Nous présenterons ici un de ces contes pour mieux illustrer notre propos.

Il était une fois un homme qui avait deux fils nés d'un premier mariage et une fille et un garçon nés d'un second. La marâtre, qui nourrissait bien ses propres enfants, ne donnait que des croûtons de pain aux deux aînés et les envoyait s'occuper de leur vache. Aussitôt sur leurs champs, les enfants donnaient le pain à la vache et lui demandaient de les nourrir comme les aurait nourris leur mère défunte².

La vache donnait aux deux garçons toutes sortes de bonnes choses à manger et ils grandissaient mieux portants et plus forts que les enfants de leur marâtre, malgré la bonne nourriture dont ces derniers jouissaient. Voulant connaître la raison d'une si vigoureuse santé, la marâtre envoya leur demi-frère avec eux. Quand ils eurent faim, les deux aînés firent jurer à leur cadet de ne pas révéler leur secret et lui firent partager le repas préparé, selon la coutume, par la vache. Face au mutisme de son fils, la marâtre envoya sa fille les espionner. Les deux frères lui firent jurer de ne rien dire mais, une fois rentrée chez sa mère, la fille, maligne et perfide comme le sont les femmes dans le folklore égyptien à travers les âges, s'essuya les mains et la bouche sur ses vêtements qui parlèrent pour elle. Alors, la marâtre se prétendit malade et, aidée d'un complice qui se fit passer pour un médecin, exigea de faire égorger la vache afin de manger son foie qui lui rendrait la santé. Un épisode semblable se trouve dans le papyrus antique d'Orbiney mais, dans l'ancien récit, il s'agit d'un mari lésé qui se transforma en bœuf pour se venger de sa femme : découvrant le secret, cette dernière se prétendit malade et décida que seul le foie du bœuf la guérirait.

Dans la version moderne du conte, une fois la vache mangée, les deux garçons enterrent ses os, qui donnent naissance à un bel arbre fruitier (*nabak*, famille des rhamnacées) : l'arbre est justement l'une des formes prises par la déesse Hathor (comme on l'a vu plus haut) pour continuer à nourrir les enfants. Dans la version ancienne du conte, deux arbres aux fleurs parfumées surgissent de deux gouttes de sang du bœuf égorgé et fécondent miraculeusement la terre.

De très anciennes superstitions populaires...

Outre les résurgences de divinités anciennes dans la littérature folklorique égyptienne, un certain nombre de superstitions populaires, généralement combattues par les religions monothéistes, semblent elles aussi bâties sur des croyances très anciennes, aujourd'hui oubliées.

L'une d'entre elles, commune à toute l'Égypte, de la Méditerranée à la Nubie, attribue à l'âme des jumeaux la possibilité de quitter l'enveloppe corporelle de ses propriétaires lors de leur sommeil, pour se manifester sous l'apparence de chats et circuler parmi les humains.

Cette croyance, sans aucune explication moderne qui puisse la soutenir, est si ancrée dans le folklore égyptien que certains écrivains contemporains l'ont prise pour thème de romans ou de feuilletons télévisés. D'où pouvait-elle bien venir ? Pourquoi l'âme préférerait-elle se transformer en chat plutôt qu'en autre chose ? Pour quelle raison cette faculté était-elle attribuée plus particulièrement aux jumeaux ? J'ai, bien entendu, interrogé à ce sujet plusieurs personnes appartenant à des classes sociales et relevant de niveaux culturels différents mais pas une n'a su répondre à mes questions. D'après les jumeaux interviewés, cette « transformation » en chat – qui s'arrête à la puberté – est une « expérience » tout à fait banale car, comme nous l'avons dit, cette croyance est attestée dans toute l'Égypte. Très souvent l'âme de l'enfant ainsi incarnée semble errer en quête de nourriture, ce qui conduit légitimement à se demander si l'enfant est bien nourri ou s'il ne rêve pas simplement de nourriture. Cela n'explique toutefois pas pourquoi il doit avoir un jumeau, ni pourquoi l'âme se métamorphose en chat plutôt qu'en un autre animal. La plupart des personnes interrogées connaissaient ces croyances, même si elles n'y adhéraient pas, soit à cause de leur niveau d'instruction, soit parce que leurs croyances religieuses

interdisent ce genre de superstitions (elles portent atteinte au domaine de l'invisible, celui du divin, ce qui, par là même, est tabou).

Une femme de mon entourage expliquait quant à elle cette croyance par la similitude entre le miaulement des chattes en chaleur et les pleurs des enfants, et notamment ceux des nourrissons. Comme pour la plupart des choses dont on ignore l'origine, on me dit souvent : « cela doit être d'anciennes croyances africaines » ou « pharaoniques » et on me fait remarquer que je devrais, en tant qu'égyptologue, être mieux renseignée qu'eux ! C'est pourquoi j'ai décidé de retourner aux sources égyptologiques qui nous disent ce qui suit.

Les félins appartiennent à un monde liminal par leur tempérament et leurs caractéristiques physiques. Leurs figures se sont souvent substituées les unes aux autres dans la mythologie ancienne dans laquelle ils tinrent une place importante. Leurs capacités à mémoriser leurs lieux d'habitation et leur faculté à voir la nuit expliquent leur présence – au Moyen Empire et en compagnie d'autres créatures fantastiques – sur certaines plaquettes magiques (*apotropaia*) dotées du pouvoir de protéger la santé des femmes et des enfants. Mais l'apparition des chats, connus sous le nom de *miw*, *my*, *miwt*, n'est documentée dans un contexte domestique qu'à partir du Moyen Empire. En revanche, à partir du Nouvel Empire (v. 1480 av. J.-C.), on les trouve souvent représentés sur les tombes de nobles thébains. Aux époques tardives, nous trouvons des statuettes de chattes, ou de femmes à têtes de chatte, qui soulignent les fonctions nourricière et protectrice du félin. C'est à cette époque que la déesse Bastet – auparavant plutôt figurée en lionne – commence à apparaître plus systématiquement sous la forme d'une chatte, pour se substituer à Sekhmet la Lionne, selon les besoins et les fonctions qui lui incombent. Sa ville, Bubastis, dans le delta oriental, devint un centre important de pèlerinages. Le nombre de statuettes votives de chats en bronze et les nombreuses nécropoles abritant des chats, à la Basse Époque, témoignent clairement de sa popularité grandissante à travers l'Égypte. Cette vénération des félins atteint un tel degré qu'elle fut apparemment interdite par Chenouté, l'une des trois grandes figures monachiques égyptiennes à la fin du IV^e siècle, et que la chrétienté médiévale, considérant ces derniers comme des êtres diaboliques, les traita d'une façon atroce. Néanmoins, l'ancienne image de la chatte, mère et nourrice, protégeant les petits des hommes aussi bien que ses propres enfants, a probablement survécu dans le folklore égyptien, parallèlement à la vision négative de la

chrétienté médiévale. Cela induit un sentiment ambigu d'affection et de crainte à l'égard des chats que l'on retrouve aujourd'hui dans le folklore local.

S'ils représentaient principalement les divinités féminines protectrices et nourricières, les chats incarnaient aussi la forme aimable et douce des félins et, dans le cas présent, celle des « Deux Lions », Shou et Tefnout, les « deux petits de Rê » nés de Hathor-Neb Hotep, « la Main du Dieu » qui, dans le mythe héliopolitain de la création, reçut la semence du démiurge lorsque ce dernier était encore seul dans le *Noun* (océan primordial) avant d'engendrer le premier couple divin. Cette interprétation astucieuse, suggérée par l'égyptologue Jean Yoyotte, lui a été inspiré par la décoration de deux belles coupes à libations en pierre de l'époque d'Amenhotep III, motif repris aux époques ramessides et tardives. Elle représente Hathor Neb-Hotep, figurée par le masque de la déesse aux oreilles de vache ainsi que deux petits chats accroupis de part et d'autre d'Hathor, tantôt se faisant face, tantôt se tournant le dos. Ces deux félins, Shou et Tefnout, sont parfois représentés, à partir des basses époques, sous les traits de deux enfants identiques mais de sexe différent et, à l'époque romaine, ils symbolisent les jumeaux du zodiaque.

Les jumeaux humains seraient donc une sorte de projection sur terre des Shou et Tefnout de l'époque tardive, « deux petits de Rê » nés de la Main du Dieu, mieux connus sous leur forme féline, dont les chats sont l'incarnation domestique. Les jumeaux deviendraient donc des chats quand ils dorment, c'est-à-dire lorsqu'ils accèderaient à un état qui les rapproche du monde liminal et invisible du divin.

Vitalité des croyances populaires

En Égypte, comme presque partout en Orient, on croit au mauvais œil depuis l'Antiquité. Ce mauvais œil ou regard-néfaste-d'une-âme-envieuse, appelé *al-Hassad* en arabe, est même attesté par le Coran, de sorte que les précautions prises pour contrecarrer ses effets sont nombreuses, bien qu'elles soient condamnées par la religion qui ne recommande à ce sujet que la prière et l'invocation du nom divin. Comme les rituels de protection contre le mauvais œil sont à peu près les mêmes partout (port d'amulettes, signes religieux, épingles piquées dans une poupée, etc.), je ne m'y arrêterai pas. D'autres, plus typiques en revanche, méritent d'être mentionnés.

J'ai souvent entendu parler, dans mon enfance, du « Bol de la frayeur » ou *Taassat el khadda*. Sur le marché, on trouve encore aujourd'hui des exemplaires en métal, décorés de perles bleues, achetés par les touristes en souvenir de leur visite ou par les Égyptiens pour décorer leur maison. Les parois du bol sont généralement décorées et l'intérieur est gravé de textes divers. On entend couramment dire qu'il faut boire l'eau dans ce bol pour contrecarrer le choc causé par une grosse frayeur. Plus tard, au cours de mes études d'égyptologie, j'appris que les anciens Égyptiens sculptaient des statues en pierre dure d'Horus enfant, debout, avec une cavité creusée dans le socle. L'ensemble était couvert d'inscriptions tirées de textes magiques, sur lesquelles on versait de l'eau. Cette eau était supposée absorber la *baraka* et le pouvoir des textes avant d'être recueillie dans la cavité du socle. Comme elle servait à guérir certaines maladies, je me suis immédiatement souvenue du « Bol de la frayeur ». Beaucoup plus tard, lorsque j'ai repris mon enquête pour écrire cette contribution, les choses avaient un peu changé, du moins d'après mon informateur. Le bol était devenu une « bassine de la frayeur » (*techt el khadda*), en métal blanc. Sur les parois intérieures, sont gravés des textes ésotériques, parfois en syriaque, mais pas nécessairement, avec une encre rouge faite de safran dilué préférablement dans de l'eau de rose. Ces écrits peuvent contenir des versets du Coran ou d'autres extraits de textes religieux afin d'apaiser le double offensé (*qarin*), ou pour éloigner le mal qu'un esprit malin, djinn ou autre, voudrait infliger à une personne. On remplit la bassine d'eau pure, que le patient doit boire pendant trois jours, avant de se laver avec cette même eau, puis il jette le reste à une croisée de chemins ou sur des plantes vertes. Cette eau, qui a absorbé la bénédiction que garantissent les textes, aurait le pouvoir d'éloigner tous les maux. Le rapport entre cette pratique et les « statues guérisseuses » de l'Égypte ancienne m'a semblé évident, malgré les variantes inévitables apportées par les millénaires.

Expulser les mauvais esprits en balayant les lieux sacrés est aussi une croyance qui doit remonter à l'ancienne Égypte, dès l'Ancien Empire même, et l'on peut voir des scènes représentant ce rite sur les parois des tombes lors de la présentation d'offrandes au défunt. On les retrouve plus tard dans des temples, à partir du Nouvel Empire, au cours du rituel quotidien, lorsque le *naos* (la chapelle) du dieu était ouvert pour permettre à sa statue de se prêter au culte et de recevoir prières et offrandes. Le *naos* était ensuite refermé et le roi, en tant que prêtre en charge de la présentation

de l'offrande, supprimait les empreintes de ses pieds à l'aide d'un balai – fait avec une plante nommée *hdn*, chère au dieu Thot – pour ôter toute forme de présence dans le sanctuaire et protéger l'offrande, grâce à la magie du dieu et de sa plante, contre tous ceux qui voudraient la dérober ou la profaner.

Aujourd'hui, en plus du nettoyage et de la purification des lieux par l'encens, on balaie les mosquées « *sur* quelqu'un » : « balayer le lieu *sur* quelqu'un » signifie réorienter les mauvais esprits vers quelqu'un en demandant au saint du lieu d'éliminer cette personne ou, du moins, de la punir pour ses actes. Les mosquées les plus balayées au Caire avec cette intention sont naturellement celles des descendants du prophète Mahomet. Ils ont contribué à la protection et à la propagation de l'islam et de ses lieux de prière – ce qui leur vaut un haut degré de révérence –, comme la Sayeda Zeinab, la Sayeda Nefissa ou Sayedna el-Hussein. Le balayage du mausolée / mosquée de la Sayeda Zeinab par exemple est souvent accompagné de l'allumage de cierges et il est probable que cela provienne d'une influence chrétienne, car la « Sainte », mère protectrice des pauvres et des opprimés, a également des adeptes parmi les Coptes. Ses affinités avec la Sainte Vierge, d'une part, et avec Isis, d'autre part, ont souvent été étudiées.

L'usage d'un balai pour chasser les mauvais esprits s'est étendu à travers les âges et, aujourd'hui encore, il n'est pas rare de voir les gens accrocher derrière la porte d'entrée de leur maison un petit balai symbolique, souvent décoré d'une perle bleue pour expulser le mauvais œil ou l'effet maléfique d'un visiteur indésirable. On peut même aller jusqu'à piquer le balai d'une épingle qui crèvera l'œil du Malin.

On élimine les conséquences indésirables du mauvais œil de certains visiteurs en les balayant symboliquement, mais on peut aussi « briser une gargoulette » après leur départ – *Kasr olla wara Fulaan* – pour qu'ils ne reviennent pas. Ainsi, l'on peut encore entendre un visiteur resté chez son hôte plus longtemps que prévu lui dire en riant, au moment de son départ, *Ma teksarsh olla waraya* : « Ne brise pas de gargoulette derrière moi ! » Ce rituel étrange semble provenir lui aussi de l'Égypte ancienne mais, à l'origine, celui-ci était plutôt en rapport avec les funérailles et le culte des morts. En effet, briser des pots rouges après l'enterrement – le rouge étant un symbole du dieu Seth, ennemi d'Osiris – servait à dissiper les esprits hostiles au défunt après sa mort. Il se pourrait aussi que l'on brisait les pots

employés pour l'offrande alimentaire ou les libations pour éviter un réemploi profane, réemploi qui aurait risqué de mêler le monde du mort et celui des vivants. D'un contexte purement funéraire, la destruction des pots rouges s'est étendue à d'autres domaines où une protection est requise. Dans les temples d'époque tardive par exemple, il semble que cette pratique ait servi à éloigner les mauvais esprits. Elle a aussi été comparée, dans le contexte politique, à la destruction rituelle des figurines d'envoûtement représentant les ennemis du roi, donc de l'Égypte, sur lesquelles on inscrivait des textes magiques.

Expressions de la piété égyptienne

La continuité culturelle entre l'Antiquité et l'époque moderne et contemporaine ne s'arrête pas au folklore ; on la retrouve dans une présence continue du divin au cœur de la vie quotidienne des Égyptiens. Leur langage, l'expression de leur joie ou de leur souffrance l'attestent. Les textes sapientiaux égyptiens du Moyen Empire sont conçus essentiellement dans le but d'enseigner *le* « Chemin de Vie » – c'est-à-dire les règles de l'éthique religieuse et sociale. On en trouve l'écho dans les « autobiographies » de hauts fonctionnaires de l'État, désireux de laisser le souvenir d'hommes à hautes qualités morales. Ceci afin de recevoir la bénédiction du ciel et les hommages des hommes : rendre service aux démunis, respecter la justice, être béni par ses parents, être aimé des siens et honoré par le roi. À partir du Nouvel Empire, ce « Chemin de Vie » est aussi « Chemin de Dieu », ce qui lui confère une connotation religieuse et morale plus forte. La croyance en la survie de l'âme et le chemin de vie sont des principes fondateurs de la spiritualité et de la piété en Égypte ancienne. Cette piété et cette spiritualité sont remarquables, notamment dans le culte des « morts justifiés », comme on les désigne dans les textes, c'est-à-dire ceux qui ont suivi le chemin de vie et qui, jugés par le tribunal divin après leur mort, ont été admis dans l'autre monde. De même, en arabe, on parle d'« *al-marhoum* » pour un mort, dans la mesure où Dieu lui a accordé sa miséricorde. La similitude de la terminologie en égyptien ancien et en arabe contraste avec celle qu'on emploie dans le monde occidental, « feu Untel », ou, comme disent les anglophones « the late X », qui découlent probablement d'une culture moins marquée par la religion.

Le culte des morts dans l'Antiquité a perduré jusqu'à nos jours, même si, comme toutes les croyances, il a subi quelques légères modifications. En effet, les rites de funérailles et les visites aux morts dans l'Égypte contemporaine rappellent les scènes représentées sur les tombeaux de l'Égypte ancienne, bien que la symbolique des rites anciens ait été perdue, oubliée, et remplacée par une interprétation plus acceptable par les religions monothéistes. Chez les plus aisés, par exemple, on égorge encore un taureau devant la porte du domicile du défunt avant la sortie du corps pour l'enterrement. Ce rituel qui, dans l'Antiquité, avait un lien avec le culte d'Osiris, sert aujourd'hui à honorer le défunt. C'est en son nom qu'on distribue la viande aux pauvres du quartier, avec l'espoir que Dieu en tiendra compte dans l'autre monde, et que ce geste compensera quelques péchés commis.

Comme dans l'Égypte ancienne, les visites aux morts sont encore accompagnées d'offrandes de fleurs, symbole ancien de résurrection, d'offrandes alimentaires et de libations, aujourd'hui distribuées aux pauvres, au nom du défunt. Pour autant, les personnes âgées recommandent souvent aux plus jeunes de manger ces offrandes, en signe de communion avec le défunt, qui « sent » ainsi leur présence.

À la différence des simples particuliers dont le culte est assuré par la famille immédiate, le saint reçoit un culte public, et les témoignages de la vénération qu'on lui porte durent souvent beaucoup plus longtemps. Dans l'Égypte ancienne, les saints les plus connus sont de grands fonctionnaires de l'État qui, de leur vivant, ont suivi la « règle » voulue par leur dieu et qui ont bien servi leur roi. Pour les récompenser, le souverain leur permettait de se faire construire une chapelle funéraire plus importante qu'une tombe traditionnelle, avec des prêtres pour assurer leur culte. Les dévots y déposaient des offrandes alimentaires, des stèles et statues votives (ou tout autre objet) pour marquer leur dévotion, leur gratitude ou, simplement, y demeuraient près du défunt. Les saints dont le culte perdure sont ceux qui ont été particulièrement aimés et respectés, pour leurs bonnes œuvres ou leur sagesse, ou pour leur science et leur créativité artistique, comme ce fut le cas par exemple pour Imhotep, architecte et vizir de Djoser, pour Amenhotep fils de Hapou, architecte d'Amenhotep III, ou pour Heqa-ib, gouverneur d'Éléphantine sous la VI^e dynastie et grand explorateur des pays du Sud. Sa chapelle à Éléphantine fut un centre de pèlerinages où des rois et des hauts-fonctionnaires déposèrent statues et stèles votives jusqu'à

la fin du Moyen Empire. Heqa-ib jouit aussi d'une fête annuelle célébrée en même temps que celle consacrée au dieu Sokar.

Quant à Imhotep et à Amenhotep fils de Hapou, leur culte grandit avec le temps et s'étendit à travers le pays. Imhotep reçut beaucoup d'honneurs de son vivant, mais les références à ses temples datent d'époques plus tardives ; elles sont surtout nombreuses à partir de l'époque saïte alors que les vestiges archéologiques tangibles datent plutôt de l'époque hellénistique. À Thèbes ouest, il était vénéré dans son sanctuaire de Deir el-Bahari, avec Amenhotep fils de Hapou et, à Karnak, il était vénéré dans le temple de Ptah. Particulièrement connu pour son pouvoir guérisseur et identifié, en tant que tel, au dieu Asclépios, c'est sous ce nom qu'il rayonnera, depuis l'Égypte, sur le reste du monde à travers les traités hermétiques alexandrins.

Il est clair, néanmoins, qu'Imhotep a dû être révéré à partir du Moyen Empire. Sa réputation de sage et d'écrivain se retrouve dans les chants des harpistes et dans le fameux texte du papyrus Chester Beatty IV qui érige les auteurs de « Sagesses » au rang d'êtres supérieurs et immortels ! Rappelons d'ailleurs ici qu'Imhotep était avant tout un *Hry-hb Hry-tp*, ou prêtre lecteur en chef, titre qui souligne les connaissances religieuses de celui qui le portait.

De son vivant déjà, on éleva à Amenhotep fils de Hapou un vaste temple doté d'un clergé régulier, non loin du temple de son roi, sur la rive gauche de Thèbes. Les inscriptions gravées sur ses statues, à Karnak, le désignent clairement comme un intermédiaire auprès du dieu Amon. Plus tard, son sanctuaire le plus connu semble avoir été situé à Deir el-Bahari où, avec Imhotep / Asclépios, il recevait beaucoup de pèlerins qui s'adressaient à lui pour recevoir ses oracles ou bénéficier des guérisons miraculeuses pour lesquelles il était célèbre. Comme Imhotep, Amenhotep fils de Hapou était prêtre lecteur en chef et ses statues les plus connues le représentent en scribe pour souligner sa sagesse. De plus, on lui attribua un recueil de « Sagesses » à l'époque hellénistique.

Imhotep et Amenhotep sont mentionnés dans les domaines de l'art et de la littérature égyptiennes à partir du Nouvel Empire en tant que sages plutôt qu'en tant que hauts fonctionnaires car, si leurs fonctions furent utiles à leurs rois et à leurs contemporains, c'est certainement leur savoir et leur sagesse qui impressionnèrent le plus leurs contemporains et qui les élevèrent au-dessus des autres hommes. Leur vie spirituelle intense, la

réalisation de miracles par le simple pouvoir de la parole, les services particuliers rendus au peuple qui, en retour, les admire et les vénère font oublier leur ascendance humaine et les affilient à un dieu majeur du Panthéon, s'ils ne sont pas eux-mêmes hissés au rang de divinité, comme c'est le cas d'Imhotep.

Une hiérarchie et une titulature pour les saints et les martyrs

La longévité des cultes ne s'explique pas uniquement par la réputation du saint honoré, mais aussi par des éléments plus « concrets » comme l'atteste ce passage des *Textes des Pyramides* (incantation n° 600) : « Ce roi est Osiris et la pyramide de ce roi est Osiris. » Cette équivalence entre le roi divinisé et sa pyramide montre que les divinités pouvaient transmettre leur identité et leurs pouvoirs à tout ce qui leur appartenait : sarcophage, cercueil – ou même tombe –, statue ou table d'offrande, tous vivifiés par le rituel de « l'ouverture de la bouche » au moment de l'enterrement. Cette croyance est avérée à travers les différentes périodes de l'Égypte ancienne, même pour les personnes privées ; c'est pourquoi la famille d'un défunt peut adresser ses prières au cercueil ou à la statue de celui-ci, qui fonctionnent comme un *alter ego*. Cette caractéristique souligne le rôle de la tombe comme interface entre le monde des vivants et celui des morts, monde où ces deux entités peuvent non seulement s'entendre mais aussi, presque, se toucher. Elle explique aussi l'importance des reliques et du concept de la *baraka* dans les religions ultérieures, comme nous le verrons plus loin.

Il subsiste dans la langue égyptienne un certain nombre de titres honorifiques qui appellent une certaine révérence, tels *Hry* (« Supérieur ») et *Hsy* (« Favori », « Loué ») par exemple, qui semblent parfaitement équivalents à ceux de *sayed* (« maître »), terme qui désigne en arabe une personnalité religieuse importante, et de *shahid* (« martyr »), qui désigne communément une personne morte pour une cause religieuse. La variété de ces titres souligne non seulement l'existence de catégories différentes de saints, mais aussi une hiérarchie probable.

Cette profusion de titres et d'épithètes se retrouve pour les saints de l'Église copte, bien qu'ils soient souvent interchangeables, mais certains proviennent de l'araméen ou du grec, alors que d'autres sont purement égyptiens. Devant ce foisonnement qui dépasse largement mes compétences, j'ai préféré m'adresser directement au Qommos Guirguis,

supérieur de l'église copte orthodoxe de Paris à Châtenay-Malabry. En entrant dans l'église pour voir *abouna* (« notre père ») Guirgis, j'ai été frappée par l'inscription sur la porte centrale de l'iconostase, que le prêtre ouvre lors du service de la messe. L'inscription dit : « C'est la porte du ciel », rappelant ainsi les portes du ciel de l'Égypte ancienne, ces portes du *naos* que le grand-prêtre ouvrait pour voir le dieu dans sa chapelle et pour commencer le rituel quotidien... Quand j'ai demandé à *abouna* Guirgis si la porte centrale de l'iconostase s'appelait toujours la porte du ciel dans les églises coptes, il m'a affirmé que oui. Cette porte est ouverte uniquement durant la messe. Puis il a eu l'extrême gentillesse de m'expliquer ce qui suit.

L'Église copte distingue deux catégories de prêtres : ceux qui appartiennent à des communautés et qui se marient, et ceux qui choisissent le célibat et vivent dans ou près des monastères (connus sous le nom de *apa*, ou *amba*, en arabe). Le patriarche de l'Église copte fait partie de cette seconde catégorie. Il consacre les évêques qui, réunis en « Conseil des évêques », formeront le saint synode (*'al-magma A' al-moqadess'*), en charge de la canonisation des futurs saints : *ayios* en grec ou *qeddis* en arabe, ou encore *mar* ou *mari*, mot fréquemment employé en Égypte.

À l'inverse des saints de l'Égypte ancienne, dont la renommée nous est parvenue et qui étaient de hauts fonctionnaires de l'État, les saints orthodoxes sont surtout des martyrs, des évangélistes ou des moines, en dehors des archanges Michel (médecin et régulateur des eaux du Nil) et Gabriel, et d'autres personnages bibliques. Certains évangélistes et moines sont aussi des martyrs et, en tant que tels, reçoivent un culte. Les martyrs sont considérés comme les soldats de l'armée du Ciel. Certains d'entre eux étaient de véritables soldats de l'armée romaine, notamment Victor, Ménas et Phoibammon. Saint Théodore, né en Asie Mineure, a été égyptianisé par la suite ou a été identifié à un autre Théodore né en Égypte, beaucoup plus tard. En plus de ces grands saints, comme saint Georges, qui traversent le temps et l'espace, une cohorte d'autres saints, dont les noms et le nombre varient en fonction du temps et du lieu, est également consignée dans les inventaires de l'Église copte. Il existe aussi des termes grecs ou coptes pour qualifier le saint, comme, par exemple, *etoyaab* (« pur ») ou « saint » (*paJoeic*), « le seigneur » ou « maître » qui rappelle le *Hry* ou « Supérieur » des époques pharaoniques, le *sayed* (« maître ») de l'époque arabe, ou

encore *paeiwt* (« le père »), qui semble plutôt être utilisé en signe de respect.

Des chercheurs ont tenté d'établir une relation d'équivalence plus précise entre ces titres, au cours des diverses périodes de l'histoire. Ainsi *it-nTr* (« père du Dieu » ou encore « père divin ») semble correspondre à l'*apa*, *amba* de l'Église copte. En effet, *it-nTr* – que les égyptologues considèrent comme désignant essentiellement un membre du haut clergé dans un temple antique, même si ce prêtre pouvait être aussi le précepteur d'un prince, voire le conseiller du roi ou, tout simplement, un sage qui transmettait sa sagesse et son expérience aux autres – aurait été un « père spirituel » du même ordre que l'*apa*, *amba* de l'Église copte, qualifié pour guider les bonnes âmes sur la voie de la sainteté, fonction très proche de celles des pères divins de l'Égypte pharaonique. De plus, ce titre est interchangeable avec celui de *Eiwt*, « père », prononciation copte pour le *it* de *it-nTr*. L'*apa*, *amba* copte est souvent utilisé dans l'expression « le saint père ami de Dieu », qui, elle aussi, ressemble étrangement à l'expression plus ancienne « le père divin aimé de dieu ».

Cette paternité spirituelle, soulignée par les traditions de l'Égypte pharaonique et copte, a perduré jusqu'à aujourd'hui, où l'on s'adresse à un prêtre en l'appelant *abouna*, « notre père ». Moins présente dans la vie quotidienne des communautés musulmanes, elle existe néanmoins, mais avec des variantes, dans les traditions soufies où un père spirituel – ou plutôt un maître –, connu sous le nom de *chaykh*, est requis au début du parcours sur le chemin qui mène à Dieu.

Avant de parler des saints de l'Égypte musulmane, je voudrais tout d'abord rappeler que ce concept, tel qu'on le trouve dans l'Église chrétienne, n'existe pas en islam ; il y a, néanmoins, ce que l'on appelle *awleyaa Allah al-saleheen* : « les hommes bons, fidèles à Dieu ». Ainsi, le *wali* (singulier de *awleya*) est quelqu'un qui est fidèle à Dieu et qui est *saleh* (singulier de *saleheen*), donc bon, dans tous les sens du mot : efficacité, science, sagesse, comportement, etc. Un *wali* a atteint une telle connaissance de Dieu et est tellement proche de Lui qu'il est pourvu de *karamat*, c'est-à-dire qu'il est capable de faire des miracles, par la grâce de Dieu, tout comme les saints chrétiens qui le précèdent. Parmi ces *awleyaa*, sont vénérés en Égypte certains membres de la famille du prophète, hommes ou femmes, qui ont joué un rôle important en islam. On les appelle *ahl al-bayt*, « gens de la maison » (du prophète). Au Caire, il existe ainsi les

mausolées de Sayedna el-Hussein, Sayedna Ali Zein-el-Abedein, al-Sayeda Zeinab, al-Sayeda Aicha, al-Sayeda Néfissa et d'autres encore, et leur présence est sécurisante pour ceux qui habitent à proximité. Quant aux *machayekh* (pluriel de *chaykh*), on les considère comme de vrais maîtres spirituels pour l'étendue de leurs connaissances et leur grande piété. Ils ont créé les grandes écoles ou voies soufies égyptiennes dont les plus connues sont l'Ahmadeya, la Burhameya, la Shazileya, et la RéfaAeya, qui portent le nom de leurs fondateurs, tous de grands penseurs des XII^e et XIII^e siècles. On reconnaît un *chaykh* – « maître spirituel originel » de la confrérie – à son comportement et au fait qu'émane de lui la *baraka*, la « grâce » ou la « bénédiction » dont nous avons parlé plus haut.

En plus des fondateurs des quatre voies soufies très connues dans le monde musulman, et de quelques autres d'une importance presque équivalente, nombreux sont les *chaykhs* révéérés localement à travers l'Égypte. Tous ont leurs fidèles, certains ont leurs cultes et leurs fêtes. Ils peuvent appartenir à une des grandes écoles soufies, mais pas nécessairement. Certains sont considérés par leurs dévots comme des *wali*, qui ont donc la *baraka* et des *karamat*, c'est-à-dire, qu'ils ont accompli des miracles. Leurs ascendances remontent souvent au prophète et, en tant que tel, sont aussi *ahl-al-bayt*, « gens de la maison ». Cette ascendance quasi générale au prophète rappelle un peu la filiation qui existe entre les saints de l'Ancienne Égypte et les grandes divinités de l'époque. On s'est souvent demandé s'il y avait une hiérarchie parmi tous ces gens tellement proches de Dieu et comment elle fonctionnait. Celle-ci, essentiellement fondée sur la portée et l'étendue de leur message, est la suivante : alors que le *wali* passe sa connaissance à son ou à ses disciples immédiats, un prophète l'annonce à tout son entourage et le messenger de Dieu l'annonce au monde entier.

Tous ces saints hommes, *wali* ou *chaykh*, ne sont pas nommés par l'État ou « sanctifiés » par al-Azhar, autorité islamique suprême en Égypte, mais ils le sont grâce à leur personnalité, grâce aux bienfaits qu'ils répandent, ainsi qu'à leurs réputations locales.

Les saints, hérauts de Dieu

Le culte primitif des ancêtres a joué un rôle important dans la vie religieuse et sociale du pays. Les diverses formules de « l'appel aux

vivants » gravées sur les parois des tombes à partir de l'Ancien Empire nous rappellent constamment cette interdépendance des vivants et des morts qui partagent de toute évidence un monde commun. Pendant longtemps, on a d'ailleurs retrouvé ces formules sur les tombes des cimetières musulmans et, parfois même, jusqu'à aujourd'hui, dans les nécrologies coptes. Les « lettres aux morts », écrites sur toutes sortes de supports accessibles aux destinataires, connues elles aussi depuis l'Ancien Empire, montrent que ces entités divines auxquelles elles s'adressent sont en fait essentiellement là pour apporter leur aide aux hommes, soit directement, soit par intercession. Ainsi, de son vivant déjà, sur ses statues de Karnak, Amenhotep fils de Hapou portait le titre de *wHmw*, « héraut », auprès du dieu à qui il transmettait les prières des dévots ; de plus, en sa qualité de *jry-ʿ3* « gardien » / « portier » du temple, il recevait les offrandes que ces derniers apportaient au dieu, en échange ou en remerciement d'une faveur accordée, comme aujourd'hui les serviteurs des mausolées ou des tombeaux de *chaykh* musulmans.

À travers les âges, les saints d'Égypte ont tous reçu, et continuent de recevoir, des lettres de dévots en détresse demandant une aide spécifique ou promettant un « don », *nadhr*, pour les remercier si leur prière était exaucée. Ces demandes, dans l'Église copte, sont connues sous le nom de *telbass*, « enchâssement », probablement parce qu'elles sont insérées par les visiteurs dans les fissures de la grotte de Saint-Antoine par exemple, ou dans les murs des monastères qu'ils visitent, ou encore dans les cadres des icônes. Dans les sanctuaires musulmans, les demandes sont aussi, soit enchâssées dans le grillage qui entoure le cénotaphe du saint, soit remises au serviteur du sanctuaire. Certains saints sont plus spécialisés dans un domaine que dans un autre, et cela dépend généralement de la vie qui a été la leur, ou bien de celle du saint précédent auquel ils se sont superposés. C'est pourquoi, il n'est pas rare de rencontrer des musulmans en visite chez un saint chrétien, ou même l'inverse. Certains d'entre eux étaient réputés de leur vivant pour leurs guérisons. Ainsi, par exemple, le pape Kyrillos (Cyril) VI fut un grand guérisseur, aux nombreux miracles. Quant à Amir Tadros (saint Théodore), ses ossements, conservés dans des cylindres de bois recouverts de tissus dans le reliquaire de son monastère près de Bab Zuweila au Caire, sont encore passés sur le corps du pèlerin malade, le vendredi ou le dimanche, pendant trois semaines consécutives, pour le guérir. Si certains pèlerins sont musulmans, d'autres sont chrétiens et

visitent des saintes musulmanes, particulièrement al-Sayeda Zeinab, pour lui demander de leur accorder la faveur de tomber enceinte.

En plus des visites individuelles, des pèlerinages collectifs célébraient chaque année la fête d'un saint. La documentation papyrologique des Basses Époques, qui est la mieux conservée, nous révèle, en outre, l'existence d'associations de prêtres (généralement funéraires), en rapport avec certains temples. Leurs membres payaient une cotisation et s'engageaient à être présents aux réunions, à participer aux fêtes et aux processions, et à enterrer les animaux sacrés. Les membres de la confrérie s'engageaient à se soutenir en cas de problème, l'expression employée pour cela étant, incidemment, exactement la même que celle employée en arabe : *Hanoqaf luh* – « Nous allons nous mettre debout pour lui », un peu comme l'anglais « *we'll stand for him* », c'est-à-dire « nous le soutiendrons ». Ils s'engageaient aussi à pourvoir à l'embaumement, aux funérailles et à la préparation de la tombe de leurs collègues. Ces associations ont fait l'objet d'études et certains chercheurs y voient les précurseurs des confréries chrétiennes. Il est très probable, en outre, que celles-ci aient joué un rôle important dans la continuité de l'exécution des rituels et dans la résistance à la christianisation du pays.

Il serait logique aussi, dans l'Égypte des premiers siècles du christianisme, avant la conquête arabe, quand polythéistes et chrétiens vivaient et travaillaient ensemble, que des croyances et des pratiques rituelles de l'ancienne religion aient affecté la plus récente : les soins donnés au corps du martyr, voire même son embaumement, la bénédiction attachée à ses reliques, les guérisons miraculeuses qu'il dispense.

Selon *abouna* Guirguis, il n'y a pas eu de continuité rituelle entre l'Église copte et les confréries de l'Égypte ancienne même s'il n'existe parfois que peu de différences de rituels, particulièrement dans les hymnes. On trouve dans l'Égypte musulmane des confréries religieuses qui me semblent pourtant comparables à celles de l'Égypte ancienne dans leur administration et peut-être aussi leur rôle social, voire même politique. Je pense ici aux confréries soufies que l'on considère généralement comme religieuses parce qu'elles rassemblent les disciples et les dévots d'un même *chaykh* et qu'elles organisent les réunions et les fêtes célébrées en son honneur.

Comme, en général, une voie soufie a des adeptes en des lieux différents, le *chaykh* délègue ses pouvoirs à un *calife* en rapport direct avec

les dévots de sa confrérie et qui leur sert de guide religieux et de soutien social. Ainsi, il peut intervenir en leur faveur auprès des autorités si jamais ils en ont besoin et se porter garant pour eux. Le calife dispose en outre d'un assistant et de personnel administratif.

Nourrir la divinité ressuscitée

Une des responsabilités majeures du *calife* est d'organiser le *mouled*, fête annuelle du grand *chaykh*. Ces grandes célébrations sont des événements majeurs au cours desquels se réunissent toutes les confréries soufies pour adorer Dieu, glorifier son prophète et célébrer les maîtres spirituels du pays. Elles nécessitent une organisation importante pour assurer la sécurité. Aussi, l'autorisation et la participation des autorités locales et gouvernementales sont indispensables pour gérer l'accueil des pèlerins qu'il faut parfois loger et souvent nourrir, matériellement aussi bien que spirituellement. Que ce soient les représentants des ministères de l'Intérieur, de la Santé, de la Distribution des denrées alimentaires, de l'Énergie pour gérer l'augmentation parfois considérable de l'électricité nécessaire aux illuminations, ou encore les bouchers, cuisiniers ou serviteurs embauchés pour l'occasion, c'est toute une population qui est mobilisée, en plus des commerçants, acteurs, animateurs qui participent à la foire montée à l'occasion du pèlerinage.

Dans le cadre de cet article consacré aux transmissions culturelles, il nous reste à comparer les fêtes des saints de l'Égypte ancienne et les *mouled* musulmans

La plus emblématique de ces fêtes qui commémoraient un saint et célébraient avant tout une « re-naissance » était celle de Sokar, dieu originaire de Memphis, également divinité chtonienne intervenant dans le monde funéraire de sa nécropole. Célébrée au moins depuis l'Ancien Empire, elle bénéficiait aux dieux et aux hommes, et marquait le cycle de la nature. Au cours de l'une des fêtes dédiées à Sokar, on a commencé à célébrer les premières fêtes consacrées à d'autres saints, comme l'indiquent les textes de Heqa-ib, dont nous avons parlé plus haut. Il est évident que la fête de Sokar a elle-même évolué à travers les âges. Avec le temps, Sokar a fait l'objet d'un syncrétisme avec d'autres divinités, d'abord Ptah et Osiris, puis Rê et sa théologie solaire et ces divers cultes, avec leurs mythes et leurs symboles, ont fini par s'agréger.

Dans l'Antiquité, la fête de Sokar était célébrée le 25 khouiak, quatrième mois de la saison Akhet, ce qui permettait de l'intégrer facilement dans le cycle des fêtes d'Osiris qui se déroulaient à cette même époque à Abydos. Cette journée permettait aux défunts de recevoir de nombreuses offrandes pendant leur parcours de la nécropole³. Au Nouvel Empire, à partir de Thoutmosis III et, surtout, après Amenhotep III, Sokar, de plus en plus solarisé, est devenu Sokar-Osiris, la forme nocturne de Rê. C'est cette forme osirienne solarisée de Sokar qui était au centre des fêtes de khouiak au cours desquelles se jouait un rituel complexe. Les moments forts incluaient l'embaumement du support divin représenté par une momie d'Osiris, des veillées de glorifications pour rappeler le dieu mort à la vie et, finalement, sa « victoire » et sa résurrection célébrées lors de sa sortie processionnelle, après sa renaissance. Par ailleurs, à travers plusieurs glissements et superpositions, on est passé de la résurrection du cycle de la nature, symbolisé par la renaissance du soleil, au renouvellement de la légitimité royale avec la résurrection d'Osiris, puis à la résurrection de tous les Égyptiens, qui s'identifiaient à ce dieu. Cette sortie processionnelle, accompagnée de toutes sortes d'offrandes dont profitait la population, matérialisait aussi l'union du dieu avec sa ville et permettait à son peuple de s'adresser à lui plus directement et de jouir de sa bénédiction. De plus, il nous est rapporté que des images des divers dieux d'Égypte accompagnaient la statue en cortège, comme les étoiles autour du soleil. Il est évident que cette fête avait sur les fidèles un effet thérapeutique certain.

Le terme employé pour désigner les fêtes coptes était jusqu'alors tout simplement « fête », comme à l'époque pharaonique, puis, sous l'influence de la langue arabe et du *mouled* musulman, toutes les célébrations des saints ont pris le nom de *mouled*. Ce dernier embrasse, comme on l'a vu plus haut, aussi bien l'aspect religieux que le côté festif. La « visite » ou *ziyara*, qu'elle soit individuelle ou collective, à n'importe quel moment de l'année, exprime quant à elle uniquement une dimension spirituelle.

Avant de décrire brièvement ces fêtes, nous voulons rappeler que la première marque de continuité patente réside dans l'importance donnée au corps même du saint et à ses reliques, qui sont en réalité le but principal de la « visite ». Pendant les fêtes officielles des saints coptes, la « visite » / *ziyara*, beaucoup plus longue, se fait en groupe et s'inscrit dans un rituel plus large puisqu'elle ne forme qu'un moment du *mouled*. Elle est précédée par la veillée chez le saint, avec ses rites, ses hymnes et prières,

ses panégyriques, un peu comme celle qui précédait la résurrection de Sokar-Osiris. Le matin, les visiteurs commencent par rendre hommage au saint fêté, à travers son icône. Tel le mort dans l'Égypte ancienne, ses pouvoirs et sa *baraka* se transmettent à tout ce qui lui appartient : toucher l'icône est donc très prisé parce que ce geste établit un contact intime avec le saint, et attire son attention.

C'est un moment chargé d'émotion pendant lequel les dévots se remémorent la vie du saint, font leurs prières et aussi leurs demandes, et lui déposent leur courrier. La *ziyara* inclut ensuite la visite des autres parties de l'église ou du monastère, comme des saintes reliques. Tout le temps que dure ce périple, les visiteurs se sentent renforcés, voire réanimés par la présence du saint et de sa *baraka*, qui les pénètre.

La *zaffa* ou « procession », qui correspondrait à la sortie du dieu égyptien ressuscité après la veillée, fait généralement le tour de la grande cour ou esplanade du monastère. Là, les dévots arrivent par groupes après leur visite pour attendre la procession et l'acclamer. Ils demandent la *baraka* ou le *sirr*, « le secret » du saint, et son aide ; ils déclarent leur amour infini pour Jésus-Christ, pour l'amour de qui les saints ont été martyrisés. Comme dans l'Égypte ancienne, la procession est formée selon un ordre bien établi qui respecte la hiérarchie cléricale, où l'icône principale tient la place prépondérante et l'évêque du monastère, la place d'honneur, car il est également porteur de *baraka*. À ce titre, les dévots le touchent et l'embrassent, de même que la croix qu'il tient et qui est LA *baraka* même. Parfois, les évêques des régions voisines assistent au *mouled* et prennent place dans la procession. Il en émane alors encore plus de *baraka*, au milieu d'une exaltation générale extraordinaire.

Le dernier des grands moments du *mouled* est celui du sacrifice du bétail que les dévots apportent en offrande, ou comme *nadhr* (« don »), en échange des faveurs reçues. Les offrandes faites au monastère contribuent à nourrir les visiteurs et les pauvres qui souvent assistent au *mouled* pour la charité dont ils font l'objet. Ce sont des produits de première qualité, tant par les soins dont ils ont été entourés que par l'amour avec lequel ils ont été offerts. À l'instar des offrandes qui provenaient des autels des dieux dans l'Égypte ancienne, celles-ci ont acquis la *baraka* du saint, puisqu'elles lui ont été consacrées et qu'il les a acceptées. Quand les animaux sont sacrifiés, leur sang béni protège qui le touche, aussi les visiteurs n'hésitent-ils pas à

s'en oindre et à en oindre leurs enfants. Le *mouled* dure normalement de trois jours à une semaine.

Pour certains chercheurs, la *Zaffa* symboliserait la grande mobilité du saint et son pouvoir de se trouver partout, proche de ceux qui l'invoquent, tandis que le sacrifice du bétail donné en offrande ferait allusion au sacrifice de Jésus crucifié pour racheter les péchés des hommes, auquel se superpose le sacrifice du saint, mort par amour et fidélité à son dieu. Manger cette viande devient un acte de communion avec le saint, l'Église, et avec toutes les personnes qui la partagent. Mais cela n'a pas été confirmé par les prêtres de l'Église copte et cette interprétation « académique » et plutôt occidentale pourrait émaner d'une religiosité plus personnelle et plus tardive, vu que les sacrifices d'animaux au cours des fêtes ont toujours existé, depuis les temps les plus anciens. Toutefois, le symbolisme attaché à des actes similaires peut évoluer ou être différent d'un endroit à l'autre, ou d'une époque à l'autre, ou même être totalement oublié ; il se pourrait aussi que certains aspects ésotériques de la religion ne soient pas toujours divulgués. En tout état de cause, il est possible que le besoin de faire un sacrifice et de nourrir les autres soit une transposition de l'idée de nourrir la divinité ressuscitée, transposition adaptée et réinterprétée par les religions nouvelles, comme il semble que ce soit le cas pour les offrandes alimentaires distribuées dans les cimetières de nos jours.

Dans la liturgie chrétienne comme dans la liturgie égyptienne, nous avons un « support » qui rappelle le défunt, momie, corps ou reliques, une « veillée » avec prières et la lecture d'une sorte de panégyrique du saint, suivie d'une « procession » qui faisait le tour du temple, ou de l'église, avant de rejoindre la ville, ses animations et festivités diverses.

Le dhikr, rituel soufi par excellence

Quant aux *mouleds* musulmans, plus nombreux et plus grands, nous verrons que, malgré leur variété, ils comportent les mêmes moments forts. Leur durée varie selon leur importance, mais la dernière nuit, qui est prépondérante, est toujours appelée « la grande nuit », *al-leila al-kabira*.

Dans ce cas, la « visite / *ziyara* », qui se résume à la visite du tombeau ou du cénotaphe du *wali*, puisque, chez les musulmans, il n'y a ni icône ni reliques, est essentielle. C'est devant le tombeau que le contact avec le *wali* est le plus immédiat. Les dévots peuvent toucher, voire embrasser la

maqsoura, « grille » qui entoure son cénotaphe ou bien, quand il n'y a pas de grille, caresser l'étoffe qui recouvre le tombeau, ce qui équivaut à avoir un contact avec l'habit du saint homme lorsqu'il était encore vivant, et ainsi recueillir la *baraka* dont elle est chargée. Les fidèles estiment que, durant la visite, ils doivent être en état de pureté, puisqu'ils sont dans un mausolée / mosquée, un peu comme lors d'un pèlerinage à La Mecque.

Ils lisent la *Fateha*, première sourate du Coran, qui est aussi destinée aux morts, et par laquelle les musulmans commencent tout rituel. Puis ils prient Dieu pour le prophète et pour le *chaykh* qu'ils visitent. Prier pour le prophète est le leitmotiv du *mouled*, et tout *mouled* est davantage encore une célébration du prophète que du *chaykh* lui-même. Les dévots font ensuite leurs demandes au *chaykh* pour qu'il intercède en leur faveur auprès de Dieu, ou lui déposent leurs lettres. Ils se retirent ensuite vers la *Saaha*, grand espace proche du mausolée ou de la mosquée du *chaykh*, où l'on monte généralement de grandes tentes pour les différentes confréries religieuses. Là, les *chaykhs* des confréries reçoivent leurs adeptes et leurs invités, de même que les personnalités politiques venues au *mouled* par dévotion ou par devoir de commémoration. C'est aussi dans ces tentes que se passent les séances de *dhikr*, ou évocation de Dieu, rituel soufi par excellence, comme on l'a vu plus haut.

Les séances de *dhikr* sont le point fort du *mouled* musulman. Les différentes confréries rivalisent par la qualité de leur *mounched* ou « chanteur » (d'hymnes religieux, il s'entend) et par le rythme et la puissance de leur *dhikr*. Bien qu'il puisse se faire à toute heure, pendant le *mouled*, c'est surtout la nuit qu'il se déroule, et il peut durer jusqu'à l'aube. Les séances de *dhikr* intercalent hymnes au *chaykh* célébré et à la gloire du prophète et récitations de passages du Coran avec la répétition scandée des noms de Dieu. Elles ressemblent en cela aux veillées consacrées aux prières et aux récitations de lectures sacrées, avant la lecture du panégyrique du saint, dans les monastères ou les églises. Il me semble important d'ajouter que cette répétition scandée des noms de Dieu, dont la récitation même est une prière, est semblable à la culmination de la prière monologuiste usitée chez les prêtres de l'Égypte ancienne, et reprise par les Pères de l'Église orthodoxe. Même si les dogmes sont différents, les croyants mettent une ferveur équivalente pour atteindre le même but, notamment la clairvoyance, la connaissance et l'amour de Dieu. La subtilité des dogmes et les différences entre les religions font que la plupart des Égyptiens, coptes ou

musulmans, ne les connaissent probablement pas. Ils vont dans des *mouleds* avec une idée beaucoup plus simple : adorer Dieu à travers ses saints ou son prophète, et s'imprégner de la *baraka* / grâce qui émane de toutes ces prières et emplir l'atmosphère parce que, comme dans l'Égypte ancienne, ils se sentent peut-être trop humbles pour s'adresser directement à Lui.

Dans toutes les fêtes religieuses, les offrandes alimentaires sont nombreuses car nourrir les participants et, surtout, les pauvres – considérés, comme à La Mecque, comme les « hôtes de Dieu », ou plus directement ici, du *chaykh* – reste un rite important. Beaucoup contribuent à ces offrandes par esprit de charité sans pour autant se considérer soufis car le mot en Égypte évoque un degré très élevé de religiosité et de respectabilité. Si le sacrifice des bêtes avait une connotation religieuse, il symboliserait pour les musulmans le sacrifice du fils d'Abraham, symbole suprême de l'obéissance à Dieu. Néanmoins, ces animaux portent eux aussi la *baraka* du *chaykh* puisqu'ils lui ont été offerts et, comme dans les *mouleds* coptes, leur sang est également protecteur.

Le *mouled* se termine par la fameuse *Zaffa*, ou procession des différentes confréries, avec, à sa tête, le représentant du *chaykh* célébré. Ornée de bannières et de tous les apparats, et entourée par les forces de sécurité pour limiter les bousculades de la foule en quête de *baraka*, y défilent également des musiciens, des danseurs, etc. C'est une réplique en plus grand et en plus désordonné de la procession du *mouled* copte, les icônes et les membres du clergé en moins. Quant à l'interprétation du symbolisme de la procession, elle varie avec les *mouleds*. Pour les uns, elle rappelle l'entrée du prophète à Médine, où l'islam put s'épanouir en toute sécurité, pour d'autres, elle incarne la force de l'islam et attire de nouveaux adeptes dans les confréries religieuses, pour d'autres encore, c'est une façon de remercier Dieu.

L'égyptologue Philippe Derchain évoque l'idée de temporalité dans l'évolution d'un phénomène religieux (et je dirai même, de toute transmission culturelle) : « Cette dimension intervient sous forme d'un effet cybernétique entraînant l'instabilité de l'imaginaire par les altérations que lui font subir, consciemment ou non, les récepteurs successifs en l'adaptant à leur propre milieu socioculturel en évolution, malgré l'apparente stabilité des signifiants métaphoriques qui le constituent. *Le croyant, en croyant, influe sur ce qu'il croit.* »

Malgré l'importance évidente des saints dans la vie quotidienne des Égyptiens, il n'en reste pas moins que, depuis toujours, le rituel religieux le plus important demeure l'évocation constante de Dieu à travers la prière. En plus des prières règlementées que font les musulmans cinq fois par jour et les prières des chrétiens, principalement au cours des offices à l'église, celles qui restent les plus spontanées, aujourd'hui encore en Égypte, qu'elles soient chrétiennes ou musulmanes, se résument souvent en un simple élan vers Dieu, où il lui est demandé son aide et sa miséricorde, dans un quatrain qui se lit comme suit :

Mon Seigneur Jésus-Christ, délivre-moi (*Ya Rabbi Yassu' al-MassiH khallisni*)
Mon Seigneur Jésus-Christ aide-moi (*Ya Rabbi Yassu' al-MassiH a'inni*)
Mon Seigneur Jésus-Christ aie pitié de moi (*Ya Rabbi Yassu' al-MassiH irHamni*)
Je te bénis, mon Seigneur, Jésus.

En parallèle, chez les musulmans, est prononcée une prière tout aussi courte, utile aussi bien ici-bas que dans l'au-delà :

Ô Dieu, pardonne-moi, aie pitié de moi, donne-moi la santé et accorde-moi tes dons
(*Allahumma aghferli, warHammi, wa'fini, warzoqni*).

Elle peut être encore plus condensée et se réduire, dans le christianisme comme dans l'islam, à la simple évocation du nom divin car, ainsi que l'exprime la théologienne orthodoxe Élisabeth Behr-Sigel : « La puissance du nom est celle du Christ lui-même, et sa répétition libère une spontanéité spirituelle, ce cri du cœur qui fait jaillir comme une source d'eau vive la présence du Seigneur communiquée par la prononciation du nom divin. »

La puissance de ce que l'on prononce et qui matérialise ce que l'on nomme se retrouve partout dans la littérature religieuse de l'Égypte ancienne. C'est ainsi qu'on lit, dans un hymne à Amon, daté de la fin de la XVIII^e dynastie :

Comme il est bon de prononcer ton nom ! C'est comme le goût de la vie, comme un vêtement pour le dénudé, comme le parfum d'un bourgeon qui s'ouvre à la chaleur de l'été, comme une bouffée d'air pour celui qui est emprisonné...

C'est cette spiritualité très élaborée qui existait dans l'Égypte ancienne et dont s'est nourrie d'abord la philosophie grecque, avant de venir à son tour enrichir les spéculations métaphysiques de l'École alexandrine puis celle des grands centres religieux de la vallée du Nil et de ses déserts. En outre, l'effervescence religieuse qui régnait dans l'Égypte tardive, avec

toutes les formes de spiritualités qui cohabitaient, donna naissance aux écrits hermétiques des II^e et III^e siècles, écrits dont les échos se font entendre aujourd'hui encore dans la tradition maçonnique occidentale.

Si les mystiques chrétiens ont souvent mentionné la « prière du cœur » qui est faite, comme dit Isaac le Syrien, quand « l'Esprit établit sa demeure dans l'homme [car] celui-ci ne peut plus s'arrêter de prier, car l'Esprit ne cesse pas de prier en lui. Qu'il dorme, qu'il veille, la prière ne se sépare pas de son âme ». Nous retrouvons la même idée chez les mystiques musulmans, idée que l'imam al-Ghazali exprime ainsi : « Le *dhikr*, en sa réalité, c'est la progression de l'emprise du Mentionné sur le cœur, tandis que le *dhikr* lui-même s'efface et disparaît... le soufi en vient au point d'effacer la trace du mot sur sa langue, [mais] il trouve son cœur continuellement appliqué au *dhikr*. »

Nombreux sont aussi les versets du Coran qui rappellent que la remémoration de Dieu apaise les cœurs. Après un certain entraînement – et pratiquée comme il se doit – elle devient ce qu'on appelle « la prière continue », *al-salaat al-daa'ima*, ou encore la prière du cœur.

Cette spiritualité est un aspect essentiel de la culture égyptienne qui a perduré à travers les âges. C'est grâce à elle que les Égyptiens ont fait et font encore face aux difficultés de leur vie quotidienne ainsi qu'aux aléas politiques et culturels qui ont touché et touchent encore leur pays.

¹. Celui-ci avait surgi du désert pour abreuver Ismaël, le fils qu'Abraham avait abandonné ici avec sa mère Hagar, selon la tradition musulmane.

². Dans l'Égypte ancienne, c'est la vache Hathor qui se charge d'accueillir et de nourrir les défunts, comme on le voit dans les scènes des tombeaux du Nouvel Empire. Elle peut aussi apparaître sous les traits d'une femme sortant d'un arbre ou, simplement, sous l'apparence d'un arbre, comme on le verra plus tard.

³. On pense au dieu Amon de Thèbes, au Nouvel Empire, lors de la Belle Fête de la Vallée et qui, après l'épisode amarnien, sera remplacé par Sokar.

BIBLIOGRAPHIE

Première partie:

L'Égypte pharaonique et son héritage

Imaginaires et savoirs

Sources primaires

APULÉE, *L'Âne d'or ou les Métamorphoses*, Pierre Grimal (trad.), Paris, Gallimard, 1958.

DIODORE DE SICILE, *Bibliotheca historica*, Charles Henry Oldfather (trad.), Cambridge (Mass)-Londres, Harvard University Press, coll. « Loeb Classical Library », 1933.

HERMÈS TRISMÉGISTE, *Corpus hermeticum*, Arthur D. Nock (éd.) et André-Jean Festugière (trad.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 1945-1954, 4 vol.

HORAPOLLON DU NIL, *Hieroglyphica libri II*, Francesco Sbordone (éd.), Naples, 1940 ; en anglais : George Boas, *The Hieroglyphics of Horapollo*, Princeton, Princeton University Press, coll. « Bollingen series », XXIII, 1993 ; édition bilingue gréco-italienne en livre de poche : Horapollo, *I Geroglifici*, Mario Andrea Regni et Elena Zanco (éd.), Milan, Biblioteca universale Rizzoli, 1996 ; Heinz-Josef Thissen, *Die Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch* [« Le livre des hiéroglyphes de Horapollon du Nil »], Leipzig-Munich, K. G. Saur, vol. 1, 2001. En 1793 parut une belle traduction allemande du premier livre des *Hieroglyphica*, complétée par « quelques autres fragments d'images et de représentations égyptiennes, même parmi d'autres peuples » de Karl Philipp Moritz sous

le titre *Die symbolische Weisheit der Aegypter aus den verborgensten Denkmälern des Alterthums : ein Theil der ägyptischen Maurerey der zu Rom nicht verbrannt wurde* [« La sagesse symbolique des Égyptiens à travers les monuments les plus secrets de l'Antiquité. Une partie de la franc-maçonnerie égyptienne qui ne fut pas détruite à Rome »], Berlin, Librairie Karl Matzdorff, 1793.

JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, Édouard Des Places (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1989.

NAG HAMMADI. Voir KRAUSE Martin et LABIB Pahor (éd.).

Manéthon, W. D. Waddell (éd. et trad.), Cambridge (Mass), Harvard University Press, coll. « Loeb Classical Library », 1964.

PLUTARQUE, *Écrits de philosophie des religions*, H. Görgemanns (éd.), *Drei religionsphilosophische Schriften : griechisch-deutsch*, Düsseldorf, Artemis & Winkler, 2^e éd., 2009, p. 135-292.

PORPHYRE, *Epistola ad Anebonem*, Angelo Raffaele Sodano (éd.), Naples, L'arte Tipografia, 1958.

—, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Édouard Des Places (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, coll. « Budé », 1982.

PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, André-Jean Festugière (éd. et trad.), Paris, Vrin, 1966.

RABELAIS François, *La Vie inestimable du grand Gargantua, père de Pantagruel*, numérisation rtf : François Bon, texte de l'édition princeps de 1534.

VANDIER Jacques, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, [1960].

Sources secondaires

ALLEN James P., « The Natural Philosophy of Akhenaten », in James P. Allen *et alii.* (dir.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale University, coll. « Yale Egyptological Studies », 3, 1989.

ALLIOT Maurice, *Le Culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolemées*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, coll. « Bibliothèque d'étude », 20, 1949.

- ASSMANN Jan, *Ägypten – eine Sinngeschichte* [« Histoire du sens »], Munich, Hanser, 1996.
- , *Ägyptische Hymnen und Gebete* [« Hymnes et prières égyptiens »] (*ÄHG*), Zurich-Munich, Artemis, 1975.
- , *Der König als Sonnenpriester ; ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräber* [« Le roi comme prêtre du soleil. Un texte cosmographique explicatif des hymnes du culte du soleil dans les temples et les tombeaux de Thèbes »], Glückstadt, J. J. Augustin, coll. « Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo » [« Traité de l'Institut archéologique allemand du Caire »], 7, 1970.
- , « Die “Loyalistische Lehre” Echnatons » [« La “leçon loyaliste” d'Akhenaton »], *Studien zur Altägyptischen Kultur (SAK)*, 8, 1980.
- , *Ma'at : Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypte* [« Ma'at la justice et l'immortalité dans l'Égypte antique »], Munich, C. H. Beck, 1990.
- , *Religio Duplex. Comment les Lumières ont réinventé la religion des Égyptiens*, Jean-Marc Tétaz (trad.), Paris, Aubier, 2013.
- , « Sinnkonstruktionen im Alten Ägypten » [« La construction du sens dans l'Égypte antique »], in Karl-Joachim Hölkeskamp, Jörn Rüsen, Elke Stein-Hölkeskamp et Heinrich Theodore Grütter (éd.), *Sinn (in) der Antike : Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum* [« Le sens dans l'Antiquité. Systèmes d'orientation, idéaux et concepts de valeur dans l'Antiquité »], Mayence, P. von Zabern, 2003.
- , *Sonnenhymnen in thebanischen Gräber* [« Les hymnes du soleil dans les tombeaux de Thèbes »], Mayence, P. von Zabern, 1983.
- , *Stein und Zeit* [« Pierre et temps »], Munich, W. Fink, 1991.
- , *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* [« La mort et l'au-delà dans l'Égypte antique »], Munich, Beck, 2001, p. 59-78.
- et ASSMANN Aleida (éd.), *Hieroglyphen Altägyptische Ursprünge abendländischer Grammatologie* [« Les hiéroglyphes, étapes d'une autre grammatologie occidentale »], Munich, W. Fink corp., coll. « Archaölogie der literarischen Kommunikation », VIII, 2003.

- BAGNALL Roger S., *Hellenistic and Roman Egypt. Sources and Approaches*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2006.
- BAKIR Abd el-Mohsen, *Egyptian Epistolography*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, coll. « Bibliothèque d'étude », 48, 1970.
- BALANDIER Georges, *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988.
- BAUER Emmanuel J., *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi* [« La pensée de Spinoza et son interprétation par Jacobi »], Francfort-New York, P. Lang, 1989.
- BERGMAN Jan, « Beitrag zur Interpretatio Graeca. Ägyptische Götter in griechischer Übersetzung » [« Contribution à l'interpretatio graeca. Les dieux égyptiens dans la traduction grecque »], in *Scripta Instituti Donneriani Aboensis III*, 1969.
- , « Per omnia vectus elementa remeavi », in Ugo Bianchi et Maarten J. Vermaseren (éd.), *La soteriologia degli culti orientali nell' impero romano*, Leyde, E. J. Brill, 1982.
- BETRÒ Maria C., *I testi solari del portale di Pascerientaisu (BN 2)*, Pise, Giardini, 1989.
- BETZ Hans Dieter *et alii*, *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*, Chicago, Chicago University Press, 1986.
- BLACKMAN Aylward M., « Oracles in Ancient Egypt », *JEA* 12, 1926, p. 176-185.
- BURKE Peter, *Giambattista Vico : Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft* [« Vico, philosophe, historien, penseur d'une science nouvelle »], Francfort, Fischer, 1990.
- ČERNÝ J., *Late Ramesside Letters*, Bruxelles, Édition de la Fondation égyptologique reine Élisabeth, coll. « Bibliotheca aegyptiaca », IX, 1939.
- DAVID Madeleine V., *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Svepen, 1965.
- DAVIES Norman de Garis, *The Temple of Hibis el-Khārgēh oasis*, III, New York, Metropolitan Museum of Art, 1953.
- DERCHAIN Philippe, « Les Hiéroglyphes à l'époque ptolémaïque », in Claude Baurain *et alii* (éd.), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en*

Méditerranée, actes du colloque tenu à Liège du 5 au 18 novembre 1989, Namur, Société des études classiques, 1991.

DER MANUELIAN Peter, *Living in the Past. Studies in the Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty*, Londres, Kegan Paul International, 1994.

DIECKMANN Liselotte, *Hieroglyphics. The History of a Literary Symbol*, St Louis, Washington University Press, 1970.

DIELEMAN Jacco, *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leyde, Brill Academic Publishers, coll. « Religions in the Graeco-Roman World », n° 153, 2005.

EL-DALY Okasha, *Egyptology : The Missing Millennium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*, Londres, UCL Press, 2005.

FAIRMAN Herbert W., « A Scene of the Offering of Truth in the Temple of Edfu », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, n° 16, 1958.

FECHT Gerhard, *Der Habgierige und die Ma'at in der Lehre des Ptahhotep (5. und 19. Maxime)*, ADAIK 1, Glückstadt, Augustin, 1958.

FESTUGIÈRE André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1944-1954, 4 vol.

FOWDEN Garth, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

FRANKFURTER David, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

FROIDEFOND Christian, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1971.

GOEDICKE Hans, « Neglected Wisdom Text », *Journal of Egyptian Archaeology*, n° 48, 1962, p. 25-35.

GOLDWASSER Orly et MÜLLER Matthias, « The Building Blocks of a Conceptual Category. The Ancient Egyptian Evidence », in Lucia Morra et Carla Bazzanella (éd.), *Philosophers and Hieroglyphs*, Turin, Rosenberg et Sellier, 2003, p. 219-236.

—, « The Determinative System as a Mirror of World Organization », *Göttinger Miszellen*, 170 (1999), p. 49-68.

- , *Lovers, Prophets and Giraffes. Wor[l]d Classification in Ancient Egypt*, Wiesbaden, coll. « Göttinger Orientforschungen [Études orientales de Göttingen] », Harrassowitz, 2002.
- GOLENISCHEV Vladimir, *Papyrus hiératiques*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1927.
- GOUDRIAAN Koen, *Ethnicity in Ptolemaic Egypt*, Amsterdam, Gieben, 1988.
- GRAFTON Anthony, *Cardanos Kosmos : die Welten und Werke eines Renaissance-Astrologen* [« Le Cosmos de Cardan. Les univers et les œuvres d'un astrologue de la Renaissance »], Berlin, Berlin Verlag, 1999.
- GRIFFITHS John Gwyn, *Apuleius of Madauros : The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, EPRO 39, Leyde, E. J. Brill, 1975.
- , *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, University of Wales Press, 1970.
- GRUMACH Irene, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope* [« Recherches sur l'instruction d'Aménémopé »], Munich, Deutscher Kunstverlag, coll. « Münchner ägyptologische Studien », 23, 1972.
- HANI Jean, *La Religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, Les Belles lettres, 1976.
- HARRAUER Christine, « “Ich bin, was da ist” : die Göttin von Sais und ihre Deutung von Plutarch bis in die Goethezeit », *Sphairos*, 1994-1995.
- HARTOG Francois, « Les Grecs égyptologues », *Annales ESC*, 41, 1986.
- , « Voyages d'Égypte », in *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996.
- HELCK Wolfgang, *Urkunden der 18. Dynastie* [« Actes de la 18^e dynastie »], Berlin, Akademie Verlag, 1984.
- HOPFNER Theodor, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*, Bonn, 1922-1925.
- HORNUNG Erik, *Einführung in die Ägyptologie. Stand, Methoden, Aufgaben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 4^e éd., 1993 (sur l'histoire de l'égyptologie).
- , « Les racines des mystères d'Isis dans l'Antiquité égyptienne », in *Hommages à Jean Leclant*, IV, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1994.

- et KEEL Othmar (éd.), *Études d'enseignements sur la vie de l'Égypte antique*, OBO 28, Freiburg/Schweiz, 1979.
- IVERSEN Erik, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen, Ced Gad Publ., 1961 ; rééd. Princeton University Press, 1993.
- JANOWSKI Bernd, « Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs » [« L'acte revient vers l'acteur. Questions ouvertes autour de la relation entre faire et supporter »], in *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 2 [« La justice salvatrice. Contribution à la théologie de l'Ancien Testament 2 »], Neukirchen, Neukirchen-Vluyn, 1999.
- JONES Horace L., *The Geography of Strabo*, Cambridge (Mass)-Londres, Harvard University Press, coll. « Loeb Classical Library », 8 vol., 1932.
- JUNGE Friedrich, « Sprachstufen und Sprachgeschichte » [« Étapes et histoire de la langue »], *ZDMG, Supplement*, VI, Wiesbaden 1985, 17-34.
- , « Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphistischer Theologie, oder der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistgeschichte der Spätzeit », *MDAIK*, 29, 1973.
- JUNKER Hermann, *Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift)*, Berlin, W. de Gruyter, 1940
- , *Die politische Lehre von Memphis*, Berlin, W. de Gruyter, 1941.
- KLASENS Adolf, *A Magical Statue Base (Socle Béhague) in the Museum of Antiquities at Leiden*, Leyde, E. J. Brill, coll. « Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden », N. R. XXXIII, 1952.
- KRAUSE Martin et LABIB Pahor (éd.), *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Glückstadt, Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Koptische Reihe 2, 1971.
- LINDSAY Jack, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, Londres, F. Muller, 1970.
- LOPRIENO Antonio, « Der demotische Mythos vom Sonnenauge » [« Le mythe démotique de l'œil du Soleil »], in Otto Kaiser (éd.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* [« Textes de l'entourage de l'Ancien Testament »], Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1995.

- , « Linguistic Variety and Egyptian Literature », in Antonio Loprieno (éd.), *Ancient Egyptian Literature*, Leyde, E. J. Brill, 1996.
- MAHÉ Jean-Pierre, *Hermès en Haute-Égypte*, Québec, Presses de l'université Laval, 1978 et 1982, 2 vol.
- MARESTAING Pierre, *Les Écritures égyptiennes et l'Antiquité classique*, Paris, P. Geuthner, 1913.
- MERKELBACH Reinhold, *Isis Regina*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1995.
- , « Ein ägyptischer Priestereid » [« Un serment de prêtre égyptien »], *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 2, 1968.
- , « Ein griechisch-ägyptischer Priestereid und das Totenbuch » [« Un serment de prêtre helléno-égyptien et le Livre des morts »], in *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, Travaux du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, 1969, p. 69-73.
- et TOTTI Maria, *Abrasax, Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts* [« Sélection de Papyrus religieux et magiques »], Opladen, Westdeutscher Verlag, coll. « Papyrologica Coloniensia », 5 vol., t. I-II : *Gebete* [« Prières »], PC XVII.1-2, 1990-1991 ; t. III : *Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien (Die Leidener Weltschöpfung, Die Pschai-Aion-Liturgie)* [« Deux cérémonies d'initiation gréco-égyptiennes (La création du monde de Leiden/la liturgie de Pschai-Aion) »], PC XVII.3, 1993 ; t. IV : *Exorzismen und jüdisch/christlich beeinflusste Texte* [« Exorcismes et textes d'influence judéo-chrétienne »], PC XVII.4, 1996 ; t. V : *Traumtexte* [« Récits de rêves »], PC XVII.5, 2001.
- MORENZ Siegfried, « Die Bedeutungsentwicklung von jyt 'Das, was kommt' zu 'Unheil' und 'Unrecht' », in *Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze*, Weimar, 1975, p. 343-359.
- PARKINSON Richard Bruce, *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford, Griffith institute, Ashmolean museum, 1991.
- PIEHL Karl, *Inscriptions hiéroglyphiques*, Stockholm, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1886-1903.
- POSENER Georges, « L'enseignement pour le roi Merikarê », *Annuaire du Collège de France*, 1966-1967.

- PREISENDANZ Karl et HENRICHS Albert, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri* [« Les papyrus grecs magiques »], Stuttgart, Teubner, 2^e éd., 1974-1974, 2 vol.
- QUACK Joachim Friedrich, *Studien zur Lehre für Merikare* [« Études sur l'enseignement de Mérikarê »], Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1992.
- QUAEGEBEUR Jan, *Le Dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, Louvain, Leuven University Press, 1975.
- REDFORD Donald B., *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books*, Mississauga, Benben, 1986.
- RICHTER Tonio Sebastian, « “The Master Spoke” : “Take One of the Sun and one Unit of Amalgam”. Hitherto Unnoticed Coptic Papyrological Evidence for Early Arabic Alchemy », in Petra M. Sijpesteijn et Lennart Sundelin (éd.), *Documents and the History of the Early Islamic World*, actes de la 3^e conférence de la Société internationale de papyrologie arabe tenue à Alexandrie du 23 au 26 mars 2006, Leyde.
- , « What Kind of Alchemy is Attested by Tenth-Century Coptic Manuscripts ? », *AMBIX* 56, 2009.
- RIGGS Christina, *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- RYHOLT Kim, « Egyptian historical literature from the Greco-Roman Period », in Martin Fitzenreiter (éd.), *Das Ereignis : Geschichtsschreibung zwischen Vorfall und Befund* [« L'Événement. L'écriture de l'histoire entre incident et état des lieux »], Londres, Golden House Publications, coll. « Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie » (IBAES), 10, 2009.
- SAÏD Edward, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979.
- SANDER-HANSEN Constantin E., *Die Texte der Metternichstele* [« Les textes de la stèle de Metternich »], Copenhague, E. Munksgaard, coll. « Analecta Aegyptiaca », VII, 1956.
- SANDMAN Maj, *Texts from the Time of Akhenaton*, Bruxelles, Édition de la Fondation égyptologique reine Élisabeth, coll. « Bibliotheca Aegyptiaca », VIII, 1938.
- SAUNERON Serge, *L'Écriture figurative dans les textes d'Esna*, Esna VIII, Le Caire, IFAO, 1982.

- SCHLÖGL Hermann A., « Der Gott Tatenen », *OBO* (Fribourg et Göttingen), 29 (1980).
- SETHE Kurt, « Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen », *UGÄA* (Leipzig), 1928.
- SPIEGELBERG Wilhelm, *Der demotische Text der Priesterdekrete von Kanopus und Memphis* [« Le texte démotique des décrets de prêtres de Canope et de Memphis »], Heidelberg, Carl Winter, 1922.
- STAUSBERG Michael, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit* [« Fascination Zarathoustra. Zoroastre et l'histoire des religions européennes à l'époque moderne »], Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1999, 2 vol.
- STERNBERG-EL HOTABI Heike, « Die Metternichstele », in Otto Kaiser (éd.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, vol.II.3, *Rituale und Beschwörungen* [« Rites et conjurations »], Gütersloh, Gerd Mohn, 1988.
- STOLZENBERG Daniel, « Lectio Idealis. Theory and Practice in Athanasius Kircher's Translations of the Hieroglyphs », in Lucia Morra et Carla Bazzanella (éd.), *Philosophers and Hieroglyphs*, Turin, Rosenberg et Sellier, 2003.
- STROUMSA Guy, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leyde, E. J. Brill, 1996.
- SUNDERMEIER Theo, *Nur gemeinsam können wir leben : das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen* [« Ce n'est qu'ensemble que nous pouvons vivre. La conception de l'homme dans les religions d'Afrique noire »], Gütersloh, Gerd Mohn, 1988.
- VAN DER HORST Pieter W., *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, EPRO 101, Leyde, E. J. Brill, 1984.
- , « Hierogliefen in de ogen van Grieken en Romeinen », *Phoenix Ex Oriente Lux*, 30 (1984), p. 44-53.
- , « The Secret Hieroglyphs in Classical Literature », in Jan den Boeft et L. W. Kessels (éd.), *Actus H. L. W. Nelson*, Utrecht, Instituut voor Klassieke Talen, 1982, p. 115-123.
- VERCOUTTER Jean, *L'Égypte et la vallée du Nil*, Paris, PUF, 1992.
- VERHOEVEN Ursula, « Von der "Loyalistischen Lehre" zur "Lehre des Kairsu" » [« De "l'enseignement loyaliste" » à « "l'enseignement de

Kairsu" »], *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 136, 2009.

VERNUS Pascal, « Langue littéraire et diglossie », in Antonio Loprieno (éd.), *Ancient Egyptian Literature*, Leyde, E. J. Brill, 1996.

VOGELSANG Friedrich, *Kommentar zu den Klagen des Bauern*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913.

WALKER Daniel P., *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the 15th to the 18th century*, Londres, G. Duckworth, 1972.

WILDUNG Dietrich, *Imhotep und Amenhotep : Gottwerdung im alten Ägypten* [« Imhotep et Amenhotep. L'apothéose dans l'Égypte ancienne »], Munich, Deutscher Kunstverlag, coll. « Münchner ägyptologische Studien », 36, 1977.

YOYOTTE Jean, « À propos d'un monument copié par G. Daressy », *Bulletin de la société française d'archéologie*, n° 11, p. 67-72.

—, CHARVET Pascal et GOMPERTZ Stéphane, *Strabon. Le Voyage en Égypte. Un regard romain*, Paris, NiL, 1997.

Deuxième partie:

L'Égypte gréco-romaine

Égypte, source de la Sagesse.

Homère, Solon, Platon..., Aristote et l'orphico-pythagorisme

Sources primaires

ALEXANDRE D'APHRODISIAS, Michael Hayduck (éd.), *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Meteorologicorum libros commentaria*, Berlin, Reimer, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 3.2., 1899.

DIODORE DE SICILE, *Mythologie des Grecs. Bibliothèque historique*, livre IV, Anahita Bianquis (trad.), Janick Auberger (intro. et notes), Philippe Borgeaud (préf.), Paris, Les Belles Lettres, 1997.

HÉRODOTE, *Histoires*, Pierre Giguet (trad.), Paris, J. de Bonnot, 1975.

PHOTIUS, René Henry (éd.), *Photius. Bibliothèque*, Paris, Les Belles Lettres, 1959-1977, 8 vol.

PROCLUS, Ernst Diehl (éd.), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, Leipzig, Teubner, 1903-1906, 3 vol ; repr. Amsterdam, Hakkert, 1965.

STRABON, August Meineke (éd.), *Strabonis Geographica*, Leipzig, Teubner, 1877, 3 vol.

Sources secondaires

BALTY-FONTAINE Janine, « Pour une édition nouvelle du “Liber Aristotelis de Inundacione Nili” », *Cahiers de l'Égypte*, 24, 1959, p. 95-102.

BARNES John W. B., *Egyptians and Greeks*, Bruxelles, Fondation égyptologique reine Elisabeth, 1978 (*Papyrologica Bruxellensia*, 14).

BÉRARD Victor, *Les Navigations d'Ulysse*, Paris, Armand Colin, 1971, 4 vol.

BIDEZ Joseph, *Eos, ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1945.

BOYANCÉ Pierre, *Le Culte des muses chez les philosophes grecs ; études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris, Boccard, coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », 1937.

BRISSEON Luc, « L'Égypte de Platon », *Les Études philosophiques*, 2-3, 1987, p. 153-167.

BURKERT Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Edwin L. Minar (trad.), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1972.

CARPENTER Rhys, *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1956.

COULOUBARITSIS Lambros, « Les enjeux du logos : de l'oral à l'écriture », in Michèle Broze, Baudouin Decharneux, Philippe Jaspers et Danielle Jonckers, *Oralité et écriture dans la pratique du mythe*, Bruxelles, Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1998, p. 193-239.

DANIEL John Franklin, « The Dorian invasion », *American Journal of Archeology*, 1948.

DAVIES Whitney M., « Plato on Egyptian Art », *The Journal of Egyptian Archeology*, 65, 1979, p. 121-127.

- DECHARNEUX Baudouin, « L'Atlantide dans le contexte scripturaire platonicien », in Anne Staquet et Baudouin Decharneux (éd.), *Fictions et politiques*, Bruxelles-Fernelmont, EME, coll. « Proximités-Philosophie », 2007, p. 43-58.
- et NEFONTAINE Luc, *Le Symbole*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2^e éd., 2006.
- DICKS D. R., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Londres, Thames and Hudson, 1970.
- DUMÉZIL Georges, *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 31, 1958.
- DUMOULIN Bertrand, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la philosophie, Protreptique)*, Paris, Vrin, 1981.
- FROIDEFOND Christian, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Aix-en-Provence, Ophrys, coll. « Publications universitaires des lettres et sciences humaines d'Aix-en-Provence », 1971.
- GILBERT Pierre, « Homère et l'Égypte », *Chronique d'Égypte*, 27, 1939, p. 47-61.
- GRIFFITHS John Gwyn, « Aristotle on Egyptian Geometry », *The Classical Review*, nouv. série, II, 64, 1952.
- , « Plato on priest and kings in Egypt », *The Classical Review*, 15, 1965, p. 156-157.
- HALL Henry R., *The Cambridge Ancient History*, Cambridge University Press, 1924-1939, t. III, p. 291-292.
- HORNUNG Erik, « L'Égypte, la philosophie avant les Grecs », *Les Études philosophiques*, n^{os} 2-3, 1987, p. 113-125.
- JAEGER Werner, *Aristotle : Fundamentals of the History of his Development*, Londres, Oxford University Press, 2^e éd., 1962.
- , *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann, 2^e éd., 1955.
- JOLY Henri, « Platon égyptologue », *Silex*, 13, 1979, p. 34-42.
- LEFÈVRE Gustave, *Essai sur la médecine de l'époque pharaonique*, Paris, PUF, 1956.

- LEFKA Aikaterini, « Pourquoi des dieux égyptiens chez Platon ? », *Kernos*, 7, 1994, p. 159-168.
- LORAUX Patrice, « L'art platonicien d'avoir l'air d'écrire », in Marcel Detienne (dir.), *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1992, p. 420-455.
- LUCAS Alfred, « Poisons in Ancient Egypt », *The Journal of Egyptian Archeology*, 24, 1938, p. 198-199.
- MACDONALD C., « Herodotus and Aristotle on Egyptian Geometry », *The Classical Review*, 64, 1950.
- MASPERO Gaston, *Égypte. Histoire générale de l'art*, Paris, Hachette, coll. « Ars Una », 1913.
- MATTEI Jean-François, *Platon et le miroir du mythe. De l'Âge d'or à l'Atlantide*, Paris, PUF, 1996.
- MC EVOY James, « Platon et la sagesse de l'Égypte », *Kernos*, 6, 1993, p. 245-275.
- MENU Bernadette (éd.), *La Dépendance rurale dans l'Antiquité égyptienne et proche orientale*, Jean Leclant (préf.), Paris-Le Caire, IFAO, 2004.
- MORAUX Paul, *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'université de Louvain, 1951.
- MOULINIER Louis, *Quelques hypothèses relatives à la géographie d'Homère dans l'Odyssée*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1958.
- MOUTSOPOULOS Evangelos, *La Musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, PUF, 1959.
- MÜHLL Peter von der, *Kritisches Hypomnema zur Ilias*, Bâle, F. Reinhardt, 1952.
- NARCY Michel, « La leçon d'écriture de Socrate dans le *Phèdre* de Platon », in Marie-Odile Goulet-Cazé, Goulven Madec et Denis O'Brien (dir.), *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'études augustinienes, 1992.
- NEUGEBAUER Otto E., « The History of Ancient Astronomy. Problems and Methods », *Journal of Near Eastern Studies*, 4, 1945, p. 1-38.
- NILSSON Martin, *The Minoan-Mycenean Religion*, Londres, Biblo and Tannen, 2^e éd., 1950.

- NOTOPOULOS James A., « Mnemosyne in oral literature », *Transactions of the American Philological Association*, 69, 1938, p. 465-493.
- OBSOMER Claude, *Sésostriis I^{er}, étude chronologique et historique du règne*, Bruxelles, coll. « Connaissance de l'Égypte ancienne », 5, 1995.
- ORMEROD Henry Orderne, *Piracy in the Ancient World : an Essay in Mediterranean History*, Londres, Hodder and Stoughton, 1924.
- PARKE Herbert, *The Oracles of Zeus*, Oxford, Blackwell Basil, 1967.
- PERILLIÉ Jean-Luc (dir.), *Platon et les pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique, science, politique*, actes du colloque tenu les 19 et 20 octobre 2006 à l'université Paul-Valéry de Montpellier III, Bruxelles, Ousia, coll. « Cahiers de philosophie ancienne », 2008.
- PICARD Charles, *Néréides et sirènes. Observations sur le folklore hellénique de la mer*, Gand, Annales de l'École des hautes études, 1938, t. II : *Études d'archéologie grecque*, p. 127-153.
- , *Les Religions préhelléniques*, Paris, PUF, 1948.
- REALE Giovanni, « Le *Phèdre* : manifeste programmatique de Platon, “écrivain” et “philosophe” », *Les Études philosophiques. L'interprétation ésotériste de Platon*, Luc Brisson (éd.), Paris, PUF, 1998, p. 131-148.
- , *Platone, Fedro*, John Burnet (texte critique), Milan, Mondadori, 1998.
- RICHARD Marie-Dominique, *L'Enseignement oral de Platon*, Paris, Cerf, 1986.
- ROSE Valentinus, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1886 ; repr. Stuttgart, 1967.
- RUTHERFORD I., « *Mnèmès... pharmakon* at Plato “Phaedrus” 274 e-275 a », *Hermes*, 118, 1990, p. 377-379.
- SAMB D., « *Loci Aegyptii in Platonis Operibus* », *Filosofia Oggi*, 11, 1984.
- SCHÄFER Heinrich, *The Principles of Egyptian Art*, Emma Brunner-Traut (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1974.
- SCHNEIDER Thomas, « Amasis », *Lexicon der Pharaonen*, Zurich, Artemis, 1994, p. 51-52.
- SCHUHL Pierre-Maxime, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1933.

- SEKIMURA Makoto, *Platon et la question des images*, Bruxelles, Ousia, 2009, p. 51-52.
- SOREL Reynal, *Orphée et l'orphisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995.
- STRUCK Peter Y., *Birth of Symbol. Ancient Readers at the Limits of their Texts*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- THIEL Detlef, *Platons Hypomnemata. Die Genese des Platonismus aus dem Gedachtnis der Schrift*, Fribourg-Munich, K. Alber, 1993, p. 77-92.
- VANDERSLEYEN Claude, *L'Égypte et la vallée du Nil*, Paris, PUF, 1995.
- VANDIER Jacques, *La Religion égyptienne*, Paris, PUF, 2^e éd., 1949.
- VEGETTI Mario, « Dans l'ombre de Thoth. Dynamique de l'écriture chez Platon », in Marcel Detienne (dir.), *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1992, p. 387-419.
- VIDAL-NAQUET Pierre, *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris, Les Belles lettres, 2005.
- VOEGELIN Eric, « Plato's Egyptian Myth », *The Journal of Politics*, 9, 1947, p. 307-324.
- WEIL Raymond, *Aristote et l'histoire. Essai sur la « Politique »*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1960.

*Les premiers « reporters » en Égypte.
Hérodote..., Diodore de Sicile, Strabon, Pline l'Ancien,
Flavius Josèphe*

- ANDRÉ Jacques et alii, *Pline le Jeune. Lettres. Livre XXXVI*, Paris, Les Belles lettres, 1981.
- CHAMOUX François et alii, *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique*, t. I, Paris, Les Belles lettres, 1993.
- FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives*, Étienne Nodet (trad.), Paris, Cerf, 2005.
- GUILLEMEN Anne-Marie, *Pline le Jeune. Lettres. Livres IV-VI*, Paris, Les Belles lettres, 1962.
- LEGRAND Philippe-Ernest, *Hérodote. Histoires. Livre II. Euterpe*, Paris, Les Belles lettres, 1936.

YOYOTTE Jean et CHARVET Pascal, *Strabon. Le voyage en Égypte*, Paris, Nil, 1997.

Sous le calame de Virgile et d'Ovide.

Attraction et répulsion chez les auteurs classiques

Sources primaires

OVIDE, *Amours*, Henri Bornecque (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, 1930.

—, *L'Art d'aimer*, Henri Bornecque (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, 1924.

—, *Contre Ibis*, Jacques André (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, 1963.

—, *Métamorphoses*, Georges Lafaye (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, 1928.

—, *Pontiques*, Jacques André (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, 1977.

VIRGILE, *Énéide*, Jacques Perret (éd. et trad.), Roger Lesueur (éd. revue et corrigée), t. I, Paris, Les Belles lettres, 2006.

—, *Géorgiques*, Eugène de Saint-Denis (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, 1956.

Sources secondaires

BROZE Michèle, *Mythe et roman en Égypte ancienne : les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I*, Louvain, Peeters, 1997.

BUSINE Aude, *Paroles d'Apollon : pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive, II^e-VI^e siècles*, Leyde, Brill, 2005.

CARCOPINO Jérôme, *Virgile et le mystère de la IV^e Églogue*, Paris, L'Artisan du Livre, 1930.

COULOUBARITSIS Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne : de la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck, 2003.

DECHARNEUX Baudouin, « Le sacrifice du général ou de la *devotio* comme arme religieuse au combat », in Jean-Philippe Schreiber (éd.), *Théologies*

- de la guerre*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2006, p. 81-96.
- et NEFONTAINE Luc, *L'Initiation. Splendeurs et misères*, Bruxelles, Labor, 1999.
- DUMÉZIL Georges, « Apollon, Zeus et les dieux », in *Apollon sonore*, Paris, Gallimard, 1982, 1987, p. 74-85 ; rééd. in *Esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard, 2003, p. 97-109.
- ENGELS David et NICOLAYE Carla, *Ille operum custos. Kulturgeschichtliche Beiträge zur Antiken Bienensymbolik und ihrer Rezeption*, New York, G. Olms, coll. « Spudasmata », 18, 2008.
- FABRE-SERRIS Jacqueline, *Mythologie et littérature à Rome. La réécriture des mythes aux I^{er} siècles avant et après J.-C.*, Paris, Payot, 1998.
- FREDOUILLE Jean-Claude et ZEHNACKER Hubert, *Littérature latine*, Paris, PUF, 1993.
- GARSTAD Benjamin, « Belus in the Sacred History of Euhemerus », *Classical Philology*, 99, 2004, p. 246-257.
- HICKS Ruth Isley, « Egyptian Elements in Greek Mythology », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 93, 1962, p. 90-108.
- LABRIQUE Françoise (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2002.
- TURCAN Robert, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles lettres, 1989.
- WOODMAN Tony, WOODMAN A. J. et WEST David A. (éd.), *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Le pouvoir des Lagides

- BOUCHÉ-LECLERQ Auguste, *Histoire des Lagides*, Paris, Leroux, 1903-1907.
- BOWMAN Alan K., *Egypt after the Pharaohs*, Londres, British Museum Publications, 1986.
- LE RIDER Georges et CALLATAÏ François de, *Les Séleucides et les Ptolémées. L'héritage monétaire et financier d'Alexandre le Grand*,

Monaco, Le Rocher, 2006.

PLUTARQUE, *Vies*, t. XIII : *Démétrios-Antoine*, René Flacelière et Émile Chambry (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, 1977.

PRÉAUX Claire, *Le Monde hellénistique : la Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.C.)*, I-II, Paris, PUF, 1978.

QUINTE-CURCE, *Histoires*, Henry Bardon (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, t. I 1947.

REDEN Sitta von, *Money in Ptolemaic Egypt. From the Macedonian Conquest to the End of the Third Century BC*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

WILL Édouard, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, I-II, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1978-1982 ; rééd. Paris, Seuil, 2003.

Cléopâtre, reine d'Égypte

BURKERT Walter, *La Religion grecque à l'époque archaïque et classique*, Paris, Picard, 2011.

SCHMIDT Joël, *Cléopâtre*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2008.

SCHWENTZEL Christian-Georges, *Cléopâtre*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1999.

WEIGALL Arthur, *Cléopâtre*, Paris, Payot, 1952.

Culture et science dans le « Musée » d'Alexandrie

CANFORA Luciano, *La biblioteca scomparsa*, Palerme, Sellerio, 1986 ; tr. fr. *La Véritable Histoire de la bibliothèque d'Alexandrie*, Paris, Desjonquères, 1988.

—, « La biblioteca e il Museo », in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, 2 : *La produzione e la circolazione del testo*, Giuseppe Cambiano, Luciano Canfora et Diego Lanza (dir.), Rome, Salerno, 1993, p. 11-29.

FRASER Peter Marshall, *Ptolemaic Alexandria*, I-III, Oxford, Clarendon Press, 1972.

PFEIFFER Rudolf, *History of the Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Ellenistic Age*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Le berceau de l'alchimie

FRANZ Marie-Louise von, *Les Rêves et la mort*, Paris, Fayard, 1985.

HORNUNG Erik, *Ägyptische Unterweltsbücher*, Zurich-Munich, Artemis, 1972.

LINDSAY Jack, *Les Origines de l'alchimie dans l'Égypte gréco-romaine*, Monaco, Le Rocher, 1986.

Les cultes à mystères ou l'expérience de la transformation

ARSLAN Armano A. (éd.), *Iside, il mito, il mistero, la magia*, Milan, Electa, 1997.

BERGMAN Jan, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien*, Uppsala, 1968.

BIANCHI Ugo (éd.), « Iside dea mystérica. Quando ? », in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1980, p. 9-36.

—, *The Greek Mysteries*, Leyde, Brill, 1976.

—, *Mysteria Mithrae*, Leyde, Brill, coll. « Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain » (par la suite EPRO), n° 80, 1979.

— et VESMASEREN Maarten Jozef (éd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leyde, Brill, 1982 (EPRO n° 99).

BORGEAUD Philippe et VOLOKHINE Youri, « La formation de la légende de Sarapis : une approche transtructurelle », *Archiv fur Religionsgeschichte*, 2, 2000, p. 37-76.

BURKERT Walter, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Harvard University Press, 1987 ; tr. fr. Alain-Philippe Segonds, *Les Cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles lettres, coll. « Vérité des mythes », 2003.

Corpus inscriptionum latinarum, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berolini, apud G. Reimerum, 1862.

COULOUBARITSIS Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles, De Boeck, 4^e éd., 2004.

- , *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Grasset, 1998.
- CUMONT Marie et FRANZ Valery, *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (1909), Paris, P. Geuthner, 4^e éd., 1929.
- DIELS Hermann et KRANZ Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 6^e éd., 1951, vol . 1.
- DUNAND Françoise, *Isis. Mère des dieux*, Paris, Errance, 2000.
- DECHARNEUX Baudouin, « Hérésies, sectes et mystères des premiers siècles de notre ère », in Alain Dierkens et Anne Morelli (éd.), *Sectes et hérésies de l'Antiquité à nos jours. Problèmes d'histoire des religions*, XII, Bruxelles, Éditions de l'université, Bruxelles, 2002, p. 29-43.
- , « Mithra's Cult : an Example of Religious Colonialism in Roman Times ? », in Jonathan Draper (éd.), *Orality, Literacy and Colonialism in Antiquity*, Atlanta, Society of Biblical Literature, I, 2004, p. 93-106.
- FISCHER Curt.Teodor, BEKKER Immanuel et DINDORF Ludwig (éd.), *Diodori bibliotheca historica*, 3^e éd., Leipzig, Teubner, 1888-1906, 3 vol. ; repr. Stuttgart, 1964.
- FOUCART Paul, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, Picard, 1914 ; réimp. Paris, Pardès, 1992.
- FOWDEN Garth, *The Egyptian Hermes : a Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge University Press, 1986 ; tr. fr. Jean-Marc Mondosio : *Hermès l'Égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*, Paris, Les Belles lettres, coll. « L'âne d'or », 2000.
- FRASER Peter M., *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, Clarendon Press, 1972, 3 vol.
- FREYBURGER Gérard, FREYBURGER-GALLAND Marie-Laure et TAUTIL Jean-Christian, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Paris, Les Belles lettres, coll. « Réalia », 1986 ; 2^e éd. revue et corrigée : 2006.
- GOLDSMITH Victor, « Theologia », *Revue des études grecques*, LXIII, 1950 ; rééd. in *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, p. 141-172.
- GRANDJEAN Yves, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leyde, Brill, 1975.

- GRIFFITHS J. Gwyn, *Apuleius. The Isis Book (Metamorphoses, Book XI)*, Leyde, Brill, coll. « Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain » (par la suite EPRO), n° 39, 1976.
- , *The Origins of Osiris*, Berlin, Hessling, 1966.
- , *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, University of Wales Press, 1970.
- HADOT Pierre, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- HORNBOSTEL Wilhelm, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, der Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, Leyde, Brill, 1973 (EPRO n° 32).
- JACOBY Felix, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leyde, Brill, 1954, 2 vol.
- KATER-SIBBES G. J. F., *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments*, Leyde, Brill, 1973 (EPRO n° 36).
- KROLL Wilhelm, *Procli Diadochi in Platonis rempublicam commentarii*, Leipzig, Teubner, 1899-1901, 2 vol. ; repr. Amsterdam, Hakkert, 1965.
- MERKERBACH REINHOLD, « Der Eid der Isismysten », *ZPE* 1, p. 55-73.
- , *Isis Regina-Zeus Serapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1995.
- METZGER Bruce M., « A classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-1973, with a supplement 1974-1977 », in Hildegard Temporini et Wolfgang Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, Walter de Gruyter, 1972-.
- MYLONAS George E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, Princeton University Press, 1961.
- PROCLUS, Ernst Diehl (éd.), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, Leipzig, Teubner, 1903-1906, 3 vol ; repr. Amsterdam, Hakkert, 1965.
- REITZENSTEIN Richard, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (1910), Leipzig, Teubner, 3^e éd., 1927 ; tr. angl. *Hellenistic Mystery-Religions. Their Basic Ideas and Significance*, Pittsburgh, Pickwick Press, 1978.

- ROSE Valentinus, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1886 ; repr. Stuttgart, 1967.
- SABBATUCCI Dario, *Essai sur le mysticisme grec*, Paris, Flammarion, 1982.
- SANDBACH Francis Henry (éd.), *Plutarchi moralia*, Leipzig, Teubner, vol. 7, 1967.
- SEAFORD Richard, « Immortality, Salvation and the Elements », *Harvard Studies in Classical Philology*, 90, 1986, p. 1-26.
- SETHE Kurt, « Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen », *UGÄA* (Leipzig), 1928.
- SFAMENI GASPARO Giulia, *Misteri e culti di Demetra*, Rome, L'« Erma » di Bretschneider, 1987.
- , *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leyde, Brill, 1985, (EPRO n° 80).
- SMITH Andrew (éd.) et WASSERSTEIN David (trad.), *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1993.
- TOTTI Maria, *Ausgewahlte Texte der Isis und Sarapis-Religion*, Hildersheim-New York, G. Olms, (*Subsidia Epigraphica* 12), 20, 1985.
- TURCAN Robert, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles lettres, 1989.
- VEYMIERS Richard, *Ἐως τῷ φοροῦντι. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, coll. « Mémoire de la Classe des lettres », 2009.
- WILD Robert A., *Water in the Cultic Worship of Isis and Serapis*, Leyde, Brill, 1981 (EPRO n° 87).
- WITT R. E., *Isis in the Graeco-Roman World*, Londres, Thames and Hudson, 1971.

*Contributions égyptiennes au néoplatonisme...
et au néopythagorisme*

- ALLISSON Martin, *Les Religions de l'empereur Julien : pratiques, croyances et politiques*, mémoire de la Faculté des lettres et sciences humaines, Université de Neuchâtel, 2002.

- ATHANASSIADI Polyimnia, *La Lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénios à Damascius*, Paris, Les Belles lettres, 2006.
- , *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles lettres, 2010.
- BIDEZ Joseph, *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, t. I, 1^{re} partie : *Discours de Julien César*, Paris, Les Belles lettres, 1932.
- , *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, t. I, 2^e partie : *Lettres et fragments*, Paris, Les Belles lettres, 1924.
- , « L'Évolution de la politique religieuse de l'empereur Julien en matière religieuse », *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des lettres*, 7, p. 406-461, 1914.
- , *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien* (1913), Hildesheim, G. Olms, 1964.
- et CUMONT Franz, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystope*, t. I et II, Paris, Les Belles lettres, 1938.
- BOYANCÉ Pierre, « Théurgie et téléstique néoplatoniciennes », *Revue de l'histoire des religions*, 1955, t. 147, 2, p. 189-209.
- BRÉHIER Émile, *Histoire de la philosophie* (1931), t. I : *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, PUF, 1985.
- BRETON Stanislas, *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Grenoble, Jérôme Million, 1996.
- , *Unicité et monothéisme*, Paris, Cerf, 1981.
- CHUVIN Pierre, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles lettres, 2009.
- COCHEZ Joseph, « Plotin et les mystères d'Isis », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 1911, vol. 18, 71, p. 238-340.
- COMBÈS, Joseph, *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, Jérôme Million, 1996.
- , « Négativité et procession des principes chez Damascius », *Revue d'études augustiennes*, 1-2, 1976.
- COULOUBARITSIS Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998.

- DES PLACES, Édouard, « Jamblique et les Oracles chadaïques », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 1, 1964, p. 178-185.
- , « Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs, sa postérité », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 7, 1981, p. 323-332.
- , « La religion de Jamblique », in *De Jamblique à Proclus. Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XXI (p. 69-94), Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1975.
- , « Le renouveau platonicien du XI^e siècle : Michel Psellus et les Oracles chadaïques », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 2, 1966, p. 313-324.
- DRUON Henri, « Étude biographique et littéraire. Vie de Synésius », in Synésius, *Œuvres*, Paris, Hachette, 1878, p. 7-182.
- DZIELSKA Maria, *Hypathie d'Alexandrie*, Paris, Éditions des femmes-Antoinette Fouque, 2010.
- FAIVRE Antoine, *L'Ésotérisme*, Paris, PUF, 1992.
- FATTAL Michel, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- , *Logos et image chez Plotin*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- , *Pour un nouveau langage de la raison. Convergences entre l'Orient et l'Occident*, Paris, Beauchesne, 1987.
- FESTUGIÈRE André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, Paris, Les Belles lettres, 1944 ; rééd. 1981.
- GALPÉRINE Marie-Claire, « Damascius entre Porphyre et Jamblique », *Philosophie*, n° 26, printemps 1990, p. 41-58.
- GÉRARD Christopher, *Contre les Galiléens*, Bruxelles, Ousia, 1995.
- GUÉRARD Christian, « La théologie négative dans l'apophatisme grec », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68, 1984, p. 183-200.
- HADOT Ilsetraut, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études augustiniennes, 1978.
- HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

- HALLEUX Robert, *Les Alchimistes grecs*, t. I : *Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm. Fragments et recettes*, Paris, Les Belles lettres, 1981.
- HUDRY Françoise, *De secretis naturae* du Pseudo-Apollonios de Tyane. *Chrysopoeia. Société d'étude de l'histoire de l'alchimie*, VI, Archè, 2000, p. 1-154.
- JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la lettre de Porphyre à Anébon*, Carine Van Liefferinge et Michèle Broze (éd. et trad.), Bruxelles, Ousia, 2009.
- JOLY Éric, « Le temps n'est pas un produit de l'âme : Proclus contre Plotin », *Laval théologique et philosophique*, 2003, vol. 59, 2, p. 225-234.
- JULIEN L'APOSTAT, *Défense du paganisme*, Paris, Fayard-Les Mille et Une Nuits, 2010.
- LARDREAU Guy, « La philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation », in Porphyre, *L'Antre des nymphes*, Lagrasse, Verdier, 1989, p. 7-63.
- LÉONARD Albert, Textes latins sur la tolérance religieuse (II^e-IV^e siècles). *Folia Electronica Classica*, 3, janvier-juin 2002. <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/03/leonard.html#Symmaque>.
- LERNOULD Alain, « L'interprétation de Proclus du *Timée* de Platon : physique et dialectique », *Philosophie*, n° 26, printemps 1990, p. 19-40.
- LIBÉRA Alain de, *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1994.
- MARINUS DE NÉAPOLIS, *Vie de Proclus*, Paris, Ernest Leroux, 1900-1903. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/marinus/proclus.htm>
- MOUTSOPOULOS Evangelos, *Parcours de Proclus*, Athènes, Centre international d'études platoniciennes et aristotéliennes, 1994.
- , *Les Structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- PLOTIN, *Traité 9*, Pierre Hadot (trad.), Paris, Cerf-Le Livre de Poche, 1994.
- PORPHYRE, « La vie de Plotin », in *Les Ennéades de Plotin*, t. I, Marie Nicolas Bouillet (trad.), Paris, Hachette, 1857. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/vieplotin.htm>

- PROCLUS, *Éléments de théologie*, Paris, Montaigne, 1965.
- , *Hymnes et prières*, Henri Dominique Saffrey (trad.), Paris, Arfuyen, 1994.
- , *Théologie platonicienne*, Leendert Gerritt Westerink et Henri-Dominique Saffrey (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, t. I à VI, 1968-1997.
- PUECH Henri-Charles, « Numénios d'Apamée et les théologies orientales au second siècle », in *Enquête de la Gnose*, t. I (p. 55-82), Paris, Gallimard, 1978.
- , « Position spirituelle et signification de Plotin », in *Enquête de la Gnose*, t. I (p. 25-54), Paris, Gallimard, 1978.
- ROSEMANN Philipp W., « Penser l'Autre : l'éthique de la théologie négative », *Revue philosophique de Louvain*, t. 93, 3, août 1995, p. 408-427.
- SAFFREY Henri-Dominique, « Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle », *Revue des études grecques*, 67, 1954, p. 512-517.
- , « Les débuts de la théologie comme science (III^e-VI^e siècle) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80, 1996, p. 201-220.
- , « Les néoplatoniciens et les Oracles chaldaïques », *Revue des études augustinienes*, 27, 1981, p. 209-225.
- , « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Proclus et Damascius », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68, 1984, p. 169-182.
- , *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990.
- ST-GERMAIN Philippe, « Remarques sur les symbolismes du Commentaire sur la République de Proclus », *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, 1, février 2006, p. 111-123.
- SYNÉSIOS DE CYRÈNE, *Œuvres*, Henri Druon (trad.), Paris, Hachette, 1878.
- , *Opuscules*, I, t. IV, Jacques Lamoureux (éd.) et Noël Aujoulat (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, « Collection des universités de France », 2004.

- , *Opuscles*, II, t. V, Jacques Lamoureux (éd.) et Noël Aujoulat (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, « Collection des universités de France », 2008.
- TARDIEU Michel, *Les Paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Paris, Peeters, 1990.
- TROUILLARD Jean, « Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne », in *Études néoplatoniciennes*, Neuchâtel, La Baconnière, 1973.
- TROUILLARD Jean, *L'Un et l'Âme selon Proclus*, Paris, Les Belles lettres, 1972.
- TURCAN Robert, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique du culte de Mithra*, Leyde, Brill, 1975.
- VAN LIEFFERINGE Carine, « La théurgie des Oracles chaldaïques à Proclus », *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, supplément IX, 1999.
- , « La théurgie, outil de restructuration dans le *De Mysteriis* de Jamblique », *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, VII, 1994, p. 201-217.
- et BROZE Michèle, « Er le Pamphylien, ange et messager. De l'âme angélique chez Jamblique et Proclus », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 91, 2, 2007, p. 323-334.
- , voir aussi JAMBLIQUE.
- WOLSKA-CONUS Wanda, « Stephanos d'Athènes et Stephanos d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie », *Revue des études byzantines*, 1989, n° 47, p. 5-89.

L'hermétisme et l'Égypte : pratique et voie d'une Gnose... optimiste et le Corpus hermeticum

Abréviations

- AH : *Alchimica Hermetica*, in RHT, t. I, p. 242-260.
- Ascl. : *Asclepius*, in NF, t. II.
- CH : *Corpus hermeticum*, in NF, t. I et II.

DH : *Définitions d'Hermès Trismégiste à Asclépius*

— en traduction arménienne, in HHE, t. II, p. 358-405 ;

— pour les fragments grecs, in PARAMELLE Joseph et MAHÉ Jean-Pierre (éd. et trad.), « Nouveaux parallèles grecs aux Définitions hermétiques arméniennes », *Revue des études arméniennes*, t. 22 (1990-1991), p. 115-134 ;

— une traduction anglaise, réunissant les données du grec et de l'arménien, a paru in SALAMAN Clement, VAN OYEN Dorine et WHARTON William D. (trad.), *The Way of Hermes*, Londres, 1997 : « The Definitions of Hermes Trismegistus Translated by J.-P. Mahé » (p. 99-124).

FH : *Fragmenta Hermetica*, in NF, t. IV.

HHE : MAHÉ Jean-Pierre, *Hermès en Haute-Égypte*, Québec, 2 vol., 1978 et 1982.

HO : *Hermetica Oxoniensia*, in PARAMELLE Joseph et MAHÉ Jean-Pierre (éd. et trad.), « Extraits hermétiques inédits dans un manuscrit d'Oxford », *Revue des études grecques*, 104 (1991), p. 109-139.

NF : NOCK Arthur D. et FESTUGIÈRE André-Jean (éd. et trad.), *Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles lettres, « Collection des universités de France », 1945-1954, 4 vol.

NH VI : Nag Hammadi, Codex VI. Codex copte contenant, entre autres, les écrits hermétiques suivants : *L'Ogdoad et l'Ennéade*, *La Prière d'action de grâces*, in HHE, t. I, et le *Fragment du Discours parfait*, in HHE, t. II.

Poimandrès : CH I, in NF, t. I.

RHT : FESTUGIÈRE André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1942-1953, 4 vol. ; réimp. Paris, Les Belles lettres, 1983.

SH : *Stobaei Hermetica*, in NF, t. III et IV.

Sources secondaires

BOTTÉRO Jean et KRAMER Samuel Noah, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989.

BOUSSET Wilhelm, compte rendu de Josef Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, *Göttinger Gelehrter Anzeiger*, 1914, p. 697-755.

- BROCK Sebastian (éd. et trad.), « A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers », *Orientalia Lovanensia Periodica*, 14, 1983, p. 203-246.
- BURSTEIN Stanley M. (trad.), *The Babyloniaca of Berossus*, Malibu, Undena Publication, 1978.
- CAMPLANI Alberto (trad.), *Scritti ermetici in copto*, Brescia, Païdeia, 2000.
- CAUVILLE Sylvie, *Le Zodiaque d'Osiris*, Louvain, Peeters, 1997.
- COPENHAVER Brian P. (trad.), *Hermetica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- DERCHAIN Marie-Thérèse et Philippe, « Noch einmal Hermes Trismegistos », *Göttinger Miszellen*, 15, 1975, p. 7-10.
- DODD Charles H., *The Bible and the Greeks*, Londres, Hodder and Stoughton, 1935.
- FERABOLI Simonetta et MATTON Sylvain (éd.), *Hermetis Trismegisti. De triginta sex decanis*, Turnhout, Brepols, coll. « Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis », 144, 1994.
- FOWDEN Garth, *Hermès l'Égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*, Jean-Marc Mandosio (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- GUNDEL Wilhelm (éd.), *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*, Munich, Bayerischen Akademie der Wissenschaften coll. « Abhandlungen. Philologische-historische classe », N.F. 12, 1936.
- HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustinienes, 1981.
- HANEGRAFF Wouter J. (dir.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leyde, Brill, 2005.
- HOLZHAUSEN Jens (trad.), *Das Corpus Hermeticum deutsch*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1997, 2 vol.
- JASNOW Richard L. et ZAUZICH Karl-Theodor (éd. et trad.), *The Ancient Egyptian Book of Thoth*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 2 vol.
- KINGSLEY Peter, « Poimandres : the Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica », in Roelof Van den Broek et Cis Van Heertum (dir.),

From Poimandres to Jacob Böhme..., Amsterdam, In de Pelikaan, 2000, p. 41-76.

LETROUIT Jean, « Chronologie des alchimistes grecs », in Didier Kahn et Sylvain Matton (dir.), *Alchimie : art, histoire et mythes*, Paris-Milan, SEHA-Archè, 1995, p. 13-93.

MAHÉ Jean-Pierre, « L'Astrologie dans les *Hermetica* », in Josèphe-Henriette Abry (dir.), *Les Tablettes astrologiques de Grand*, Paris, De Boccard, 1993, p. 161-167.

—, *Hermès en Haute-Égypte*, Québec, Presses de l'université Laval, 1978 et 1982, 2 vol.

—, « *Hermetica philosophica* », in Roger Arnaldez et Jean-François Mattéi (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, t. III, 1, Paris, PUF, 1992, p. 164-169.

—, « Hermétisme, Grèce ancienne », in Jean Servier (dir.), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, PUF, 1998, p. 602-609.

—, « L'Hymne hermétique : une propédeutique du silence », in Yves Lehmann (dir.), *L'Hymne antique et son public*, Turnhout, Brepols, coll. « Recherches sur les rhétoriques religieuses », 7, 2007, p. 275-290.

—, « Mental Faculties and Cosmic Levels in Some Hermetic Writings », in Søren Giversen, Tage Petersen, Jørgen Podemann Sørensen (dir.), *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions*, Copenhagen, Royal Academy, 2002, p. 73-83.

—, « *Paraphrase de Sem et hermétisme* », *Cahiers de la Bibliothèque copte*, 4, Louvain-Paris, Peeters, coll. « Études coptes », 3, 1989, p. 124-127.

—, « Preliminary Remarks on the Demotic *Book of Thoth* and the Greek *Hermetica* », *Vigiliae Christianae*, 50, 1996, p. 353-363.

—, « La Renaissance et le mirage égyptien », in Roelof Van den Broek et Cis Van Heertum (dir.), *From Poimandres to Jacob Boehme : Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Amsterdam, In de Pelikaan, 2000, p. 369-384.

—, « Sciences occultes et exercices spirituels », in Jean-Marc Narbonne et Paul-Hubert Poirier (dir.), *Gnose et philosophie. Études en hommage à Pierre Hadot*, Paris-Québec, Vrin-PUL, 2009, p. 75-86.

- , « Théorie et pratique dans l'*Asclepius* », in Paolo Lucentini, Ilaria Parri et Vittoria Perrone Compagni (dir.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo*, Turnhout, Brepols, coll. « Instrumenta Patristica and Mediaevalia », 40, 2003, p. 5-23.
- , « La Voie hermétique d'immortalité », *Vigiliae Christianae*, 45, 1991, p. 347-375.
- et POIRIER Paul-Hubert (dir.), *Écrits gnostiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2007.
- PEARSON Birger A., « Jewish Elements in *Corpus Hermeticum* I (*Poimandres*) », in Roelof Van den Broek et Maarten Jozef Vermaseren (dir.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leyde, Brill, 1981, p. 336-348.
- PHILONENKO Marc, « L'Hymnodie secrète du *Corpus Hermeticum* (13, 17) et le Cantique de Moïse (*Deutéronome* 33) », in Yves Lehmann (dir.), *L'Hymne antique et son public*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 291-300.
- , « Le Poimandrès et la liturgie juive », in Françoise Dunand et Pierre Lévêque (dir.), *Les Syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, Leyde, Brill, 1975, p. 204-211.
- , « Une utilisation du Shema dans le Poimandrès », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1979, p. 369-372.
- SCARPI Paolo (éd. et trad.), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vol. 1, Turin, Mondadori, 2009.
- SCOTT Walter C. (éd. et trad.), *Hermetica*, Oxford, Clarendon Press, 1924-1936, 4 vol.

Quelques pages du livre des empereurs

- GRENIER Jean-Claude, « La décoration statuaire du Sérapeum du Canope de la Villa Adriana », *Mélanges de l'École française de Rome-Antiquité (MEFRA)* 101/2, 1989, p. 925-1019.
- , « Notes isiaques », *Monumenti Musei e Gallerie Pontificie-Bollettino*, 9, 1989, p. 28 sq.

- , « L'obelisco di Domiziano a piazza Navona », *Divus Vespasianus-II bimillenario dei Flavi*, Rome-Milan, Ministeri per i beni e le attività culturali-Electa, 2009, p. 234-239.
- , *L'Osiris Antinoos*, Cahiers « Égypte nilotique et méditerranéenne » (CENIM), I, Montpellier, 2008.
- MALAISE Michel, *Les Conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leyde, Brill, coll. « Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain », n° 22, 1972, p. 357-450.

Rome ou Alexandrie ?

- MARTIN Paul M., *Antoine et Cléopâtre*, Paris, Albin Michel, 1990.
- QUENTIN Florence, *Isis l'Éternelle. Biographie d'un mythe féminin*, Paris, Albin Michel, 2012.

Troisième partie: ***L'Égypte judéo-chrétienne***

Bible et Égypte

- ASSMANN Jan, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Aubier, coll. « Collection historique », 2001.
- COLLECTIF, *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Paris, Bayard, 2008.
- COLLECTIF, *D'Égypte et de Bible*, Lille, Université catholique, coll. « Mélanges de science religieuse », 59, 2002.
- GRELOT Pierre, *Documents araméens d'Égypte*, Paris, Cerf, coll. « Littératures anciennes du Proche-Orient », 1972.
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI Joseph, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 247, 1997.
- REDFORD Donald B., *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, Leyde, Brill, coll. « Supplements to Vetus Testamentum », 20, 1970.
- RÖMER Thomas, *Moïse « lui que Yahvé a connu face à face »*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes », 424, 2002.
- ZIVIE Alain-Pierre, *La Prison de Joseph. L'Égypte des pharaons et le monde de la Bible*, Paris, Bayard, 2004.

Ce que l'Israël ancien doit à l'Égypte

FINKELSTEIN Israël et SILBERMAN Neil Asher, *La Bible dévoilée*, Paris, Bayard, 2001.

KEEL Othmar et UEHLINGER Christoph, *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israël*, Paris, Cerf, 2001.

Autour de la Septante

Sources premières

PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita Mosis*, Roger Arnaldez, Claude Mondésert, Jean Pouilloux et Pierre Savinel (éd. et trad.), Paris, Cerf, 1967.

PSEUDO-ARISTÉE, *La Lettre d'Aristée à Philocrate*, André Pelletier (éd., trad. et index complet des mots grecs), Paris, Cerf, 1962.

Sources secondaires

BASLEZ Marie-Françoise, *Bible et histoire, judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, Fayard, 1998.

DECHARNEUX Baudouin, *L'Ange, le devin et le prophète. Chemins de la Parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « le Juif »*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1993.

—, CHOPINEAU Jacques, NOBILIO Fabien, BALZANO Giuseppe et HELT Alexandre d', *Bible(s). Une introduction critique*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2010.

DENIS Albert-Marie, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, t. II, Turnhout, Brepols, 2000.

Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Pierre-Maurice Bogaert, Mathias Delcor et alii (éd.), Turnhout, Brepols, 1987.

DORIVAL Gilles, « L'originalité de la Bible grecque des Septante en matière de sacrifice », in Stella Georgoudi (dir.), *La Cuisine et l'autel*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 309-315.

—, « Septante et texte massorétique : les cas des Psaumes », in A. Lemaire (éd.), *Congress Volume of the International Organization for the Study of*

- the Old Testament*, Basel, 2001, Leyde, Brill, 2002, p. 139-161.
- GRELOT Pierre, *Documents araméens d'Égypte. Introduction, traduction, présentation*, Paris, Cerf, 1972.
- HARL Marguerite et alii, *La Bible d'Alexandrie (LXX)*, Paris, Cerf, 1994, 25 vol.
- HARL Marguerite, DORIVAL Gilles et MUNNICH Olivier, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénique au christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1994.
- HATCH Edwin, REDPATH Henry A. et alii (éd.), *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Graz, Akademische Druck, 1954.
- HONIGMAN Sylvie, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*, London-New York, Routledge, 2003.
- HORBURY William et NOY David, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt, with an Index of the Jewish Inscriptions of Egypt and Cyrenaica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- JACOB Christian et POLIGNAC François de (éd.), *Alexandrie, III^e av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Autrement, 1992.
- JELlicoe Sidney, *The Septuagint and Modern Study* [1968], Winona Lake, Eisenbauns, 1989.
- JOOSTEN Jan et LE MOIGNE Philippe (éd.), *L'Apport de la Septante aux études sur l'Antiquité*, actes du colloque tenu à Strasbourg les 8 et 9 novembre 2002, Paris, Cerf, 2005.
- MARCOS Natalio Fernández, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible*, Leyde, Brill, 2000.
- MONDÉSERT Claude, *Le Monde grec ancien et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984.
- MURAOKA Takamitsu, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain, Peeters, 2002.
- PURY Albert de, *Le Pentateuque en questions*, Genève, Labor et Fides, 1992.

RAHLFS Alfred (éd.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes* (1904-1911), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

RUNIA David T., HAY David M. et WINSTON David (éd.), *The Philonica Annual III, Heirs Of The Septuagint : Philo, Hellenistic Judaism, and Early Christianity*, *Festschrift For Earle Hilgert*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1991.

TERMINI Cristinz, « Spirito e Scrittura in Filone di Alessandria », *Ricerche Storico-Bibliche*, n° 12, 2000, p. 157-187.

La reine du Ciel chez les Hébreux d'Égypte

FINKELSTEIN Israël et SILBERMAN Neil Asher, *La Bible dévoilée*, Paris, Bayard, 2001.

GRELOT Pierre, *Documents araméens d'Égypte*, Paris, Cerf, 1972.

HAYOUN Maurice-Ruben, *Abraham. Un patriarche dans l'histoire*, Paris, Ellipses, 2009.

SOLER Jean, *Aux origines du Dieu unique*, t. III : *Sacrifices et interdits alimentaires dans la Bible*, Paris, Hachette littératures, 2006.

L'« inconnnaissance » de Dieu

DAUMAS François, *Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne*, Paris, Études carmélitaines, 1952 ; rééd. Fata Morgana, 1998.

Philon et les thérapeutes d'Alexandrie

Sources primaires

PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa (peri biou theôrêtikou hê iketôn)*, François Daumas (éd.) et Pierre Miquel (trad.), Paris, Cerf, 1963 (coll. « Les œuvres de Philon d'Alexandrie », n° 29, publiées sous le patronage de l'université de Lyon par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert).

—, *De vita Mosis*, Roger Arnaldez, Claude Montdésert, Jean Pouilloux, Pierre Savinel (éd. et trad.), Paris, Cerf, 1967.

Sur Philon d’Alexandrie, les thérapeutes, la mystique et la culture antique

- ALEXANDRE Monique, « La culture profane chez Philon », in *Philon d’Alexandrie*, actes du colloque tenu à Lyon du 11 au 15 septembre 1966, p. 105-130.
- COLLINS John J., *Between Athens and Jerusalem : Jewish identity in Hellenistic diaspora*, Grand Rapids-Cambridge-Livonia (Michigan), Eerdmans-Dove, 2000.
- COULOUBARITSIS Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998, p. 568-580.
- DECHARNEUX Baudouin, *L’Ange, le devin et le prophète. Chemins de la Parole dans l’œuvre de Philon d’Alexandrie dit « le Juif »*, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1993.
- et FOTINI-VILTANIOTI Irini, « L’exégèse allégorique des mythes : la notion d’*hyponoia* de Platon à Philon », *Philosophia*, bulletin du Centre d’étude de la philosophie grecque, n° 40, Académie d’Athènes, Athènes, 2010, p. 391-407.
- DECHARNEUX Baudouin et INOWLOCKI Sabrina (éd.), *Philon d’Alexandrie : un penseur à l’intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Turnhout, Brepols, 2010.
- GOODENOUGH Erwin R., *By Light, Light : the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, Amsterdam, Philo Press, 1960.
- HELT Alexandre d’, « Mystères et initiation chez Philon d’Alexandrie », in Evelyn Granjon, Giuseppe Balzano, Baudouin Decharneux, Fabien Nobilio et Olivier Santamaria (éd.), *Ésotérisme et initiation*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2^e éd., 2011, p. 97-109.
- INOWLOCKI Sabrina, « Quelques pistes de réflexions au sujet de la mystique de Philon d’Alexandrie », in Benoît Beyer de Ryke et Alain Dierkens (éd.), *Mystique : la passion de l’Un de l’Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, p. 49-60.
- LÉVY Carlos (éd.), *Philon d’Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, Brepols, 1998.
- NIKIPROWETZKY Valentin, *Le Commentaire de l’Écriture chez Philon d’Alexandrie*, Leyde, Brill, 1977.

—, *Études philoniennes*, Paris, Cerf, 1996.

RUNIA David T., *Philo of Alexandria and the Timeaus of Plato*, Leyde, Brill, 1986.

***Sur les traités dits historiques de Philon,
l'In flaccum et la Legatio***

DECHARNEUX Baudouin, « Philon d'Alexandrie et la philosophie politique impériale », in Evangelos Moutsopoulos et Maria Protopapas-Marneli (éd.), *The Notion of Citizenship in Greek Philosophy*, actes de la 2^e conférence internationale de philosophie tenue à Alexandrie du 4 au 6 mars 2010, Athènes, Academy of Athens Research Center on Greek Philosophy, 2011, p. 151-173.

Sur le banquet alexandrin

DECHARNEUX Baudouin, « Lucien doit-il être rangé dans la boîte des philosophes sceptiques ? », in Francesca Mestre et Pilar Gómez (éd.), *Lucian of Samosata. Greek Writer and Roman Citizen*, Barcelone, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2010, p. 63-72.

Les évangiles de l'enfance et la revalorisation... de l'Égypte

BASSET René, *Le Synaxaire arabe jacobite III. Mois de Toubeh et d'Amchir*, Paris-Fribourg-en-Brisgau, Firmin-Didot-Herder, coll. « Patrologia Orientalis », 11.5, 1916, p. 526-528.

BECKING Bob, « A Voice was heard in Ramah », *Biblische Zeitschrift*, 38, 1994, p. 229-242.

BOUD'HORS Anne, *L'Homélie sur l'église du rocher attribuée à Timothée Ælure*, Turnhout, Brepols, coll. « Patrologia Orientalis », 49.1, fasc. 217, 2001.

— et BOUTROS Ramez, « La Sainte Famille à Ġabal al-Ṭayr et l'homélie du rocher », in Nathalie Bosson (éd.), *Études coptes VII*, Paris-Louvain-Sterling, Peeters, coll. « Cahiers de la bibliothèque copte », 12, 2000, p. 59-76.

BOUTROS Ramez, *L'Homélie sur l'église du rocher attribuée à Timothée Ælure* (49.1, fasc. 217), Turnhout, Brepols, coll. « Patrologia

Orientalis », 49.1, fasc. 217, 2001.

BOVON François et GEOLTRAIN Pierre (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 442, 1997.

BROWN Raymond E., *The Death of the Messiah* (Anchor Bible Reference Library), Londres, Doubleday-Chapman, 2^e éd., 1993.

CARROLL Robert P., *The Book of Jeremiah* (Old Testament Library), Londres, Westminster John Knox, 1986.

COLIN Gérard, *L'Homélie sur l'église du rocher attribuée à Timothée Ælure*, Turnhout, Brepols, coll. « Patrologia Orientalis », 49.2, fasc. 218, 2001.

—, *Le Synaxaire éthiopien. Mois de Terr*, Turnhout, Brepols, coll. « Patrologia Orientalis », 45.1, fasc. 201, 1990, p. 23-27.

COQUIN René-Georges, « Le synaxaire des Coptes. Un nouveau témoin de la recension de Haute-Égypte », *Analecta Bollandiana*, 96, 1978, p. 351-365.

DAUBE David, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, Athlone, 1956, p. 189-192.

DAVIES William D. et ALLISON Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (ICC), Édimbourg, T&T Clark, 1988.

DAVIS Stephen J., « A Hermeneutic of the Land : Biblical Interpretations in the Holy Family Tradition », in Mat Immerzeel et Jacques Van der Vliet (éd.), *Coptic Studies in the Threshold of a New Millennium*, Louvain-Paris-Dudley, Peeters, coll. « Orientalia Lovaniensa Analecta », 133, 2004, p. 329-336.

EDLER VON DER PLANITZ Ernst, *Als Spion in Frankreich. Ein Kapitel aus meinem Leben*, Wittenberg, Piehler, 1924.

—, *Das Geheimnis der Frauenkirche. Münchener Roman aus dem Ende des 19. Jahrhunderts*, t. I : *Echo im Tale*, t. II : *Mein ist die Rache*, t. III : *Herr vergib ihr !*, Wittenberg-Berlin, Piehler, 1888.

—, *Die volle Wahrheit über die Katastrophe in Meierling nach amtlichen Quellen, sowie den hinterlassenen Papieren*, Munich, E. Vissler, 1889.

ERICKSON Richard, « Divine Injustice ? Matthew's Narrative Strategy and the Slaughter of the Innocents », *Journal for the Study of the New Testament*, 64, 1996, p. 5-27.

- FESTUGIÈRE André-Jean, *Historia monachorum in Ægypto*, Bruxelles, Société des Bollandistes, coll. « Subsidia Hagiographica », 53, 1961 ; trad. *Les Moines d'Orient*, IV/1, Paris, Cerf, 1964 ; réimp. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1971.
- FRANCE Richard T., « Herod and the Children of Bethlehem », *Novum Testamentum*, 21, 1979, p. 98-120.
- , « The Formula-Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication », *New Testament Studies*, 27, 1981, p. 233-251.
- GIJSEL Jan, *Libri de Nativitate Mariae : Pseudo-Matthæi evangelium*, Turnhout, Brepols, coll. « Corpus Christianorum Series Apocryphorum », 8, 1997.
- GOODSPEED Edgar J., *Strange New Gospel*, Chicago, University of Chicago Press, 1931, p. 73-85.
- HOLZMEISTER Urban, « Quot pueros urbis Bethlehem Herodes rex occiderit ? », *Verbum Domini*, 15, 1935, p. 373-379.
- LINDARS Barnabas, « Rachel Weeping for Her Children, Jeremiah 31,14-22 », *Journal for the Study of the Old Testament*, 12, 1979, p. 47-62.
- LUZ Ulrich, *Matthew 1-7*, Minneapolis, Fortress, coll. « Hermeneia », 2007, p. 76.
- MANNS Frédéric, « La Fuite en Égypte dans l'Évangile apocryphe du Ps.-Matthieu », *Augustinianum*, 23, 1983, p. 227-235.
- MASPERO Jean, *Histoire des patriarches d'Alexandrie : depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518-616)*, Paris, Champion, 1923.
- MIMOUNI Simon Claude, « Les groupes chrétiens d'origine judéenne du II^e au VI^e siècle », in Simon Claude Mimouni et Pierre Maraval, *Le Christianisme des origines à Constantin*, Paris, PUF, coll. « Nouvelle Clio », p. 279-285.
- , « Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique », *Revue biblique*, 105, 1998, p. 208-262.
- PEETERS Paul, *Évangiles apocryphes. L'Évangile de l'Enfance. Rédactions syriaques, arabe et arméniennes*, Paris, Auguste Picard, Paris, 1914.

SADEK Ashraf, « La Fuite en Éthiopie : quelques aspects liturgiques de la Fuite en Égypte dans la tradition éthiopienne », in Anne Boud'hors et Catherine Louis (éd.), *Études coptes X*, Paris, De Boccard, coll. « Cahiers de la Bibliothèque copte », 16, 2008, p. 293-301.

SAINTYVES Pierre, « Le Massacre des Innocents ou la persécution de l'enfant prédestiné », in Paul-Louis Couchoud, *Congrès d'histoire du christianisme en l'honneur du jubilé d'A. Loisy*, Paris, Rieder, 1928, vol. 1, p. 229-272.

SCHMIDT Carl, *Der Benanbrief. Eine moderne Leben-Jesu-Fälschung des Herrn Ernst Edler von der Planitz*, Leipzig, Hinrich, coll. « Texte und Untersuchungen », 44.1, 1921.

SOARES-PRABHU George, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew : An Enquiry into the Tradition History of Matthew 1-2*, Rome, Pontifical Institute Press, coll. « Analecta Biblica », 1976.

STENDAHL Krister, « Quis et Unde ? An Analysis of Mt 1-2 », in Walther Eltester, *Judentum, Urchristentum, Kirche : Festschrift für Joachim Jeremias*, Berlin, Töpelmann, 1957, p. 94-105.

—, *The School of Saint Matthew and its Use of the Old Testament*, Uppsala, Gleerup, 1954.

STICKERT Frederick, *Rachel weeping : Jews, Christians, and Muslims at the Fortress Tomb*, Collegeville, Michael Glazier, 2007.

SZKILNIK Michelle (éd.), *Histoire des moines d'Égypte*, Paris-Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 427, 1993.

VALENSI Lucette, *La Fuite en Égypte. Histoires d'Orient et d'Occident*, Paris, Seuil, 2002.

VAN ESBROECK Michel, « Apocryphes géorgiens de la Dormition », *Analecta Bollandiana*, 91, 1973, p. 67-68.

ZANETTI Ugo, « Matarieh, la Sainte Famille et les baumiers », *Analecta Bollandiana*, 111, 1993, p. 21-68.

Basilide, Carpocrate, Valentin et la première gnose

DUPONT Jacques, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris, E. Nauwelaerts-J. Gabalda, 1960.

- GIANOTTO Claudio, « Valentin, gnostique », in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, II, Paris, Cerf, 1990, p. 2508-2509.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Adelin Rousseau (trad.), Paris, Cerf, 1991.
- LE BOULLUEC Alain, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles*, II, Paris, Études augustinienes, 1985.
- LÖHR Winrich A., *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr, 1996.
- MARKSCHIES Christoph, *Valentinus Gnosticus ?*, Tübingen, Mohr, 1992.
- POURKIER Aline, *L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris, Beauchesne, 1992.
- SCHOLTEN Clemens, « Karpokrates (Karpokratianer) », in *Reallexikon für Antike und Christentum*, XX, Stuttgart, Anton Hiersemann, 2004, col. 173-186.
- TARDIEU Michel, « Basilide », in *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris, CNRS Éditions, 1994, p. 84-89.
- THOMASSEN Einar, « Les écrits valentiniens de Nag Hammadi », in *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2007, p. XLIII-LI.
- , *The Spiritual Seed. The Church of the « Valentinians »*, Leyde, Brill, 2006.

Les textes de Nag Hammadi

- EMMEL Stephen, « Religious Tradition, Textual Transmission, and the Nag Hammadi Codices », in John D. Turner et Anne McGuire (éd.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, Leyde, Brill, 1997, p. 34-43.
- KASSER Rodolphe, WURST Gregor et MEYER Marvin, *The Gospel of Judas*, Washington, D.C., National Geographic, 2007.
- MAHÉ Jean-Pierre, « La voie d'immortalité à la lumière des *Hermetica* de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes », *Vigiliae Christianae*, 45, 1991, p. 347-375.
- et POIRIER Paul-Hubert (dir.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2007.

MEYER Marvin (éd.), *The Nag Hammadi Scriptures*, New York, Harper et Collins, 2007.

PAINCHAUD Louis, « Évangile selon Philippe (NH II, 3) », in Jean-Pierre Mahé et Paul-Hubert Poirier (dir.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2007, p. 333-376.

ROBERGE Michel, *The Paraphrase of Shem (NH VII, 1)*, Leyde, Brill, 2010.

—, « Structure de l'univers et sotériologie dans la *Paraphrase de Sem* (NH VII, 1) », in Nathalie Bosson et Anne Boud'hors (éd.), *Actes du huitième congrès international d'études coptes tenu à Paris du 28 juin au 3 juillet 2004*, Louvain-Paris-Dudley, MA, Uitgeverij Peeters-Departement Oosterse Studies, coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta », 163, 2007, t. II, p. 863-878.

ROBINSON James M. et SMITH Richard (éd.), *The Nag Hammadi Library in English* (1977), Leyde, Brill, 1996.

SCHENKE Hans-Martin, « Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften », *Studia Coptica*, Peter Nagel (éd.), Berlin, Akademie Verlag, 1974, p. 163-175.

—, « The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism », in Bentley Layton (éd.), *The Rediscovery of Gnosticism*, Leyde, Brill, 1981, vol. 2, p. 588-616.

—, BETHGE Hans-Gebhard et KAISER Ursula Ulrike (éd.), *Nag Hammadi Deutsch*, Berlin, Walter de Gruyter, 2 vol., 2001 et 2003.

SCHENKE ROBINSON Gesine, SCHENKE Hans-Martin et PLISCH Uwe-Karsten, 2004. *Das Berliner « Koptische Buch » (P 20915)*, Leuven, Peeters, 2004.

TURNER John D., « The Gnostic Threefold Path to Enlightenment : The Ascent of the Soul and the Descent of Wisdom », *Novum Testamentum*, 22 (1980), 324-351.

—, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Québec-Louvain-Paris, Presses de l'Université Laval-Peeters, 2001.

—, « Le séthianisme et les textes séthiens », in Jean-Pierre Mahé et Paul-Hubert Poirier (dir.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag*

Hammadi, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2007, p. XXXVI-XLIII.

Cyrille d'Alexandrie (376-444).
Une vie sous le signe de la théologie

Sources primaires

- Aux éditions du Cerf dans la collection « Sources chrétiennes » :
 - , *Contre Julien*, Paul Burguière et Pierre Évieux (éd.), 1985.
 - , *Deux dialogues christologiques*, Georges Matthieu de Durand (éd. et trad.), 1964.
 - , *Dialogues sur la Trinité*, Georges Matthieu de Durand (éd. et trad.), 1976-1978.
 - , *Les Lettres festales*, Pierre Évieux et W.H. Burns (éd.), Louis Arragon (éd. et trad.), 1991.
- Aux éditions Migne
 - , *Les Catéchèses baptismales et mystagogiques*, Jean Bouvet (trad.) et A.-G. Hamman (éd.), 1993.

Sources secondaires

BENOÎT XVI, audience du 3 octobre 2007, *La Documentation catholique*, n° 2391.

CONFORA Luciano, *Une profession dangereuse : les penseurs grecs dans la cité*, Paris, Desjonquères, 2001.

Encyclopedia universalis : articles de Pierre-Thomas Camelot, « Éphèse » ; Hervé Legrand, « Monophysisme » et « Nestorianisme » ; Richard Goulet, « Nestorius ».

Origène (185-255). Une vie entre enseignement et martyre

Sources primaires

- Aux éditions du Cerf dans la collection « Sources chrétiennes » :

ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, Cécile Blanc (trad.), 1966 ; rééd. 2006.

—, *Contre Celse*, Marcel Borret (trad.), 1967 ; rééd. 2005, 2 vol.

—, *Homélie sur l'Exode*, Marcel Borret (trad.), 1985 ; rééd. 2011.

—, *Homélie sur la Genèse*, Louis Doutreleau (trad.), 1943 ; rééd. de la 2^e éd. 2003.

—, *Traité des Principes*, Henri Crouzel et Manlio Simonetti (trad.), 1978 ; rééd. 1984.

• Aux éditions du Cerf dans la collection « Foi vivante » :

—, *Les Écritures, océan de mystères*, Agnès Egron (éd.), 1998.

Sources secondaires

LUBAC Henri de, *Histoire et Esprit*, Paris, Aubier, 1950 ; rééd. Cerf, 1981, 2002.

Les Pères du désert et leur postérité

Abréviations

Arm : *Apothegmes des Pères*, collection arménienne systématique, *Vies des saints pères*, Venise, 1855.

PE : EVERGETINOS Paul, *Recueil de paroles et d'enseignements des Pères*, Athènes 1957-1966 (le chiffre romain indique le livre ; les chiffres arabes, le chapitre et la pièce pour les livres I-II, le chapitre, la section et la pièce pour les livres III-IV).

P.G. : MIGNE Jacques-Paul, *Patrologia grecque*, Paris, Garnier, 1886-1900.

Sources secondaires

Les Apophtegmes des Pères du désert, Jean-Claude Guy (éd. et trad.), Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 387, 1992, t. I.

BOUYER Louis, *La Vie de saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Saint-Wandrille, Éditions de Fontenelle, 1950.

Les Chemins de Dieu au désert. Collection systématique des apophtegmes, dom Lucien Regnault (éd. et trad.), Solesmes, Éditions de Solesmes,

1992.

DESPREZ Vincent, *Le Monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Bégrolles-en-Mauges, abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n° 72, 1998.

Enquête sur les moines d'Égypte (Historia monachorum in Aegypto), André-Jean Festugière (trad.), Paris, Cerf, 1964.

GOUTAGNY frère Étienne, *La Voie royale du désert. Lecture thématique des apophtegmes des Pères du désert*, Paris, Désiris, 1995.

GUY Jean-Claude, *Paroles des anciens*, Paris, Seuil, coll. « Points/Sagesses », 1, 1976.

Le Monde copte, n° 21-22 : *Le Monachisme copte*, 1993.

PALLADE, *Les Moines du désert. Histoire Lausiaque*, carmélites de Mazille (trad.), Paris, Migne, coll. « Pères dans la foi », 11, 1981.

RUSPOLI Stéphane (éd. et trad.), *Écrits des maîtres soufis. Trois traités de Najm Kubrâ*, Paris, Arfuyen, 2006.

SADEK Ashraf, *The Amethyst mining inscriptions of Wadi el-Hudi*, Warminster, Aris and Philipps, 1980 ; rééd. 1985.

Hypatie d'Alexandrie (350-415).

La vie et le martyre d'une philosophe néoplatonicienne

CONGOURDEAU Marie-Hélène, « Synésios de Cyrène, *Opuscles*, I, t. IV, Jacques Lamoureux (éd.) et Noël Aujoulat (éd. et trad.) », *Revue des études byzantines*, 2005, vol. 63, 1, 243.

DZIELSKA Maria, *Hypatie d'Alexandrie*, Paris, Des femmes, 2010.

HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

JEAN DE NIKIOU, *La Chronique*, Hermann Zotenberg (trad.), Paris, Imprimerie nationale, 1883.
<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/jeannikiou>.

JUFRESA Montserrat, « Savoir féminin et sectes pythagoriciennes », *Clio*, n° 2 : « Femmes et religions », 2005.
<http://clio.revues.org/index486.html>.

LÉONARD Albert, « Textes latins sur la tolérance religieuse (II^e-IV^e siècles) », *Folia Electronica Classica*, 3, janvier-juin 2002. <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/03/leonard.html#Symmaque>.

RACINE Marie-Noëlle, « Hypatie, femme, grecque, mathématicienne oubliée », *Feuilles de vigne*, Institut de recherche sur l'enseignement des mathématiques, n° 107, avril 2008.

SOCRATE LE SCOLASTIQUE (1686), *Histoire ecclésiastique*, Louis Cousin (trad.). <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/socrate/eglise7.htm#XIV>.

Jésus et Marie, comme on les a imaginés à Alexandrie

RUBENSTEIN Richard, *Le jour où Jésus devint Dieu*, Michel Vovelle (préf.), Marc Saint-Upéry (trad.), Paris, La Découverte, 2002.

Le manichéisme du Fayoum

Sources manichéennes

ALLBERRY Charles R.C., *A Manichaean Psalm-Book*, t. II : *Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection*, Stuttgart, Kohlhammer, 1938.

FUNK Wolf-Peter *et alii*, *Coptic Documentary Texts from Kellis* (Dakhleh Oasis Project, Monograph 9), Oxford, Oxbow Books, 1999.

GARDNER Ilain, *Kellis Literary Texts* (Dakhleh Oasis Project, Monograph 4), Oxford, Oxbow Books, 1996.

— et LIEU Samuel N. C., *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 (pour le *Codex manichéen de Cologne* : p. 46-73).

VILLEY André, *Psaumes des errants*, Paris, Cerf, coll. « Sources gnostiques et manichéennes », 4, 1994.

— voir ALEXANDRE DE LYCOPOLIS.

Réfutations

ALEXANDRE DE LYCOPOLIS, *Contre la doctrine de Mani*, André Villey (éd. et trad.), Paris, Cerf, coll. « Sources gnostiques et manichéennes », 2, 1985.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, Gustave Bardy (trad.), Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 41, 1955.

Études

BESKOW Per, « The Theodosian Laws against Manichaeism », in Peter Bryder (éd.), *Manichaeic Studies*, Lund, Plus Ultra, 1988, p. 1-11.

DUBOIS, Jean-Daniel, « Le manichéisme vu par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée », *Études théologiques et religieuses*, 68, 1993, p. 333-339.

LIEU Samuel N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 63), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1992.

NAGEL Peter, « Der ursprüngliche Titel der manichäischen "Jesus-Psalmen" », in *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für K. Rudolph*, Marburg, Diagonal-Verlag, 1994.

SCHMIDT Carl et POLOTSKY Hans-Jakob, « Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. classe I, Berlin, 1933, p. 1-89.

TARDIEU Michel, *Le Manichéisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », n° 1941, 2^e éd., 1997.

YOSHIDA Yutaka, « A Newly Recognized Manichaeic Painting : Manichaeic Daēnā from Japan », in Mohammad-Ali Amir-Moezzi *et alii*, *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 697-714.

Quatrième partie: ***L'Égypte musulmane***

L'alchimie en Égypte islamique

BERTHELOT Marcellin et HOUDAS Octave (texte et trad.), *Histoire des sciences. La chimie au Moyen Âge*, vol. III : *L'Alchimie arabe*, Osnabrück, O. Zeller, 1967.

JUNG Carl Gustav, *Psychologie et alchimie*, Paris, Buchet-Chastel, 1970.

LORY Pierre, *Alchimie et mystique en terre d'islam*, Paris, Gallimard, 2003.

VERENO Ingolf, *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum-Auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1992.

Le soufisme égyptien

CHITTICK William, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany, NY, State University of New York Press, 1989.

GRIL Denis, « Une source inédite pour l'histoire du *tasawwuf* en Égypte au VII^e-XIII^e siècle », *Livre du centenaire de l'Institut français d'archéologie orientale*, Le Caire, 1980, p. 441-508.

IBN AL-SABBÂGH, *Durrat al-asrâr*, Qena (Égypte), Dâr Âl al-Rifâ'î, 1993.

IBN 'ATÂ' ALLÂH, *La Sagesse des maîtres soufis*, Éric Geoffroy (éd. et trad.), Paris, Grasset, 1998.

MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf, 1922 ; 2^e éd. 1954 ; 3^e éd. 1999.

—, *Passion*, Paris, Gallimard, nouv. éd. 1975.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, *Al-Sayyid al-Badawî, un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, IFAO, 1994.

—, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane XV^e-XX^e siècles*, Paris, EHESS, 2005.

Le nombre des âmes et les mathématiques de l'infini

CANTOR Georg, *Fondements d'une théorie générale des ensembles transfinis*, Sceaux, Gabay, 1989.

LÉVY Tony, *Figures de l'infini. Les mathématiques au miroir des cultures*, Paris, Seuil, 1987.

L'Égyptomanie dans l'islam médiéval. Prairies d'or, Abrégé des Merveilles et pyramides antédiluviennes

Sources primaires

AL-MAS'ŪDĪ (ou MAÇOUDI), *Les Prairies d'or*, Charles Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille (éd. et trad.), II, Paris, Imprimerie nationale, 1914.

AMMIEN MARCELLIN, *Histoires*, livre XXIII-XXV, 1^{re} partie, Jacques Fontaine (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1977.

GRAEFE Erich, *Das Pyramidenkapitel in al-Makrīzī's « Ḥiṭaṭ »*, Leipzig, J. C. Hinrich, 1911.

HAARMANN Ulrich, *Das Pyramidenbuch des Abū Ġa'far al-Idrīsī*, Beyrouth-Stuttgart, Franz Steiner, 1991.

IBN WĀSIF, *L'Abrégé des Merveilles*, Bernard Carra de Vaux (trad.), André Miquel (préf.), Paris, Sindbad, 1984.

Sources secondaires

FODOR Alexander, « The Origins of the Arabic Legends of the Pyramids », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 23 (1970), p. 335-363.

HAARMANN Ulrich, « Das pharaonische Ägypten bei islamischen Autoren des Mittelalters », in Erik Hornung (dir.), *Comment se représente-t-on l'Égypte au Moyen Âge et à la Renaissance ?*, Freiburg-Göttingen, Universitätsverlag Freiburg-Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 29-58.

—, « Die Sphinx. Synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen Ägypten », *Saeculum*, 29 (1978), p. 367-384.

VAN REETH Jan M. F., « Caliph al-Ma'mūn and the Treasure of the Pyramids », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 25 (1994), p. 221-236.

Les légendes arabes sur la Bibliothèque d'Alexandrie

'ABD AL-LATĪF AL-BAGHDĀDĪ, *Kitāb al-ifāda wa-l-i'tibār di l-umūr al-mushāhada wa-l-hawādith al-mu'āyana bi-ard Misr*, éd. 'A. 'Abd Allāh, Le Caire, 1998.

CANFORA Luciano, *La Véritable Histoire de la Bibliothèque d'Alexandrie*, Paris, Desjonquères, 1988.

CASANOVA Paul, « L'incendie de la Bibliothèque d'Alexandrie par les Arabes », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et*

belles lettres (1923), p. 163-171.

CHASTEL Étienne, « Destinées de la Bibliothèque d'Alexandrie », *Revue historique*, 1 (1876), p. 484-496.

EL-ABBADI Mostafa, *Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria*, Paris, Unesco, 1992.

IBN AL-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist*, R. Tajaddud (éd.), Beyrouth, 1988.

IBN AL-QIFTĪ, *Ta'rīkh al-hukamā'*, J. Lippert (éd.), Leipzig, 1903.

MEYERHOF Max, « La fin de l'École d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes », *Archeion*, 15 (1933), p. 1-15.

PARSONS Edward Alexander, *The Alexandrian Library. Glory of the Hellenic World : Its Rise, Antiquities and Destructions*, Londres, Cleaver-Hume, 1952.

Cinquième partie:

La « source de toutes les sciences » ou la réception de l'Égypte par l'Occident

L'Égypte sur le chemin de la Terre sainte

Archives scientifiques de l'IFAO, Archives scientifiques « Inventaire »
Voyageurs en Égypte : éditions de textes, ouvrages sur les voyageurs, recherches menées à l'IFAO dans le cadre de la collection « Voyages en Égypte » (n^{os} 1 à 62 pour les voyageurs du iv^e au xv^e siècle).

BRESC Henri, « Les cendres et la rose : l'image de l'Alexandrie médiévale dans l'Occident latin », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 96, n^o 1, 1984, p. 441-458.

CHAREYRON Nicole, *Les Pèlerins de Jérusalem au Moyen Âge : l'aventure du saint voyage d'après journaux et mémoires*, Paris, Imago, 2000.

DANSETTE Béatrice, « Pèlerinages en Orient », in Danielle Régner-Bohler (dir.), *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre sainte, XII^e-XVI^e siècle*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1997.

DELUZ Christiane. Voir DANSETTE Béatrice.

ÉGÉRIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, Pierre Maraval et Valérius du Bierzo (éd. et trad.) ; *Lettre sur la Bse Égérie*, Manuel C. Díaz y Díaz, *Sources chrétiennes*, 296, Paris, Cerf, 1982.

GRABOÏS Aryeh, *Le Pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, Paris-Bruxelles, De Boeck et Larcier, coll. « Bibliothèque du Moyen Âge », 13, 1998.

LUGAN Bernard, *Histoire de l'Égypte des origines à nos jours*, Monaco, Le Rocher, 2002.

MANDEVILLE Jean de, *Voyage autour de la terre*, Paris, Les Belles lettres, coll. « La roue à livres », 1993 ; également traduit par Christiane Deluz, in Danielle Régner-Bohler (dir.), *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre sainte, XII^e-XVI^e siècle*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1997, p. 1391-1435.

MARAVAIL Pierre, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV^e-VII^e siècle)*, Paris, Cerf, coll. « Sagesse chrétiennes », 1996.

MASSON Jacques, *Voyage en Égypte de Félix Fabri, Voyageurs*, 14, Le Caire, IFAO, 2^e éd., 2007, 3 vol.

Vierges noires et dames en majesté : sur les traces d'Isis

QUENTIN Florence, *Isis l'Éternelle, biographie d'un mythe féminin*, Paris, Albin Michel, 2012.

Théologie et magie hermétiques chez Marsile Ficin. De la refondation du christianisme à la renaissance de l'individu

Sources primaires

FICIN Marsile, *Mercurii Trismegisti liber de potestate et sapientia Dei*, Florence, 1989, fac-similé de l'édition princeps de 1471.

—, *Métaphysique de la Lumière*, Julie Reynaud et Sébastien Galland (éd. et trad.), Chambéry, L'Act-mem-Lire aujourd'hui, 2008.

—, *Opera*, volumes I et II, réimp. de l'édition Henricpetrina, Bâle, 1576 ; Stéphane Toussaint (éd.), Ivry-sur-Seine, Phénix Éditions, 1999.

—, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Raymond Marcel (trad.), Les Belles lettres, Paris, coll. « Classiques de l'humanisme », 1964.

—, *Les Trois Livres de la vie*, Guy le Fèvre de La Boderie (trad., 1582) et Thierry Gontier (trad. rev.), Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 2000.

HERMÈS TRISMÉGISTE, *Corpus hermeticum*, Paris, Les Belles lettres, 1954.

—, *La Table d'émeraude*, Paris, Les Belles lettres, 1995.

JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, Paris, Les Belles lettres, 1989.

PLOTIN, *Ennéades*, Paris, Belles Lettres, 1991.

Sources secondaires

CHASTEL André, *Marsile Ficin et l'art*, Genève, Droz, 1975.

- COULIANO Ioan P., *Éros et magie à la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1984.
- FESTUGIÈRE André-Jean, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- , *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles lettres, 2006.
- GARIN Eugenio, « A proposito della “prisca theologia” in Francia », *Rivista di storia della filosofia*, XLIII, 1988, p. 125-126.
- , *Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Gallimard, 1969 ; rééd. *Hermétisme et Renaissance*, Paris, Allia, 2001.
- , *Le Zodiaque de la vie (polémiques antiastrologiques à la Renaissance)*, Jeannie Carlier (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1991.
- KLUTSTEIN Ilana, *Marsilio Ficino et la Théologie ancienne : oracles chaldaïques, hymnes orphiques, hymnes de Proclus*, Florence, Leo S. Olschli-Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, 1987.
- KRISTELLER Paul Oskar, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York, Columbia University Press, 1943.
- , *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome, 1956, 1969 (texte contenant des inédits de Ficin, notamment une *Summa philosophiae* et une *Divisio philosophiae*).
- , *Supplementum ficinianum « Marsilii Ficini Florentini opuscula inedita »*, Florence, Leo S. Olschki, 1937.
- THORNDIKE Lynn, « Marcilio Ficino und Pico della Mirandolla und die Astrologie », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XLVI, 1928.
- TOUSSAINT Stéphane, « L'ars de Marsile Ficin, entre esthétique et magie », in Philippe Morel (dir.), *L'Art à la Renaissance entre science et magie*, actes du colloque international organisé par le Centre d'histoire de l'art de la Renaissance, Paris I-Rome, Académie de France à Rome, Villa Medici, 2006 pour l'édition italienne et Paris, Somogy, 2006 pour l'édition française.
- WALKER Daniel P., *La Magie spirituelle et angélique de Ficin à Campanella*, Marc Rolland (trad.), Paris, Albin Michel, 1988.
- YATES Frances A., *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Paris, Dervy, 1996.

—, *Science et tradition hermétique*, Paris, Allia, 2009.

Giordano Bruno l'Égyptien. Hermétisme, ... théurgie et hiéroglyphe

AGAMBEN Giorgio, *Signatura rerum. Sur la méthode*, Joël Gayraud (trad.), Paris, Vrin, 2009.

AGRIPPA, Henri Corneille, *La Magie cérémonielle*, Jean Servier (éd. et trad.), Paris, Berg, 1982.

—, *La Magie naturelle*, Jean Servier (trad.), Paris, Berg, 1982.

—, *La Philosophie occulte*, Jean Servier (trad.), Paris, Berg, 1981.

BALTRUSAITIS Jurgis, *La Quête d'Isis*, Paris, Flammarion, 1985.

BRUNO Giordano, *De la magie*, Danielle Sonnier et Boris Donné (éd. et trad.), Paris, Allia, 2000.

—, *Des liens*, Danielle Sonnier et Boris Donné (éd. et trad.), Paris, Allia, 2001.

—, *Expulsion de la bête triomphante*, Jean Balsamo (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1999.

COLONNA Francesco, *Le Songe de Poliphile*, Jean Martin (trad.), Paris, Imprimerie nationale, 1994.

ECO Umberto, *La Recherche de la langue parfaite*, Jean-Paul Manganaro (trad.), Paris, Seuil, 1994.

FESTUGIÈRE André-Jean, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

—, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles lettres, 2006.

FICIN Marsile, *Opera*, Stéphane Toussaint (éd.), Ivry-sur-Seine, Phénix Éditions, 2000.

FOUCAULT Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

FOWDEN Garth, *Hermès l'Égyptien*, Jean-Marc Mandosio (trad.), Paris, Les Belles lettres, 2000.

GARIN Eugenio, *Hermétisme et Renaissance*, Bertrand Schefer (trad.), Paris, Allia, 2001.

—, *Moyen Âge et Renaissance*, Claude Carme (trad.), Paris, Gallimard, 1969.

- HADOT Pierre, *Le Voile d'Isis*, Paris, Gallimard, 2004.
- HERMÈS TRISMÉGISTE, *Corpus hermeticum*, André-Jean Festugière (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1954.
- , *La Table d'émeraude*, Paris, Les Belles lettres, 1995.
- JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, Édouard Des Places (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, 1989.
- KOYRÉ Alexandre, *Mystiques, spirituels et alchimistes au XVI^e siècle allemand*, Paris, Gallimard, 1971.
- , *Paracelse*, Paris, Allia, 1997.
- PARACELSE, *Le Labyrinthe des médecins errants*, Horst Hombourg et Charles Le Brun (trad.), Paris, Dervy, 1992.
- PLOTIN, *Ennéades*, Émile Bréhier (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- PROCLUS, *Théologie platonicienne*, Henri Dominique Saffrey (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, 1968.
- SAFFREY Henri Dominique, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990.
- SALZA Luca, *Métamorphose de la physis*, Paris, Vrin, 2005.
- SHAH Idries, *La Magie orientale*, Dina Mazé (trad.), Paris, Payot-Rivages, 1994.
- YATES Frances A., *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Marc Rolland (trad.), Paris, Dervy, 1996.
- , *Science et tradition hermétique*, Boris Donné (trad.), Paris, Allia, 2009.

*Horapollon, Athanase Kircher, Warburton,
ou la geste des hiéroglyphes*

Sources premières

- AMMIEN MARCELLIN, *Histoire*, Guy Sabbah (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1989.
- DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, Bibiane Bommelaer (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1989.

HERMÈS TRISMÉGISTE, *Corpus hermeticum*, André-Jean Festugière (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1960.

TACITE, *Annales*, Pierre Willeumier (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1974.

Sources secondaires

LAISSUS Yves, *Jomard, le dernier Égyptien*, Paris, Fayard, 2004.

SOTTAS Henri et DRIOTON Étienne, *Introduction à l'étude des hiéroglyphes*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1922 ; réimp. 1999.

VAN DE WALLE Baudouin et VERGOTTE Jean, *Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon*, Bruxelles, Fondation reine Élisabeth, 1943 ; on trouvera une traduction illustrée sur le site de Gallica : trad. française de L. Morin, Kerver, 1543.

WOOD Alexander, *Thomas Young : Natural Philosopher, 1773-1829*, Cambridge University Press, 1954 ; réimp. 2011.

Nota : on peut trouver en ligne – et en latin ! – les ouvrages majeurs de Kircher, Warburton, Barhélemy, Zoëga. Également la lettre de S. de Sacy, les traductions des auteurs classiques (site de Philippe Remacle), les volumes textes de la Description de l'Égypte (Gallica, Bibliothèque nationale) et un certain nombre de comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres (Persée).

L'Égypte et l'art des emblèmes

SEZNEC Jean, *La Survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, rééd. Paris, Flammarion, 1993.

Les sarcophages de Nicolas Fouquet

KIRCHER Athanase, *Œdipus Ægyptiacus* (« L'Œdipe égyptien »), Rome, Mascardi, 1652-1654, 3 t. en 4 vol.

LA FONTAINE Jean de, « Épître IV, à M. Fouquet » (1659), in *Œuvres de La Fontaine*, Paris, E.-A. Lequien, 1824, t. V, p. 9-14.

Savary, Volney, Chateaubriand. Horreurs et délices de la Basse-Égypte à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle

Sources primaires

CHATEAUBRIAND François-René de, *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811), Jean-Claude Berchet (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2005.

SAVARY Claude-Étienne, *Lettres sur l'Égypte* (1785-1786), Paris, Onfroi, 2^e éd., 1786, 3 vol.

VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Égypte* (1787), in *Œuvres*, t. III, Anne Deneys-Tuneys et Henry Tuneys (éd.), Paris, Fayard, 1998.

VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, René Pomeau (éd.), Paris, Garnier, 1963, 2 vol.

Sources secondaires

ANTOINE Philippe, *Philippe Antoine commente Itinéraire de Paris à Jérusalem de François de Chateaubriand*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2006.

BERCHET Jean-Claude (dir.), *Le Voyage en Orient de Chateaubriand*, Houilles, Manucius, 2006.

CARRÉ Jean-Marie, *Voyageurs et écrivains français en Égypte* (1932-1933), Le Caire, IFAO, 1956, 2 vol.

ESTELMANN Frank, *Sphinx aus Papier. Ägypten im französischen Reisebericht von der Aufklärung bis zum Symbolismus*, Heidelberg, Winter, 2006.

GAULMIER Jean, *L'Idéologue Volney*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1951.

—, *Un grand témoin de la Révolution et de l'Empire. Volney*, Paris, Hachette, 1959.

GROSRICHARD Alain, *Structure du sérail*, Paris, Seuil, 1979.

GUYOT Alain et LE HUENEN Roland, *Itinéraire de Paris à Jérusalem de Chateaubriand*, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 2006.

HAFID-MARTIN Nicole, *Voyage et connaissance au tournant des Lumières (1780-1820)*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « Studies on Voltaire and

the eighteenth century », n° 334, 1995.

LANÇON Daniel, *L'Égypte littéraire de 1776 à 1882. Destin des antiquités et aménité des rencontres*, Paris, Geuthner, 2007.

LAURENS Henry, *Orientales I. Autour de l'expédition d'Égypte*, Paris, Éditions du CNRS, 2004.

MARCIL Yasmine, *La Fureur de voyages. Les récits de voyage dans la presse périodique 1750-1789*, Paris, Champion, 2006.

MOUSSA Sarga, « Chateaubriand lecteur de Volney », *Lendemain*, n° 139, 2009, p. 121-133.

—, « Noirceur orientale. L'Égypte de Volney », *Orages. Littérature et culture 1760-1820*, n° 8, mars 2009, p. 181-196.

—, *Le Voyage en Égypte. Anthologie de voyageurs français de Bonaparte à l'occupation anglaise*, Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 2004.

ROUSSEL Jean (dir.), *Volney et les idéologues*, Angers, Presses universitaires d'Angers, 1988.

SAID Edward W., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (1980), Catherine Malamoud (trad.), Paris, Seuil, 2005.

SOLÉ Robert, *L'Égypte, passion française*, Paris, Seuil, 1998.

Hiram et Imhotep. L'égyptophilie maçonnique

GALTIER Gérard, « La société secrète égyptienne de B. Drovetti », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 72, 2006.

—, *Maçonnerie égyptienne, rose-croix et néo-chevalerie. Les Fils de Cagliostro*, Monaco, Éditions du Rocher, 1989.

GOBLET D'ALVIELLA Eugène, *Origines du grade de maître dans la franc-maçonnerie*, Bruxelles, 1907.

PORSET Charles, « Le Voile de Saïs. L'Égypte des francs-maçons », in Josiane Boulad-Ayoud et Gian Mario Cazzaniga (dir.), *Traces de l'Autre. Mythes de l'Antiquité et peuples du livre dans la construction des nations méditerranéennes*, Paris, Vrin, 2004, p. 27-40.

La Flûte enchantée, opéra maçonnique ?

CHAILLEY Jacques, *La Flûte enchantée, opéra maçonnique. Explication du livret et de la musique*, Paris, Robert Laffont, 1983.

Sixième partie:

La redécouverte de l'Égypte

Bonaparte en Égypte

Sources primaires

Description de l'Égypte ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'Expédition de l'armée française

— 1^{re} éd. Paris, 1809-1828, 9 vol. et 11 vol. de planches.

— 2^e éd. Paris, Panckoucke, 1821-1829, 26 vol. et 11 vol. de planches.

NAPOLÉON I^{er}, *Campagnes d'Égypte et de Syrie*, Henry Laurens (prés.), Paris, Imprimerie nationale, 1998.

NAPOLÉON I^{er}, *Correspondance générale*, publiée par la Fondation Napoléon, Paris, Fayard, 2005, 2 vol.

JABARTI Abd-al-Rahman al-, *Journal d'un notable du Caire durant l'expédition française, 1798-1801*, Joseph Cuoq (éd. et trad.), Paris, Albin Michel, 1979.

Kléber en Égypte, 1798-1800. Correspondance et papiers personnels, Henry Laurens (éd.), Le Caire, IFAO, 1988-1995, 4 vol.

LAS CASES Emmanuel de, *Mémorial de Sainte-Hélène*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1999, 2 vol.

LA JONQUIÈRE Clément de, *L'Expédition d'Égypte 1798-1801*, Paris, 1899-1907, 5 vol. ; rééd. Éditions historiques Teissèdre, 2003.

REYBAUD Louis et alii, *Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Égypte*, Paris, 1830-1836, 10 vol.

RIGAULT Georges, *Le Général Abdallah Menou et la dernière phase de l'expédition d'Égypte (1799-1801)*, Paris, Plon-Nourrit, 1911.

ROUSSEAU François, *Kléber et Menou en Égypte depuis le départ de Bonaparte (août 1799-septembre 1801). Documents publiés pour la Société d'histoire contemporaine*, Paris, A. Picard, 1900.

TURC Nicolas, *Chronique d'Égypte, 1798-1804*, Gaston Wiet (éd. et trad.), Le Caire, IFAO, 1950.

Revues publiées en Égypte entre 1798 et 1801

Courrier de l'Égypte, 116 numéros, du 12 fructidor an VI (29 août 1798) au 20 prairial an IX (9 juin 1801).

La Décade égyptienne. Journal littéraire et d'économie politique ; an VII-an VIII, 3 vol. ; réimp. Beyrouth, Byblos, 1971.

Récits et témoignages

BOURRIENNE Louis-Antoine, *Mémoires de M. de Bourrienne*, Paris, Ladvocat, t. II et III, 1829.

DENON Dominique Vivant, *Voyage dans la Basse et la Haute-Égypte pendant les campagnes du général Bonaparte* (1802), Paris, Pygmalion, 1990.

DESGENETTES René-Nicolas Dufriche, *Histoire médicale de l'armée d'Orient par le médecin en chef R. Desgenettes*, Paris, Croullebois, 1802.

GEOFFROY SAINT-HILAIRE Étienne, *Lettres écrites d'Égypte*, Dr Hamy (éd.), Paris, Librairie Hachette, 1901.

GRANDJEAN, *Journal. Voyage d'un Français en Égypte*, Le Caire, Éditions de la Revue du Caire, 1941.

JOLLOIS Prosper, *Journal d'un ingénieur attaché à l'expédition d'Égypte*, Paris, P. Lefèvre-Pontalis, 1904.

LARREY baron Dominique-Jean, *Mémoires et campagnes 1786-1840*, Paris, Tallandier, 2004, 2 vol.

—, *Relation historique et chirurgicale de l'expédition de l'armée d'Orient, en Égypte et en Syrie*, Paris, Demonville, 1803.

VILLIERS DU TERRAGE [René-]Édouard de, *Journal et souvenirs sur l'expédition d'Égypte (1798-1801)*, baron Marc de Villiers du Terrage (prés.), Paris, Plon-Nourrit, 1899.

Études et analyses

BAINVILLE Jacques, *Bonaparte en Égypte* ; rééd., Paris, Balland, 1997.

- BATTESTI Michèle, *La Bataille d'Aboukir 1798*, Paris, Economica, 1998.
- BOULAY DE LA MEURTHE comte Alfred, *Le Directoire et l'Expédition d'Égypte*, Paris, Hachette et Cie, 1885.
- BRÉGEON Jean-Joël, *L'Égypte de Bonaparte*, Paris, Perrin, 1998.
- BRET Patrice, *L'Égypte au temps de l'expédition de Bonaparte 1798-1801*, Paris, Hachette Littératures, coll. « La vie quotidienne », 1998.
- CHARLES-ROUX François, *Bonaparte, gouverneur d'Égypte*, Paris, Plon, 1936.
- , *Les Origines de l'expédition d'Égypte*, Paris, Plon, 1910.
- CLÉMENT Raoul, *Les Français d'Égypte aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Le Caire, IFAO, 1960.
- DELANOUE Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle*, Le Caire, IFAO, 1982, 2 vol.
- DEROGY Jacques et CARMEL Hesi, *Bonaparte en Terre sainte*, Paris, Fayard, 1992.
- DHOMBRES Nicole et Jean, *Naissance d'un nouveau pouvoir : sciences et savants en France, 1793-1824*, Paris, Payot, 1989.
- GARROS Louis et TULARD Jean, *Napoléon au jour le jour*, Paris, Tallandier, 1992.
- GOBY Jean-Édouard, « La composition du premier Institut d'Égypte », *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. XXIX, 1948, et t. XXX, 1949.
- , « Composition de la Commission des sciences et des arts d'Égypte », *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. XXXVIII, 1957.
- , « Histoire des nivellements de l'isthme de Suez », *Bulletin de la Société d'études historiques et géographiques de l'isthme de Suez*, Le Caire, 1951, t. III.
- HEROLD Jean Christopher, *Bonaparte en Égypte*, Marie-Camille de Seynes Larlenque (trad.), Paris, Plon, 1962.
- LA GRÈVRERIE Pierre de, *Le Régiment des dromadaires* ; rééd., Paris, Teissèdre, 2003.
- LAISSUS Yves, *L'Égypte, une aventure savante (1798-1801)*, Paris, Fayard, 1998.

- LAURENS Henry, *L'Expédition d'Égypte*, Paris, Armand Colin, 1989.
- , *Orientales I. Autour de l'expédition d'Égypte*, Paris, CNRS éditions, 2004.
- , *Les Origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte*, Istanbul-Paris, Isis, 1987.
- LOUCA Anouar, *L'Autre Égypte, de Bonaparte à Taha Hussein*, Le Caire, IFAO, 2006.
- LUTHI Jean-Jacques, *Regard sur l'Égypte au temps de Bonaparte*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- MEULENAERE Philippe de, *Bibliographie raisonnée des témoignages oculaires imprimés de l'expédition d'Égypte (1798-1801)*, Paris, Chamonal, 1993.
- MILLERI Jean-Marie, *Médecins et soldats pendant l'expédition d'Égypte 1798-1799*, Nice, Bernard Giovanangeli, 1995.
- MUNIER Henri, *Tables de la Description de l'Égypte, suivies d'une bibliographie sur l'Expédition française de Bonaparte*, Le Caire, 1936.
- PIGEARD Alain, *Dictionnaire des batailles de Napoléon*, Paris, Tallandier, 2004.
- RAYMOND André, *Égyptiens et Français au Caire 1798-1801*, Le Caire, IFAO, 1998.
- SOLÉ Robert, *Bonaparte à la conquête de l'Égypte*, Paris, Seuil, 2006.
- , *Les Savants de Bonaparte*, Paris, Seuil, 1998.
- THOMAZI Auguste, *Les Marins de Napoléon*, Paris, Tallandier, nouv. éd. 2004.
- TULARD Jean (dir.), *Dictionnaire Napoléon*, Paris, Fayard, 1999, 2 vol.

Description de l'Égypte.

L'œuvre chorale des savants... de Bonaparte

DENON Dominique Vivant, *Voyage dans la Basse et Haute-Égypte*, Paris, Le Promeneur, 1998.

Description de l'Égypte ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française, Paris,

Imprimerie impériale (puis royale), 1809-1822, 9 vol. in-folio de texte, 11 vol. grand in-folio de planches.

En version numérique, Bibliotheca Alexandrina.

Le Voyage de Denon. Quand l'Égypte devient un mythe

DENON Dominique Vivant *Voyage dans la Basse et la Haute-Égypte*, Martine Reid (éd.) et Adrien Goetz (préf.), Paris, Le Promeneur, 1998.

DESBUISSONS Frédérique, « Soldat sans arme : Vivant Denon en Égypte », in Francis Claudon et Bernard Bailly (dir.), *Vivant Denon*, colloque de Chalon-sur-Saône, Chalon-sur-Saône, Comité Vivant Denon, 1999, p. 209-224.

GHALI Ibrahim Amin, *Vivant Denon ou la conquête du bonheur*, Jean-Claude Vatin (prés.), Le Caire, IFAO, 1986 (chap. 12).

HAFID-MARTIN Nicole, *Voyage et connaissance au tournant des Lumières*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », 334, 1995.

LANÇON Daniel, *L'Égypte littéraire de 1776 à 1882. Destin des antiquités et aménité des rencontres*, Paris, Geuthner, 2007.

LELIÈVRE Pierre, *Vivant Denon, homme des Lumières, « ministre des arts » de Napoléon*, Paris, Picard, 1993 (chap. 7).

LOUCA Anouar, *L'Autre Égypte. De Bonaparte à Taha Hussein*, Le Caire, IFAO, 2006 (en particulier p. 59-60).

MOUSSA Sarga, « Les Bédouins dans le *Voyage dans la Basse et Haute-Égypte* (texte et images) », in Francis Claudon et Bernard Bailly (dir.), *Vivant Denon*, actes du colloque tenu à Chalon-sur-Saône, Chalon-sur-Saône, Comité Vivant Denon, 1998, p. 122-132.

—, « Denon et la guerre », in Nizar Tajditi (dir.), *SémiotiqueS*, », n^{os} 5-6, mars-octobre 2010, « Thèmes universels et résonances méditerranéennes. Recueil d'hommages à la mémoire du professeur Anouar Louca », p. 185-200.

—, « Orientalisme et idéologie. La représentation d'Alexandrie chez Volney et Denon », à paraître dans les actes du colloque de Grenoble sur « Les idéologues entre philosophie des Lumières et littérature romantique », Yves Citton et Lise Dumasy (dir.), à paraître aux ENS Éditions.

NOWINSKI Judith, *Baron Dominique Vivant Denon (1747-1825), Hedonist and Scholar in a Period of Transition*, Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, 1970.

SOLLERS Philippe, *Le Cavalier du Louvre*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1995 (chap. 7).

VATIN Jean-Claude, introduction à Dominique Vivant Denon, *Voyage dans la Basse et la Haute-Égypte*, Le Caire, IFAO, 1989-1990, t. I.

Des cabinets de curiosités aux collections égyptiennes

Sources primaires

ARISTOTE, *De la génération des animaux*, Pierre Louis (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1961.

—, *Histoire des animaux*, Janine Bertier (trad.), Paris, Gallimard, 2004.

—, *Météorologiques*, Pierre Thillet (trad.), Paris, Gallimard, 2008.

—, *Politique*, Jean Aubonnet (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1960.

—, *Traité du ciel*, Catherine Dallimier et Pierre Pellegrin (trad.), Paris, Flammarion, 2004.

HÉSIODE, *Théogonie et Les Travaux et les Jours*, Paul Mazon (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, 1928.

JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, Luc Brisson et Alain-Philippe Segonds (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, 2^e éd., 2011.

PHOTIUS, *Bibliothèque*, René Henry (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, 1962.

PLATON, *Phèdre*, Claudio Moreschini (éd.) et Paul Vicaire (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1985.

—, *Timée*, Émile Chambry (éd. et trad.), Paris, Garnier-Frères-Flammarion, 1969.

PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, Édouard Des Places (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1982.

Sources secondaires

- BOSWORTH Clifford E., « Henry Salt, consul in Egypt 1816-1827 and pioneer Egyptologist », *Bulletin of the John Rylands university Library of Manchester*, 57, 1974, p. 69-91.
- BOURLEAU Isabelle, « La problématique des exportations d'antiquités égyptiennes » (article inédit), Bruxelles, 2005.
- CIMMINO Franco, « Giovanni Battista Belzoni : un pioniere degli scavi in Egitto », in Alberto Siliotti (éd.), *Viaggiatori veneti alla scoperta dell'Egitto*, catalogue d'exposition, Venise, 1985.
- CUNO James, *Who owns Antiquity ? Museums and the Battle over our Ancient Heritage*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2008.
- Consuming Ancient Egypt*, Sally MacDonald et Michael Rice (éd.), Londres, UCL Press, 2003.
- CURTO Silvio, « Gianbattista Belzoni : l'exploration du monument », in Sergio Donadoni, Silvio Curto et Anna Maria Donadoni Roveri, *L'Égypte du mythe à l'égyptologie*, Milan, Fabbri Editori, 1990, p. 153-164.
- , « Giovanni Battista Belzoni, antesignano dell'archaeologia », *Oriens Antiquus*, 18, 1979, p. 353-355.
- DEWACHTER Michel, « Contribution à l'histoire de la cachette royale de Deir el-Bahari », *Bulletin de la société française d'égyptologie*, 74, 1975, p. 19-30.
- , « L'Égypte ancienne dans les *cabinetz de raretez* du Sud-Est de la France aux XVII^e et XVIII^e siècles », in *Hommages à François Daumas*, Université de Montpellier, Institut d'égyptologie, 1986, p. 184-189.
- DOYON Wendy, *Presenting Egypt's Past : Archaeology and Identity in Egyptian Museum Practice*, Université de Washington, mémoire de muséologie, 2007.
- EL-DALY Okasha, *Egyptology : The Missing Millenium Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*, Londres, UCL Press, 2005.
- Émile Prisse d'Avennes *Un artiste-antiquaire en Égypte au XIX^e siècle*, Mercedes Volait (éd.), Le Caire, IFAO, coll. « Bibliothèque d'étude », 156, 2013.
- FIECHTER Jean-Jacques, *La Moisson des dieux : la constitution des grandes collections égyptiennes, 1815-1830*, Paris, Julliard, 1994.

- GADY Éric, *Le Pharaon, l'égyptologue et le diplomate. Les égyptologues français en Égypte, du voyage de Champollion à la crise de Suez (1828-1956)*, 2005, thèse de doctorat inédite.
- HOLT Peter M., « Pietro Della Valle in Ottoman Egypt », in Paul et Janet Starkey (éd.), *Travellers in Egypt*, Londres-New York, Tauris, 1998, p. 15-23.
- KETTEL Jeannot, « Jean-François Champollion le jeune : répertoire de bibliographie analytique, 1806-1989 », in *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, nouv. série, X, Paris, Imprimerie Lienhart, 1990.
- LAISSUS Yves, *Jomard, le dernier Égyptien 1777-1862*, Paris, Fayard, 2004.
- LECLERCQ Armelle, « L'Orient monstrueux dans le premier Cycle de la croisade », *Bien dire et bien apprendre. Revue de médiévistique*, n° 26 : *Un exotisme littéraire médiéval ?*, Catherine Gaullier-Bougassas (éd.), actes du colloque du Centre d'études médiévales et dialectales de Lille 3 tenu à l'université Charles de Gaulle les 3, 6 et 7 octobre 2006, (2008), p. 55-67.
- Lettres de Bernardino Drovetti consul de France à Alexandrie (1803-1830)*, Sylvie Guichard (éd.), Paris, Maisonneuve & Larose, 2003.
- MACNAUGHT Lewis, « Henry Salt : his Contribution to the Collections of Egyptian Sculpture in the British Museum », *Apollo*, 108, 1978, p. 224-231.
- MAGET Antoinette, *Collectionnisme public et conscience patrimoniale. Les collections d'antiquités égyptiennes en Europe*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- MAIRESSE François et BRUWIER Marie-Cécile, « À qui appartient le patrimoine égyptien ? La mondialisation de la culture pharaonique et l'histoire des musées en Égypte », in Groupe de recherche sur les musées et le patrimoine, *Patrimoine et mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 35-56.
- MANSOUR Yasser, « Le projet du Grand Musée égyptien : architecture et muséographie », *Museum International*, n° 22-226 : *Paysages du patrimoine en Égypte*, mai 2005.
- MARSHALL Amandine, *Auguste Mariette*, Paris, Bibliothèque des introuvables, 2011.

- MOSER Stephanie, *Wondrous Curiosities. Ancient Egypt at the British Museum*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2006.
- POLLÈS Renan, *La Momie de Khéops à Hollywood. Généalogie d'un mythe*, Paris, Les éditions de l'Amateur, 2001.
- REID Donald M., *Whose Pharaohs : Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, Berkeley, University of California Press, 2002.
- STAEHELIN Elisabeth, « Jacob Burchardt und Ägypten », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 101, 1974, p. 49-62.
- VIVIAN Cassandra, *Americans in Egypt, 1770-1915 Explorers, Consuls, Travelers, Soldiers, Missionaries, Writers and Scientists*, Jefferson-Londres, McFarland & Company, Inc., 2012.
- WALLON Henri, « Notice sur la vie et les travaux de François-Auguste-Ferdinand Mariette-Pacha », *Comptes-rendus des séances de l'année 1883, de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, XI, 1884.
- « Égypte. Les richesses archéologiques égyptiennes en quête de prise en charge » (16 mai 2006).
<http://www.pambazuka.org/fr/category/books/34201>

« *Retour d'Égypte* » et pharaonisme.

La réappropriation... de l'Égypte par l'Occident

- BAKOS Margaret (dir.), *Egiptomania O Egito no Brasil*, São Paulo, Paris Editorial, 2004.
- CARROTT Richard G., *The Egyptian Revival, its Sources, Monuments and Meaning, 1808-1858*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- CURL James Stevens, *The Egyptian Revival : Ancient Egypt as the Inspiration for Design Motifs in the West*, Londres, Routledge, 2005.
- ELLIOTT Chris, *Egypt in England*, Swindon, English Heritage, 2012.
- HUMBERT Jean-Marcel, *L'Égypte à Paris*, Paris, Action artistique de la Ville de Paris, 1998.
- , *L'Égiptomanie dans l'art occidental*, Paris-Courbevoie, ACR, 1989.
- , *Rêve d'Égypte, l'architecture égyptisante vue par trois photographes*, Paris, Mona Bismarck Foundation, 1998.

- (dir.), *L'Égyptomanie à l'épreuve de l'archéologie*, actes du colloque international organisé au musée du Louvre par le Service culturel les 8 et 9 avril 1994, Bruxelles-Paris, Éditions du Gram-Musée du Louvre, 1996.
- (dir.), *France-Égypte, dialogues de deux cultures*, Paris, AFAA-Paris-Musées-Gallimard-L'Œil, 1998.
- HUMBERT Jean-Marcel, PANTAZZI Michael et ZIEGLER Christiane, *Egyptomania, l'Égypte dans l'art occidental, 1730-1930*, catalogue d'exposition, Paris, RMN, 1994.
- HUMBERT Jean-Marcel et PRICE Clifford (dir.), *Imhotep Today : Egyptianizing architecture*, Londres, UCL Press, 2003.
- HUMBERT Jean-Marcel et PUMAIN Philippe (dir.), *Le Louxor. Palais du cinéma*, Bruxelles, Archives d'architecture moderne, 2013.
- MACDONALD Sally et RICE Michael (dir.), *Consuming Ancient Egypt*, Londres, UCL Press, 2003.
- NAVRÁTILOVÁ Hana, *Egyptian Revival in Bohemia, 1850-1920*, Prague, Set Out, 2003.
- POLLÈS Renan, *La Momie de Khéops à Hollywood. Généalogie d'un mythe*, Jean-Marcel Humbert (préf.), Paris, Les éditions de l'Amateur, 2001.
- WARMENBOL Eugène, *Le Lotus et l'oignon. Égyptologie et égyptomanie au XIX^e siècle*, Jean-Marcel Humbert (préf.), Bruxelles, Le Livre de Timperman, 2012.
- WERNER Friederike, *Ägyptenrezeption in der europäischen Architektur des 19. Jahrhunderts*, Weimar, VDG Verlag, 1994.

L'Égypte nervalienne

- AHMED Leila, *Edward W. Lane. A Study of his Life and Works and of British Ideas of the Middle East in the Nineteenth Century*, New York et Londres, Longman, 1978.
- BRIX Michel, *Les Déesses absentes. Vérité et simulacre dans l'œuvre de Gérard de Nerval*, Paris, Klincksieck, 1997.
- CHAMBERS Ross, *Mélancolie et opposition*, Paris, Corti, 1987.
- , *Nerval et la poétique du voyage*, Paris, Corti, 1969.

DROULIA Loukia et MENTZOU Vasso (dir.), *Vers l'Orient par la Grèce : avec Nerval et d'autres voyageurs*, Paris, Klincksieck, 1993.

ESTELMANN Frank, *Sphinx aus Papier. Ägypten im französischen Reisebericht von der Aufklärung bis zum Symbolismus*, Heidelberg, Winter Verlag, 2006.

HURÉ Jacques (éd.), introduction à Nerval, *Voyage en Orient*, Paris, Imprimerie nationale, 1997.

ILLOUZ Jean-Nicolas (éd.), *Aurélia. Les Nuits d'octobre. Pandora. Promenades et souvenirs*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2005.

JEANNERET Michel (éd.), introduction à Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1980.

LANÇON Daniel, *L'Égypte littéraire de 1776 à 1882. Destin des antiquités et aménité des rencontres*, Paris, Geuthner, 2007.

MOUSSA Sarga, *La Relation orientale. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, Paris, Klincksieck, 1995.

— (dir.), dossier « Égypte », *Romantisme*, n° 120, 2^e trimestre 2003.

NERVAL Gérard de, *Les Filles du feu. Les Chimères*, Jacques Bony (éd.), Paris, Flammarion, coll. « GF », 1994.

—, lettre parue dans le *Journal de Constantinople* (6 septembre 1843) reproduite in *Œuvres complètes*, t. I, Jean Guillaume et Claude Pichois (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1989, p. 762-766.

—, *Voyage en Orient*, in *Œuvres complètes*, t. II, Jean Guillaume et Claude Pichois (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1984.

SAID Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Catherine Malamoud (trad.), Paris, Seuil, 1980.

SCHAEFFER Gérald, *Le « Voyage en Orient » de Nerval. Étude des structures*, Neuchâtel, La Baconnière, 1967.

Flaubert et Du Camp orientalistes

BEM Jeanne, *Le Texte traversé*, Paris, Champion, 1991 (chap. « L'Orient ironique de Flaubert »).

- BIASI Pierre-Marc de. Voir FLAUBERT Gustave, *Voyage en Égypte*.
- BUTOR Michel, *Imrovisations sur Flaubert*, Paris, La Différence, 1984.
- CARAION Marta, *Pour fixer la trace. Photographie, littérature et voyage au milieu du XIX^e siècle*, Genève, Droz, 2003.
- , « Littérature et photographie orientaliste, ou la mémoire égyptienne de Maxime Du Camp », dans « L'Égypte », dossier coordonné par Sarga Moussa, *Romantisme*, n° 120, 2^e trimestre 2003, p. 57-65.
- DAUNAIS Isabelle, *L'Art de la mesure ou l'invention de l'espace dans les récits d'Orient (XIX^e siècle)*, Montréal-Saint-Denis, Presses de l'Université de Montréal-Presses de l'université de Vincennes, 1996 (chap. 1 : « Les carnets de Flaubert : transitions, prolongements »).
- DORD-CROUSLÉ Stéphanie, « Inscrire la mémoire de soi dans les lieux visités : pratique et réception des graffitis par les voyageurs du XIX^e siècle », in Sarga Moussa et Sylvain Venayre (dir.), *Le Voyage et la mémoire au XIX^e siècle*, Grâne, Créaphis, 2011, p. 321-337.
- DU CAMP Maxime, *Souvenirs littéraires*, Daniel Oster (éd.), Paris, Aubier, 1994.
- *Le Nil*, in *Un voyageur en Égypte vers 1850. « Le Nil »*, Michel Dewachter et Daniel Oster (éd.), Paris, Sand-Conti, 1987.
- EL-NOUTY Hassan, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès*, Paris, Nizet, 1958.
- ESTELMANN Frank, *Sphinx aus Papier. Ägypten im französischen Reisenbericht von der Aufklärung bis zum Symbolismus*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 2006 (chap. 6 en partie sur Du Camp).
- FLAUBERT Gustave, *Correspondance*, Jean Bruneau (éd.), t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1973.
- , *Voyage en Égypte*, Pierre-Marc de Biasi (éd.), Paris, Grasset, 1991.
- , *Voyage en Orient*, Claudine Gothot-Mersch (éd.), Stéphanie Dord-Crouslé (notes), Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2006.
- HENDRYCKS Anne-Sophie, « Flaubert et le paysage oriental », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1994, n° 6, p. 996-1010.
- LANÇON Daniel, *L'Égypte littéraire de 1776 à 1882. Destin des antiquités et aménité des rencontres*, Paris, Geuthner, 2007.

- LOWE Lisa, *Critical Terrains. French and British Orientalisms*, Ithaca, Cornell University Press, 1991 (chap. 3 : « Orient as Woman, Orientalism as Sentimentalism : Flaubert »).
- MOUSSA Sarga, « Flaubert et Du Camp au désert », in Jacques Neefs (dir.), *Savoirs en récits II*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2010, p. 103-118.
- , « Flaubert et les pyramides », *Poétique*, n° 107, sept. 1996, p. 271-287.
- , « Flaubert ou l'Orient à corps perdu », *Revue des lettres et de traduction* (université Saint-Esprit de Kaslik, Liban), n° 5, 1999, p. 194-213.
- , « Orient et saint-simonisme chez Maxime Du Camp. Des récits de voyage aux *Mémoires d'un suicidé* », in Philippe Régner (dir.), *Études saint-simoniennes*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002, p. 245-270.
- , « Signatures : ombre et lumière de l'écrivain dans la Correspondance d'Orient de Flaubert », *Littérature*, n° 104, déc. 1996, p. 74-88.
- ORR Mary, « Flaubert's Egypt : Crucible and Crux for Textual Identity », in Paul et Janet Starkey (dir.), *Travellers in Egypt*, Londres-New York, Tauris, 1998, p. 189-200.
- OSTER Daniel, « Un curieux bédouin », in *Un voyageur en Égypte vers 1850. « Le Nil » de Maxime Du Camp*, Michel Dewachter et Daniel Oster (éd.), Paris, Sand-Conti, 1987, p. 39-66.
- PORTER Denis, *Haunted Journeys. Desire and Transgression in European travel Writings*, Berkeley, Princeton University Press, 1991.
- SAID Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Catherine Malamoud (trad.), Paris, Seuil, 1978 ; rééd. 2005.
- SCHWEIGER Amélie, « La lettre d'Orient », *Revue des sciences humaines*, n° 195, juillet-sept. 1984, p. 41-51.
- VOLNEY, *Œuvres*, t. III, Paris, Fayard, 1998.

Photographes en Égypte au XIX^e siècle

Sources primaires

- DU CAMP Maxime, *Égypte, Nubie, Palestine et Syrie. Dessins photographiques recueillis pendant les années 1849, 1850 et 1851, accompagnés d'un texte explicatif et précédés d'une introduction*, Paris, Baudry, 1852, 2 vol.
- , *Le Nil* (1853), in *Un voyageur en Égypte vers 1850. « Le Nil » de Maxime Du Camp*, Michel Dewachter et Daniel Oster (éd.), Paris, Sand-Conti, 1987.
- , *Histoire et critique*, Paris, Librairie Hachette, 1877.
- , *Souvenirs littéraires* (1892), Daniel Oster (éd.), Paris, Aubier, 1994.
- FLAUBERT Gustave, *Correspondance*, Jean Bruneau (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1973-1991, 3 vol.
- FRITH Francis, *Egypt and Palestine, photographed by Francis Frith*, Londres, James S. Virtue, 1858, 2 vol.
- GOUPIL-FESQUET Frédéric, *Voyage d'Horace Vernet en Orient*, Paris, Challamel, 1843.
- GREENE John B., *Le Nil : monuments, paysages, explorations photographiques*, Lille, Imprimerie photographique de Blanquart-Evrard, 1854.
- HOREAU HECTOR, *Panorama d'Égypte et de Nubie, avec un portrait de Méhémet-Ali et un texte orné de vignettes*, Paris, Chez l'auteur, 1841.
- PAYMAL LEREBOURS Nicolas-Marie, *Excursions daguerriennes. Vues et monuments les plus remarquables du globe*, Paris, Rittner et Goupil, 1842-1844.
- Rapport de M. Arago sur le daguerréotype, lu à la séance de la Chambre des députés, le 3 juillet 1839, et à l'Académie des sciences, séance du 19 août*, Paris, Bachelier, 1839.
- TAYNARD Félix, *Égypte et Nubie. Sites et monuments les plus intéressants pour l'étude de l'art et de l'histoire. Atlas photographié accompagné de plans et d'une table explicative servant de complément à la grande description de l'Égypte*, Paris, Goupil et Cie, 1858, 2 vol.

Sources secondaires

- AUBENAS Sylvie et Jacques LACARRIÈRE, *Voyage en Orient*, Paris, Bibliothèque nationale de France-Hazan, 1999.

- BUISINE Alain, « Photographie et égyptologie », in *L'Orient voilé*, Paris, Zulma, 1993.
- BUSTARRET Claire, *Parcours entre voir et lire : les albums photographiques de voyage en Orient (1850-1880)*, thèse de doctorat, université Paris 7, 1989.
- CARAION Marta, *Pour fixer la trace. Photographie, littérature et voyage au milieu du XIX^e siècle*, Genève, Droz, 2003.
- JAMMES Marie-Thérèse et André, *En Égypte au temps de Flaubert. 1839-1860. Les premiers photographes*, catalogue d'exposition du Département des relations publiques de Kodak-Pathé, 1980.
- SIMOEN Jean-Claude, *Égypte éternelle. Les voyageurs photographes au siècle dernier*, Paris, J.-C. Lattès, 1993.
- VERCOUTTER Jean, *L'Égypte à la chambre noire. Francis Frith, photographe de l'Égypte retrouvée*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes Albums », 1992.

Amelia Edwards. Une romancière parmi les égyptologues

- DAWSON Warren R., « Letters from Maspero to Amelia Edwards », *Journal of Egyptian Archeology*, 33, 1947, p. 66-89.
- EDWARDS Amelia Blanford, *A Thousand Miles up the Nile*, Londres, George Rutledge & Sons, 1891 (édition citée) ; 1^{re} éd. : *A thousand Miles up the Nile*, Londres, Longmans, Green and C., 1877.
- et BLANFORD Edwards, *Pharaohs, Fellahs and Explorers*, New York, Harper and Brothers, 1891.
- MOON Brenda Elisabeth, *More usefully employed : Amelia B. Edwards, Writer, Traveller and Campagner for Ancient Egypt*, Londres, Egypt Exploration Society, 2006.
- LESKO Barbara S., *Amelia Blanford Edwards (1831-1892)*, accessible en ligne dans le cadre du projet « Breaking Ground : Women Old World Archeology » de Brown University sous : www.Brown.edu/Research/Breaking_Ground/results.php?first=Amelia+Blanford&last=Edwards
- PALMIER-CHÂTELAIN Marie-Élise, « De la “cure du soleil et du vent sec” à la “bédouinothérapie” : le tourisme féminin en Égypte », in Marie-Élise

Palmier-Châtelain, Pauline Lavagne d'Ortigue et Dounia Abourachid, *L'Orient des femmes*, Lyon, ENS Éditions, 2002, p. 199-220.

REES Joan et EDWARDS Amelia, *Traveller, Novelist & Egyptologist*, Londres, Rubicon Press, 1998.

L'expérience saint-simonienne en Égypte

CHEVALIER Michel, *Le Saint-Simonisme, l'Europe et la Méditerranée*, Pierre Musso (éd.), Houilles, Manucius, 2008.

COILLY Nathalie et RÉGNIER Philippe (dir.), *Le Siècle des saint-simoniens, du Nouveau Christianisme au canal de Suez*, Paris, BNF, 2006.

HUGO Victor, *Les Orientales. Les Feuilles d'automne*, Franck Laurent (éd.), Paris, LGF, « Le Livre de Poche classique », 2000.

IVRAY Jeanne d', *Au cœur du harem*, Élodie Gaden (éd.), Saint-Étienne, Presses de l'université de Saint-Étienne, 2011.

LAMARTINE Alphonse de, *Voyage en Orient*, Sarga Moussa (éd.), Paris, Champion, 2000.

LEVALLOIS Michel, « Ismayl Urbain : éléments pour une biographie », in Magali Morsy (dir.), *Les Saint-Simoniens et l'Orient. Vers la modernité*, Aix-en-Provence, Édisud, 1989, p. 53-82.

— et MOUSSA Sarga (dir.), *L'Orientalisme des saint-simoniens*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2006.

LOUCA Anouar, « Les interlocuteurs égyptiens des saint-simoniens », *L'Autre Égypte, de Bonaparte à Taha Hussein*, Le Caire, IFAO, 2006, p. 129-149.

MOUSSA Sarga, « L'Orient des saint-simoniens : émergence et enjeux d'un discours sur le métissage culturel », in Yves Clavaron et Bernard Dieterle (dir.), *Métissages littéraires*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2005, p. 191-199.

—, « Les saint-simoniens en Égypte : le cas d'Ismaïl Urbain », in Daniel Panzac et André Raymond (éd.), *La France et l'Égypte à l'époque des vice-rois*, Le Caire, IFAO, 2002, p. 225-233.

—, *Le Voyage en Égypte. Anthologie de voyageurs européens, de Bonaparte à l'occupation de l'Égypte*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2004.

- RAGAN John David, *A Fascination for the Exotic : Suzanne Voilquin, Ismayl Urbain, Jehan d'Ivray and the Saint-Simoniens. French Travellers in Egypt on the Margins*, thèse d'histoire, université de New York, UMI Dissertation Services, 2000.
- RÉGNIER Philippe, *Les Saint-Simoniens en Égypte, 1833-1851*, Le Caire, Banque de l'Union européenne-Amin F. Abdelnour, 1989.
- TEMIME Émile, *Un rêve méditerranéen. Des saint-simoniens aux intellectuels des années trente*, Arles, Actes Sud, 2002.
- URBAIN Ismaïl, *Voyage d'Orient*, suivi de *Poèmes de Ménilmontant et d'Égypte*, Philippe Régnier (éd.), Paris, L'Harmattan, 1993.
- VOILQUIN Suzanne, *Souvenirs d'une fille du peuple ou la Saint-Simonienne en Égypte*, Lydia Elhadad (éd.), Paris, Maspero, 1978 (rééd. partielle de l'édition originale de 1866).

Loti en Égypte

- BERCHET Jean-Claude, « Un marin dans le désert : Pierre Loti, 1894 », in Alain Buisine et Norbert Dodille (éd.), *L'Exotisme*, Cahiers CRLH-CIRAOI, n° 5, Paris, Didier, 1988, p. 305-318.
- BUISINE Alain, *Tombeau de Loti*, Paris, Aux Amateurs de livres, 1988.
- FOUGÈRE Éric, *Aspects de Loti. L'ultime et le lointain*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- KAMEL Moustapha, *Égyptiens et Anglais*, Paris, Perrin, 1906.
- LAFONT Suzanne, *Suprêmes clichés de Loti*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1993.
- LOTI Pierre, *Le Désert*, Jacques Lacarrière (éd.), Saint-Cyr-sur-Loire, Christian Pirot, 1987.
- , *Lettres de Pierre Loti à madame Juliette Adam*, Paris, Plon-Nourrit, 1924.
- , *La Mort de Philae*, Paris, Calmann-Lévy, 1909.
- , *Voyages (1872-1913)*, Claude Martin (éd.), Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1991.
- MOGHIRA Mohamed Anouar, *Moustapha Kamel l'Égyptien (1874-1908). L'homme et l'œuvre*, Paris, L'Harmattan, 2007.

MOUSSA Sarga, « La métaphore de “l’homme malade” dans les récits de voyage en Orient », *Romantisme*, n° 131, 2006, p. 10-28.

QUELLA-VILLÉGER Alain, *Pierre Loti, le pèlerin de la planète*, Bordeaux, Aubéron, 1998.

TOMA Dolores, *Pierre Loti. Le voyage, entre la féerie et le néant*, Paris, L’Harmattan, 2008.

L’Égypte chrétienne dans le miroir des lettrés français.

Entre quête des origines de soi et stratégies culturelles (1880-1920)

AMÉLINEAU Émile, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris, Ernest Leroux, 1887.

—, *Étude sur le christianisme en Égypte au VII^e siècle*, Paris, Ernest Leroux, 1887.

—, *Saint Antoine et les commencements du monachisme en Égypte*, Paris, Ernest Leroux, 1912.

Les Apocryphes coptes, Eugène Révillout (éd. et trad.), Paris, Firmin-Didot, t. I 1905 et t. II 1913.

BRÜCKER Pierre-Paul, « M. Anatole France et son dernier roman », *Études*, décembre 1889, sur la prépublication de *Thaïs* dans la *Revue des Deux Mondes*.

CHAUTARD R. P. Eugène, *Au pays des pyramides*, Tours, Mame, 1906 ; 3^e éd. augm. 1914.

Contes et romans de l’Égypte chrétienne, Émile Amélineau (éd. et trad.), Paris, Ernest Leroux, 1889.

FOUILLOY abbé L. Z., *En Terre-Sainte*, Journal d’Albert, 1898.

GUÉRIN Victor, *La France catholique en Égypte*, Tours, Mame, 1887.

HARCOURT Charles-François-Marie duc d’, *L’Égypte et les Égyptiens*, Paris, Plon, 1893.

JOÛBERT Joseph, *En dahabièh. Du Caire aux cataractes*, Paris, E. Dentu, 1894.

JULLIEN R. P. Michel, *L’Égypte, souvenirs bibliques et chrétiens*, Lille, Desclée de Brouwer, 1891.

LANDRIEUX abbé Maurice, *Aux pays du Christ. Études bibliques en Égypte et en Palestine*, Paris, Maison de la bonne presse, 1895 ; 7^e éd. 1897, l'édition de 1919 comporte le récit d'un nouveau voyage de 1908.

Légendes coptes, fragments inédits, Noël Giron (éd. et trad.), avec une lettre de Révillout, Paris, Geuthner, 1907.

MALOSSE Louis, *Impressions d'Égypte*, Paris, A. Colin, 1896.

MARTRIN-DONOS abbé Jean de, *Au pays du Sauveur. Impressions de voyage d'un pèlerin en Égypte et en Palestine*, Fontenay-le-Comte, Gouraud, 1893.

Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV^e siècle : histoire de Saint-Pakhôme et de ses communautés ; documents coptes et arabes inédits, Émile Amélineau (éd. et trad.), Paris, Ernest Leroux, 1889.

Pistis Sophia, écrit gnostique égyptien, Émile Amélineau (trad.), Paris, Chamuel, 1895.

Principales vies des Pères des déserts de l'Orient (1869), Tours, Mame, constamment réédité dans la « Bibliothèque de la Jeunesse chrétienne ».

RÉVILLOUT Eugène, « Senouti », *Revue des religions*, 1883.

TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Lettres d'Égypte, 1905-1908*, Paris, Aubier, 1963.

Rilke, poète en Égypte

Rilke et l'Égypte, Fondation Rainer Maria Rilke, 2004.

COUCHOUD Sylvia, « Rainer Maria Rilke à Karnak », *Cercle lyonnais d'égyptologie Victor Loret*, bulletin n° 5, 1991, p. 25-31.

MIDAL Fabrice, *Risquer la liberté*, Paris, Seuil, 2009.

PHILIPPON Jean, « Rainer Maria Rilke et l'Égypte » in *La Fuite en Égypte*, Le Caire, CEDEJ, 1989, p. 229-264.

RILKE Rainer Maria, *Correspondance*, Philippe Jaccottet (éd. et trad.), Blaise Briod et Pierre Klossowski (trad.), Paris, Seuil, 1976.

—, *Les Élégies de Duino*, Philippe Jaccottet (trad. et postface), Genève, La Dogana, coll. « Poésie », 2008.

Entre science et rêverie orientaliste

Album de voyage des artistes en expédition au pays du Levant, Paris, RMN, 1993.

ARIBAUD Jean-François, *Relations de voyages en Égypte. XVI^e-XVIII^e siècles*, catalogue collectif de la bibliothèque municipale de Lyon et de la bibliothèque de l'Institut d'égyptologie de l'université de Lyon II, Lyon, 1982.

ASSMANN Jan, *L'Égypte ancienne entre mémoire et science*, Paris, Hazan, 2009.

AUFRÈRE Sydney, GOLVIN Jean-Claude et GOYON Jean-Claude, *L'Égypte restituée. Sites et temples de Haute-Égypte (1650 av. J.-C.-300 apr. J.-C.)*, Paris, Errance, 1991.

BALTRUŠAITIS Jurgis, *La Quête d'Isis. Essai sur la légende d'un mythe. Introduction à l'Égyptomanie*, Paris, O. Perrin, 1967.

BEAUCOUR Fernand, LAISSUS Yves et ORGOGOZO Chantal, *La Découverte de l'Égypte*, Paris, Flammarion, 1989.

BRESCIANI Edda, DONADONI Sergio, GUIDOTTI Maria-Cristina et LEOSPO Enrichetta, *L'Égypte antique illustrée de Champollion et Rosellini*, Paris, Citadelles et Mazenod, 1993.

CARRÉ Jean-Marie, « Voyageurs et écrivains français en Égypte », in *Publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire*, 5, Le Caire, IFAO, 1932.

CLAYTON Peter A., *L'Égypte retrouvée. Artistes et voyageurs des années romantiques*, Paris, Seghers, 1984.

CLÉMENT Raoul, « Les Français d'Égypte aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire*, 15, Le Caire, IFAO, 1960.

CONNER Patrick, *The Inspiration of Egypt. Its Influence on British Artists, Travellers and Designers 1700-1900*, catalogue de l'exposition au musée de Brighton du 7 mai au 17 juillet 1983, Manchester-Brighton, Brighton Borough Council, 1983.

- DAWSON Warren R. et UPHILL Eric P., *Who was who in Egyptology*, 3^e éd. revue par M.-L. Bierbier, Londres, Egypt Exploration Society, 1995.
- DEWACHTER Michel et OSTER Daniel. Voir DU CAMP Maxime, *Le Nil*.
- DONADONI Sergio, CURTO Silvio et DONADONI ROVERI Anna Maria, *L'Égypte du mythe à l'égyptologie*, Milan, Fabbri Editori, 1990.
- DRIAULT Édouard, « La description de l'Égypte », *Revue des études napoléoniennes*, n° 32, 1933, p. 162-177.
- DU CAMP Maxime, *Le Nil* (1853), in *Un voyageur en Égypte vers 1850. « Le Nil » de Maxime Du Camp*, Michel Dewachter et Daniel Oster (éd.), Paris, Sand-Conti, 1987.
- L'Egitto dei libri et nelle immagini della biblioteca reale di Torino*, catalogue d'exposition Turin, 4 septembre-19 octobre 1991, Biblioteca Reale, 1991.
- L'Égypte dans la bibliothèque de Raoul Warocqué*, catalogue de l'exposition tenue au Musée royal de Mariemont du 25 septembre 1992 au 21 mars 1993, Marie-Cécile Bruwier (éd.), Morlanwelz, Musée royal de Mariemont, 1992.
- Égypte et regards occidentaux*, catalogue de l'exposition tenue au Musée royal de Mariemont du 20 octobre 1995 au 14 janvier 1996, Eugène Warmenbol (intro.), Marie-Cécile Bruwier et Marie-Blanche Delattre (éd.), Morlanwelz, Musée royal de Mariemont, 1996.
- Europa und der Orient 800-1900*, catalogue d'exposition, Berlin, 28 mai-27 août 1989.
- GAILLARD G., « Description de l'Égypte ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française », *Impressions. Bulletin de l'imprimerie nationale*, 4, p. 37-45.
- GILLISPIE Charles-Coulston et DEWACHTER Michel, *Monuments de l'Égypte. L'édition impériale de 1809*, Paris, Hazan, 1988.
- HAMON Paul (éd.), *Champollion et l'égyptologie en Dauphiné du XVIII^e siècle à nos jours*, Grenoble, Bibliothèque municipale de Grenoble, 1979.
- HARTLEBEN Hermine, *Champollion. Sa vie son œuvre, 1790-1832* (1906), Christiane Desroches-Noblecourt (prés.), Denise Meunier (trad. et éd.),

- Ruth Schumann Antelme (adaptation), Paris, Pygmalion-Gérard Watelet, 1983.
- HUMBERT Jean-Marcel (dir.), *L'Égyptomanie à l'épreuve de l'archéologie*, actes du colloque international organisé au musée du Louvre par le Service culturel les 8 et 9 avril 1994, Paris, Musée du Louvre, 1996.
- HUMBERT Jean-Marcel, PANTAZZI Michael et ZIEGLER Christiane (dir.), *Egyptomania. L'Égypte dans l'art occidental 1730-1930*, catalogue d'exposition, Paris, RMN, 1994.
- LACOUTURE Jean, *Champollion. Une vie de lumières*, Paris, Grasset, 1988.
- LAISSUS Yves, « Napoléon et l'imprimerie. Description de l'Égypte. Bilan scientifique d'une expédition militaire », in *L'Art du livre à l'imprimerie nationale*, Paris, Imprimerie nationale, 1973, p. 192-205.
- MAINTEROT Philippe, *Aux origines de l'égyptologie. Voyages et collections de Frédéric Cailliaud (1787-1869)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011.
- Mémoires d'Égypte. Hommage de l'Europe à Champollion*, catalogue d'exposition, Paris-Strasbourg, Nuée bleue, 1990.
- Présence de l'Égypte dans les collections de la bibliothèque universitaire Moretus Plantin*, catalogue de l'exposition tenue à Bruxelles, Bibliothèque Moretus Plantin, du 29 octobre au 17 décembre 1994 par Marie-Cécile Bruwier, Namur, Presses universitaires de Namur, 1994.
- SERINO Franco, *L'Egitto e la sua riscoperta nell'Ottocento*, Turin, Capitello, 1988.
- STARKEY Paul et Janet (éd.), *Travellers in Egypt*, Londres-New York, Tauris, 1998.
- TRAUNECKER Claude et GOLVIN Jean-Claude, *Karnak. Résurrection d'un site*, Fribourg, Office du livre, 1984.
- VERCOUTTER Jean, *À la recherche de l'Égypte oubliée*, Paris, Gallimard, 1986.
- VERGOTE Jozef, « Le déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens par J.-F. Champollion », *Cent Cinquantième anniversaire du déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens par Champollion (Revue des archéologues et historiens d'art de Louvain, VI, 1973)*.

Viaggio in Egitto. Racconti di donne dell'Ottocento. Voyage en Égypte. Récits de femmes du XIX^e siècle, Turin, Centre culturel français, 1998.

VOLKOFF Oleg V., « Comment on visitait la Vallée du Nil : les “guides” de l'Égypte », *Publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire*, 28, Le Caire, IFAO, 1967.

Voyages sur le Nil avec Champollion, catalogue d'exposition, Laon, 13 octobre 1990-5 janvier 1991.

WEISSE John A., *The Obelisk and freemasonry*, New York, J. W. Bouton, 1880.

Champollion, « l'Aimé d'Amon »

MACÉ Gérard, *Le Dernier des Égyptiens*, Paris, Gallimard, 1988.

Septième partie:

La matrice égyptienne

L'Isis voilée hante l'imagination des chercheurs

HADOT Pierre, *Isis voilée*, Paris, Gallimard, 2004.

HARDING Esther, *Les Mystères de la femme*, C. G. Jung (préface) et Eveline Mahyère (trad.), Paris, Payot, 1953 ; rééd. Payot & Rivages, 2006.

KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, t. I : *Analytique du beau*, Paris, Flammarion, 2008.

NOVALIS, « Les disciples à Saïs », in Maxime Alexandre (éd.), *Romantiques allemands*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976.

OTTO Rudolf, *Le Sacré*, André Jundt (trad.), Paris, Payot, 1929 ; rééd. Payot & Rivages, 2001.

Quand l'Égypte se donne en spectacle

DEWACHTER Michel, *L'Égypte et l'opéra*, catalogue d'exposition, Lectoure, 2004.

HUMBERT Jean-Marcel, *L'Égyptomanie dans l'art occidental*, Paris, ACR, 1989.

—, *Égyptomanie et spectacles scéniques du XVIII^e siècle à nos jours : les raisons de la fréquente dichotomie entre les progrès de l'archéologie et l'interprétation qu'en proposent les artistes*, actes du 115^e congrès national des Sociétés savantes tenu à Avignon en 1990, Paris, CTHS, 1991, p. 485-495.

— (dir.), *L'Égyptomanie à l'épreuve de l'archéologie*, actes du colloque international organisé au musée du Louvre par le Service culturel les 8 et 9 avril 1994, Paris, Musée du Louvre, 1996.

HUMBERT Jean-Marcel, PANTAZZI Michael et ZIEGLER Christiane (dir.), *Egyptomania. L'Égypte dans l'art occidental 1730-1930*, catalogue d'exposition, Paris, RMN, 1994.

Site Internet www.forumopera.com, articles *Aïda*, *Cléopâtre* et *Thamos*.

Aïda, un opéra égyptologique ?

DOTTO Gabriele et NARICI Ilaria, *Celeste Aida*, catalogue de l'exposition présentant les archives de la Casa Ricordi concernant *Aïda*, Milan, 2006.

HUMBERT Jean-Marcel, « *Aïda*, de l'archéologie à l'égyptomanie » et « Mettre en scène *Aïda* : péplum égyptisant ou drame intemporel ? », *L'Avant-Scène Opéra*, n° 268 : *Aïda*, nouv. éd. revue et entièrement refondue, mai-juin 2012, p. 70-77 et p. 92-99.

—, « À propos de l'égyptomanie dans l'œuvre de Verdi. Attribution à Auguste Mariette d'un scénario anonyme de l'opéra *Aïda* », *Revue de musicologie*, t. LXII, 1976, n° 2, p. 229-256.

—, « How to stage *Aïda* », in Sally MacDonald et Michael Rice (dir.), *Consuming Ancient Egypt*, actes du colloque *Encounters with Egypt* tenu à Londres en décembre 2000, Londres, UCL Press, 2003, p. 47-62.

Site Internet www.forumopera.com, articles *Aïda*.

Sigmund Freud et le refus des « déesses »

FREUD Sigmund, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Jean-Pierre Lefebvre (trad.), Paris, Seuil, 2012.

—, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2003.

SCHORSKE Carl E., « Vers les fouilles égyptiennes, Freud explorateur des cultures occidentales », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 95, 1992.

Carl Gustav Jung au long du Nil

DAUMAS François, *Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne*, Paris, Études carmélitaines, 1952 ; rééd. Fata Morgana, 1998.

—, *Dendara et le temple d'Hathor*, Le Caire, IFAO, 1969.

—, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris, Cerf, 1980.

—, *Les Inscriptions coptes et grecques du temple d'Hathor à Deir Al-Medinâ*, Le Caire, IFAO, 2004.

HANNAH Barbara, *Jung. Sa vie et son œuvre*, Monique Bacchetta (trad.), Paris, Dervy, 1989.

JUNG Carl Gustav, *Aïon. Études sur la phénoménologie du soi* (1951), Étienne Perrot et Marie-Martine Louzier-Sahler (trad.), Paris, Albin Michel, 1983.

—, *Ma vie. Souvenirs, rêves, pensées*, Aniela Jaffé (éd.), Roland Cahen et Yves Le Lay (trad.), Paris, Gallimard, 1965 ; éd. revue et augm. 1973.

— avec la collaboration de Marie-Louise von FRANZ, *Mysterium Conjunctionis*, Étienne Perrot (trad.), Paris, Albin Michel, 2 vol. 1980 et 1982.

L'Égypte dans la définition des sciences occultes

BALTRUSAITIS Jurgis, *La Quête d'Isis, introduction à l'égyptomanie*, Paris, Perrin, 1967.

CHANEL Christian, DEVENEY John Patrick et GODWIN Joscelyn, *La Fraternité hermétique de Louxor*, Paris, Dervy, 2000.

CROSNIER Augustin Joseph, *Éléments d'archéologie à l'usage des séminaires*, Tours, Mame, 1845.

CROWLEY Aleister, *Le Testament théurgique d'Aleister Crowley. Le liber Ω vel apocalypsis et les rituels de l'ordre Angeli Apocalypsis*, Paris, Axis

Mundi, 1989.

DARNTON Robert, *La Fin des Lumières*, Paris, Perrin, 1984.

FAIVRE Antoine, « Egyptomany », *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leyde, Brill, 2005.

GALTIER Gérard, *Maçonnerie égyptienne, Rose-Croix et néo-chevalerie*, Monaco, Éditions du Rocher, 1989.

LIGOU Daniel, *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, Paris, PUF, 2006.

MATTER Jacques, *Histoire critique du gnosticisme*, Paris, Levrault, 1828.

PASI Marco, « Crowley », in Wouter J. Hanegraaff et alii (éd.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leyde-Boston, Brill, 2005.

SCHWALLER DE LUBICZ René, *Propos sur ésotérisme et symbole*, Paris, Robert Dumas, 1975.

STEINER Rudolf, *Le Mystère chrétien et les mystères antiques* (1908), Édouard Schuré (trad.), Paris, Perrin, 1942.

*René Guénon, de « L'énigme du sphinx » à la conversion...
à l'islam*

ACCART Xavier, *René Guénon ou le renversement des clartés*, Paris, Milan, Archè, 2005.

—, MICHON Jean-Louis, BAMMATE Nadjmoud et ZARCONI Thierry, *L'Ermite de Duqqi*, Milan, Archè, 2001.

AISHIMA Hatsuki, « A Sufi -'Alim Intellectual in Contemporary Egypt... Shaykh 'Abd al Halîm Mahmûd », in Éric Geoffroy, *Une voie soufie dans le monde, la Shâdhiliyya*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005.

CHACORNAC Paul, *La Vie simple de René Guénon*, Paris, Les Éditions traditionnelles, 1958.

JAMES Marie-France, *Ésotérisme et christianisme autour de René Guénon*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1981.

LAURANT Jean-Pierre, « La non-conversion de René Guénon », in Jean-Christophe Attias (dir.), *De la conversion*, Paris, Cerf, 1998.

—, *René Guénon, les enjeux d'une lecture*, Paris, Dervy, 2006.

—, Xavier Accart et Pierre Mollier, « La bibliothèque “ésotérique” de René Guénon », *Renaissance traditionnelle*, n^{os} 123-124, 2000.

SEDGWICK Mark, *Contre le monde moderne*, Paris, Dervy, 2004.

Le Roman de la momie de Théophile Gautier.

Au commencement était le pied

GAUTIER Théophile, *La Mille et Deuxième Nuit et autres nouvelles*, Claude Aziza (éd.), Paris, Omnibus, 2011 (édition des nouvelles complètes de Gautier).

—, *Roman de la momie et autres récits antiques*, Claude Aziza (éd.), Paris, Pocket Classiques, 1991 ; rééd. 1998 (nouvelles « égyptiennes » de Gautier et son roman).

AZIZA Claude (éd.), *La Malédiction des momies*, Paris, Fleuve Noir, coll. « Bibliothèque du fantastique », 1997 (bibliographie des romans et filmographie exhaustives à cette date).

La Momie de Châdi' Abdessalam. Le passé messager du progrès

THORAVAL Yves, *Regards sur le cinéma égyptien*, Paris, L'Harmattan, 1988.

Images de l'Égypte antique : péplum et carton-pâte

AZIZA Claude, *Guide de l'Antiquité imaginaire, roman, cinéma, bande dessinée*, Paris, Les Belles lettres, 2008.

—, *Le Péplum, un mauvais genre*, Paris, Klincksieck, 2009.

— (éd.), « Le péplum : l'Antiquité au cinéma », *CinémAction*, 89, 4^e trimestre 1998.

DUMONT Hervé, *L'Antiquité au cinéma*, Nouveau Monde, 2009.

HOWARD Noël, *Hollywood sur Nil*, Paris, Fayard, 1978 ; rééd. Paris, Ramsay, coll. « Poche Cinéma », 1986.

Sur Joseph et Moïse au cinéma

AZIZA Claude, « L'Ancien Testament. Les Westerns du ciel », *Le Film religieux, CinémAction*, hors-série n^o 18, octobre 1988.

Sur Cléopâtre

Devant l'abondance des études, pratiquement toutes étrangères, il a fallu choisir, outre les titres cités ci-dessus, les plus récentes.

JOSHEL Sandra R. *et alii.* (éd.), *Imperial Projections*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 2001.

WINKLER Martin M. (éd.), *Classical Myth and Culture in the Cinema*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001.

WYKE Maria, *Projecting The Past*, New York-Londres, Routledge, 1997.

Quand l'Égypte fait des bulles

CAVALLERIS Emilio, D'AMICONE Elvira et MIGLIORI Riccardo, *Nella Valle del Nilo, Faraoni a Fumetti*, Turin, Multidea, 2003.

CLAES Marie-Christine, « L'Égypte », *Papyrus et pop art. Archéologie, art et BD*, Nivelles, CESEP, 1987, p. 25-44.

DELVAUX Luc, « Les "Aventures de Papyrus" de Lucien De Gieter : approche égyptologique d'une bande dessinée », in Jean-Marcel Humbert (dir.), *L'Égyptomanie à l'épreuve de l'archéologie*, actes du colloque international organisé au musée du Louvre par le Service culturel les 8 et 9 avril 1994, Paris, Musée du Louvre, 1996, p. 607-624.

GROENSTEEN Thierry (dir.), *L'Égypte dans la bande dessinée*, Angoulême, Centre régional de documentation pédagogique de Poitou-Charentes-Centre national de la bande dessinée et de l'image, 1998.

HUMBERT Jean-Marcel, « Momies en folie, l'Égypte dans la bande dessinée », in Jean-Marcel Humbert (dir.), *France-Égypte, dialogues de deux cultures*, Paris, Action artistique de la Ville de Paris, 1998, p. 170-177.

JOUTARD Philippe, « L'Égypte à travers la bande dessinée : des enfants aux adultes, une même fascination ? », in Robert Ilbert et Philippe Joutard (dir.), *Le Miroir égyptien*, Marseille, Éditions du Quai-Jeanne Laffitte, 1984, p. 41-52.

QUAEGEBEUR Jan (dir.), *Egypte Hertekend. Het oude Egypte in de beeldverhalen*, Louvain, Peteers, 1988.

THIÉBAUT Michel (dir.), *Histoire et bandes dessinées. Images de l'Égypte ancienne*, Besançon, 1987.

TULARD Jean, *Les Pieds Nickelés de Forton*, Paris, Armand Colin, coll. « Une œuvre, une histoire », 2008.

VATIN Jean-Claude (dir.), *Images d'Égypte : de la fresque à la bande dessinée*, actes des journées d'études sur l'Égypte dans l'iconographie et la bande dessinée, tenues au Caire du 15 au 17 mai 1987, Le Caire, CEDEJ-IFAO, 1991, p. 43-87.

*Le Mystère de la Grande Pyramide d'Edgar P. Jacob....
Un album culte de la BD égyptisante*

CORTEGGIANI Jean-Pierre, EMPEREUR Jean-Yves et SOLÉ Robert, *Fous d'Égypte*, entretiens sous la direction de Florence Quentin, Paris, Bayard, 2005.

Henry Rider Haggard, un écrivain hanté

HAGGARD Henry Rider, *Elle-qui-doit-être-obéie*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1985.

JUNG Carl G., *Séminaire de 1925* (en cours de traduction chez Albin Michel).

Alexandrie, palimpseste mythique d'une ville rêvée

AL-KHARRAT Édouard, *Alexandrie, terre de safran*, Luc Barbulesco (trad.), Paris, Julliard, 1990.

—, *Belles d'Alexandrie*, Luc Barbulesco (trad.), Arles, Actes Sud, 1997.

ANTOLINI André et BONELLO Yves-Henri, *Les Villes du désir*, Paris, Galilée, 1994.

CALVINO Italo, *Les Villes invisibles*, Jean Thibaudeau (trad.), Paris, Seuil, 1972, p. 37.

CAVAFY Constantine P., *Poèmes*, Georges Papoutsakis (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1958.

DURRELL Lawrence, *Le Quatuor d'Alexandrie*, Roger Giroux (trad.), Paris, Buchet-Chastel, 1997.

FORSTER Edward M., *Alexandrie*, Claude Blanc (trad.), Paris, Quai Voltaire, 1990.

—, *Pharos et Pharillon*, Claude Blanc (trad.), Paris, Quai Voltaire, 1991.

HAAG Michael, *Alexandria, City of Memory*, Londres-New York, Yale University Press, 2004.

HASSOUN Jacques, *Alexandries*, Paris, La Découverte, 1985.

—, « Les avenues de la mort. Lettre d’Alexandrie », in *Des psychanalystes vous parlent de la mort*, Paris, Tchou, 1979.

NANCY Jean-Luc, *La Ville au loin*, Paris, Les Mille et Une Nuits, 1999.

TSIRKAS Stratis, *Cités à la dérive*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1982.

UNGARETTI Giuseppe, *Vie d’un homme. Poésie 1914-1970*, Philippe Jacottet et alii. (trad.), Paris, Éditions de Minuit-Gallimard, 1973.

Chez Ismaël, mon frère. L’Alexandrie de Carlo Suarès

SUARÈS Carlo, *Lettre aux chrétiens, aux juifs et aux musulmans*, suivi de *Quoi Israël ?*, La Bégude-de-Mazenc, Arma Artis, 2011.

L’Égypte ancienne des écrivains et des lettrés. Entre égyptologie et égyptosophie (1920-1970)

ARTAUD Antonin, « *La Magie dans l’Égypte antique*, François Lexa, Paul Geuthner », *La Nouvelle Revue française*, mars 1933.

BARBARIN Georges, *Le Secret de la Grande Pyramide ou la Fin du monde adamique*, Paris, Adyar, 1936 ; recension par René Daumal : « Le secret de la grande pyramide », *La Nouvelle Revue française*, décembre 1936.

BIBESCO princesse Marthe, *Jour d’Égypte*, Paris, Flammarion, 1929.

BOUILLIER Henry, « Toutankhamon, promesse d’éternité », *La Nouvelle Revue française*, mai 1967.

BOULENGER Jacques, *Au fil du Nil*, Paris, Gallimard, 1933.

BUTOR Michel, *Le Génie du lieu*, Paris, Gallimard, 1958.

CHÉDID Andrée, *Bérénice d’Égypte*, Paris, Seuil, 1968.

—, *Néfertiti et le rêve d’Akhnaton, les mémoires d’un scribe*, Paris, Flammarion, 1974.

COCTEAU Jean, *Maalesh*, Paris, Gallimard, 1949.

Contes et légendes de l'Égypte ancienne, Marguerite Divin (éd.), Paris, Nathan, 1933, constamment réédité depuis lors.

DAUMAL René. Voir BARBARIN Georges.

DIOP Cheikh Anta, *Nations nègres et culture. De l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris, Présence africaine, 1954.

DORGELÈS Roland, *La Caravane sans chameaux*, Paris, Albin Michel, 1928.

ÉTIEMBLE René, « La, mouche malèche » [sic], *Temps modernes*, n° 54, avril 1950.

GADALA Marie-Thérèse, *Égypte-Palestine, du Sphinx à la Croix*, Grenoble, Arthaud, 1932.

GIDE André, « Carnets d'Égypte » (1939), in *Journal 1939-1949. Souvenirs*, Paris, Gallimard, 1954.

GODEL Roger, *Platon à Héliopolis*, Paris, Les Belles lettres, 1956.

GRENIER Jean, *Lettres d'Égypte. 1950*, Paris, Gallimard, 1962.

HENEIN Georges, « Considérations sur la magie d'une Égypte à l'autre », *La Femme nouvelle*, Le Caire, décembre 1950.

HERRIOT Édouard, *Sanctuaires*, Paris, Librairie Hachette, 1938.

LASCAULT Gilbert, « L'Égypte des égarements », *Critique*, n° 260, janvier 1969.

LAUER Jean-Philippe, *Le Problème des pyramides d'Égypte*, Étienne Drioton (préf.), Paris, Payot, 1948.

MAETERLINCK Maurice, *En Égypte, notes de voyage*, Paris, Chronique des lettres françaises, 1928.

—, « Le Royaume des morts », *L'Araignée de verre*, Paris, Fasquelle, 1932.

MALRAUX André, *Antimémoires*, Paris, Gallimard, 1967 (pagination dans l'édition 1972, coll. « Folio »).

MARDRUS Joseph-Charles, « Textes égyptiens », *La Nouvelle Revue française*, février 1937.

—, *Toute-Puissance de l'Adepté, transcription des hauts textes de l'Égypte. Le livre de la Vérité de Parole*, Paris, Bibliothèque eudiaque, 1932.

- MARGUERITTE Victor, *La Voix de l'Égypte*, Paris, Plon, 1918.
- MAUCLAIR Camille, *L'Égypte millénaire et vivante*, Paris, Grasset, 1938.
- MONTERLANT Henry de, *Les Bestiaires*, Paris, Grasset, 1926.
- MORAND Paul, *La Route des Indes*, Paris, Plon, 1936.
- MOREUX abbé Théophile, *La Science mystérieuse des pharaons*, Paris, Octave Doin, 1923.
- « La querelle des égyptologues », *Mercure de France*, juillet et octobre 1951.
- ROY Claude, « Essai sur mon ignorance de l'Égypte », *Europe*, n° 52, avril 1950.
- SCHWALLER DE LUBICZ René Adolphe, *Le Miracle égyptien*, Paris, Flammarion, 1963.
- , *Le Temple dans l'Homme*, Paris, Caractères, 1958, 3 vol.
- « La symbolique du temple égyptien », *Les Cahiers du Sud*, n° 358, Marseille, décembre 1960-janvier 1961.
- TRAZ Robert de, *Le Dépaysement oriental*, Paris, Grasset, 1926.
- YOURCENAR Marguerite, *Mémoires d'Hadrien*, Paris, Gallimard, 1951.

L'Égypte mythique de la rap generation

- CACHIN Olivier, *Les 100 Albums légendaires du rap*, Paris, Consart, 2013.
- , *Rap stories*, Denoël, 2008.
- , *Soul for One. L'aventure de la soul*, Paris, La Martinière, 2011.
- et GEUDIN Christophe, *100 albums cultes soul funk r&b*, Paris, Tournon, 2008.
- CACHIN Olivier et KHEOPS, *Le Funk et moi*, Paris, Gaussen, 2013.

Huitième partie: ***L'héritage égyptien***

De l'isthme au canal de Suez : discours littéraires en tension

- AUDOUARD Olympe, *Le Canal de Suez*, Paris, Dentu, 1864.

- BERCHÈRE Narcisse, *Le Désert de Suez. Cinq mois dans l'isthme*, Paris, J. Hetzel, 1863.
- BONNET Emmanuel, *Poème contemporain. L'Égypte et le Canal de Suez*, Avignon, Impr. Bonnet Fils, 1857.
- BORNIER Henri de, *L'Isthme de Suez*, Paris, Dentu, 1861.
- COLIN Auguste, *Percement de l'isthme de Suez : création de la première route universelle sur le globe*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1847.
- DALENG Charles, *L'Europe et l'isthme de Suez*, Paris, Lachaud, 1869.
- DAVID Céleste, *Souvenirs d'un voyage dans l'isthme de Suez et au Caire*, Paris, Amyot, 1865.
- Discours de Son Altesse Impériale le Prince Napoléon, banquet de l'isthme de Suez*, 11 février 184, Paris, Dentu, 1864.
- ERCKMANN-CHATRIAN, *Souvenirs d'un ancien chef de chantier dans l'isthme de Suez*, Paris, Hetzel, 1876.
- FONTANE Marius, *Voyage pittoresque à travers l'isthme de Suez*, aquarelles par Édouard Riou, Paris, Paul Dupont, 1969 ; E. Lachaud, Duprat, 1870.
- GONSE Louis, *Eugène Fromentin, peintre et écrivain*, augmenté d'un *Voyage en Égypte*, Paris, Quantin, 1881.
- GUILLEMIN Alfred, *L'Égypte actuelle. Le percement de l'isthme de Suez*, Paris, Challamel, 1867.
- HUSNY Hussein, *Le Canal de Suez et la politique égyptienne*, Montpellier, 1923.
- LA BÉDOLLIÈRE Émile de, *De Paris à Suez : souvenirs d'un voyage en Égypte*, Paris, G. Barba, 1870.
- LEPRETTE Fernand, « Le fief du Canal de Suez », *Égypte, terre du Nil*, Paris, Plon, 1939.
- LESSEPS Ferdinand de, *Lettres, journal et documents pour servir à l'histoire du Canal de Suez*, Didier, 1875-1880, 5 vol.
- , *Percement de l'isthme de Suez*, Plon, 1855-66, 5 vol. et atlas.
- MADROLLE Claude, *De Marseille à Canton, guide du voyageur*, Paris, Comité France-Asie, 1902.
- MOUSSA Ahmed, *Essai sur le canal de Suez : droit et politique*, Paris, Jouve et Cie, 1935.

PHARAON Florian, *Le Caire et la Haute-Égypte*, Alfred Darjou (ill.), Paris, E. Dentu, 1872.

RITT Olivier, *Histoire de l'isthme de Suez*, Paris, Hachette, 1870.

SORIN Élie, *Histoire de la jonction des deux mers*, Paris, Brunet, 1870.

VAN BEMMELEN Pieter [UN ANCIEN JUGE MIXTE], *L'Égypte et l'Europe*, Leyde, Brill, 1882.

VAUJANY Henry de, *Description de l'Égypte, deuxième partie : Alexandrie et la Basse-Égypte*, Paris, Plon-Nourrit, 1885.

YEGHEN Foulad, *Le Canal de Suez et la réglementation internationale des canaux interocéaniques*, Dijon, Bernigaud et Privat, 1927.

À qui appartiennent les pharaons ? La réappropriation du passé de l'Égypte

COLLA Elliott, *Conflicted Antiquities, Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*, Durham-London, Duke University Press, 2007.

COUDOUGNAN Gérard, *Nos ancêtres les pharaons... L'histoire pharaonique et copte dans les manuels scolaires égyptiens*, Le Caire, Dossiers du CEDEJ, 1988.

EL-DALY, Okasha, *Egyptology : The Missing Millenium : Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*, Londres, UCL Press, 2005.

GERSHONI Israel et JANKOWSKI James, *Egypt, Islam, and the Arabs : The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York, Oxford University Press, 1986.

—, *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

QUIRKE Stephen, *Hidden Hands : Egyptian Workforces in Petrie Excavation Archives, 1880-1924*, Londres, Duckworth, 2010.

REID Donald Malcolm, *Whose Pharaohs ? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, Berkeley, University of California Press, 2002.

Supreme Council of Antiquities. Site Internet officiel : www.sca-egypt.org

VOLAIT Mercedes, « Architectures de la décennie pharaonique en Égypte (1922-1932) », in *Images d'Égypte de la fresque à la bande dessinée*,

Le Caire, 1991, CEDEJ.

WYNN L. L., *Pyramids and Nightclubs : A Travel Ethnography of Arab and Western Imaginations of Egypt, from King Tut and a Colony of Atlantis to Rumors of Sex Orgies, Urban Legends about a Marauding Prince, and Blonde Belly Dancers*, Austin, University of Texas Press, 2007.

Ramsès II et Nasser, héros de la nation égyptienne... Monuments, politique et patrimoine mondial dans l'Égypte des années 1960

ANDERSON Benedict, *Imagined Communities, Reflection on the Origin and the Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 2^e éd., 1991.

CHOAY Françoise, *L'Allégorie du patrimoine*, Paris, Seuil, 1993.

CLÉMENT Anne, *Sa'd Zaghlûl. « Lieu de mémoire » du nationalisme égyptien*, Le Caire, CEDEJ, 2005.

DESROCHES-NOBLECOURT Christiane, *La Grande Nubiade ou le Parcours d'une égyptologue*, Paris, Stock-Pernoud, 1992.

DONADONI Sergio, *L'Art égyptien*, Paris, Le Livre de Poche, 1993.

ECO Umberto, *De Superman au surhomme*, Paris, Seuil, 1993.

IBRAHIM Sonallah, *Étoiles d'août*, Paris, Sindbad, 1987.

LACOUTURE Jean, *L'Égypte en mouvement*, Paris, Seuil, 1956.

—, *Nasser*, Paris, Seuil, 1971.

OKACHA Saroitte, *Ramsès re-couronné. Hommage vivant au pharaon mort*, Le Caire, Dar Al-Maaref, 1974.

SOLÉ Robert, *La Vie éternelle de Ramsès II*, Paris, Seuil, 2011.

Horus-Thot, Osiris et Akhenaton.

De nouveaux prophètes dans l'islam égyptien

Ces informations sont issues de correspondances avec des particuliers (égyptiens), dont l'un est professeur à l'université d'al-Azhar, et l'autre à l'université de Zagazig.

Autres sources égyptiennes contemporaines sur ce sujet

DARWÎSH Hudâ, *Nabî Allâh Idrîs-bayna al-Misriyya al-qadîma wa l-yahûdiyya wa l-islâm*, Le Caire, Dâr al-salâm, 2009.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane. XV^e-XX^e siècles*, Paris, EHESS, 2005.

Le mouled d'Abû l-Haggâg et les antiques fêtes d'Opet

CHIH Rachida, « Abu-l-Hajjaj al-Uqsuri, saint patron de Louxor », *Égypte/Monde arabe*, n° 14, 2^e trimestre 1993, p. 67-77.

GRIL Denis, article E.I.3 « Abûl-Hajjâj al-Uqsurî ».

LEGRAIN Georges, *Louqsor sans les pharaons*, Paris, Vromant, 1914.

MAC PHERSON Joseph William, *The Mawlid of Egypt*, Le Caire, N. M. Press, 1941.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane. XV^e-XX^e siècles*, Paris, EHESS, 2005.

Les Coptes aujourd'hui, un sujet brûlant

CANNUYER Christian, *Les Coptes*, Mardessous, Brepols, coll. « Fils d'Abraham », 1996.

Le Monde copte, collection encyclopédique de culture égyptienne, 34 vol. parus, en particulier n^{os} 25-26, « Connaître et comprendre les Coptes », Limoges, 1995.

Solidarité-Orient, bulletin 262, dossier « Égypte », Bruxelles, 2012.

VALOGNE Jean-Pierre, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, 1994, Paris, Fayard, 1994.

ZAKI Magdi S., *Histoire des Coptes d'Égypte*, Versailles, Éditions de Paris, 2005.

Un monde perdu ?

L'Égypte ancienne vue par les écrivains égyptiens d'aujourd'hui

Sources premières

- AL-HAKIM Tawfiq, *L'Âme retrouvée*, A. Khédry et Morik Brin (trad.), Paris, Fasquelle, 1937 (1^{re} éd. arabe 1933).
- AL-MUWAYLIHÎ Muhammad, *Ce que nous conta 'Isâ Ibn Hichâm. Chronique satirique d'une Égypte fin de siècle*, Randa Sabry (trad.), Paris, Éditions du jasmin, 2005 (1^{re} éd. arabe 1907).
- BAKR Salwa, *Les Messagers du Nil*, Elizabeth Chehata (trad.), Paris, L'esprit des péninsules, 2003 (1^{re} éd. arabe 1998).
- GHITANY Gamal, *Le Livre des illuminations*, Khaled Osman (trad.), Paris, Seuil, 2005.
- , *Pyramides*, Khaled Osman (trad.), Arles, Actes Sud-Sindbad, 2000 (1^{re} éd. arabe 1994).
- KAMIL 'Adil, *Malik min shu'a'* (« Un roi de lumière »), Le Caire, 1945.
- MAHFOUZ Naguib, *Akhénaton le renégat*, France Douvier Meyer (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000 (1^{re} éd. arabe 1985).
- , *L'Amante du pharaon*, Pierre Lafrance et Yahia Cheikh (trad.), Paris, Seuil coll. « Points-roman », 2007 (1^{re} éd. arabe 1943).
- , *La Malédiction de Râ*, José-M. Ruiz-Funes et Ahmed Mostefaï (trad.), Paris, LGF, coll. « Livre de Poche », 2001 (1^{re} éd. arabe 1939).
- NAOUM Nabil, *Moi, Toutankhamon, reine d'Égypte*, Luc Barbulesco (trad.), Arles, Actes Sud, 2005 (1^{re} éd. arabe 2010).
- , *Retour au temple*, Richard Jacquemond (trad.), Arles, Actes Sud, 1991.
- QANDIL Muhammad al-Mansi, *Yawm gha'im fi l-barr al-gharbi* (« Jour gris sur la rive occidentale »), Le Caire, Dar al-Shuruq, 2009.
- TAHER Baha, « Ana al-malik ji't » (« Moi, le roi, je suis venu »), « Muhakamat al-kahin Kay-Nin » (« Le procès du prêtre Kaynen ») et « Fi hadiqa ghayr 'adiyya » (« Un jardin pas comme les autres »), in *Ana al-malik ji't*, nouvelles, Le Caire, General Egyptian Book Organization, 1985.
- ZAYDAN Youssef, *'Azazil* (« Azazel »), Le Caire, Dar al-Shuruq, 2008.

Sources secondaires

COLLA Elliott, *Conflicted Antiquities. Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*, Durham-Londres, Duke University Press, 2007.

GAMBLIN Sandrine, *Tourisme international, État et sociétés locales en Égypte : Louxor, un haut-lieu disputé*, thèse de science politique, Jean Leca (dir.), décembre 2007, consultable en ligne : http://www.fasopo.org/reasopo/jr/these_gamblin.pdf

GERSHONI Israel et JANKOWSKI James, *Egypt, Islam and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1986.

JACQUEMOND Richard, « L'avènement du Nouvel Empire vu par Naguib Mahfouz », in Rose-Marie Jouret (dir.), *Thèbes, 1250 av. J.-C. Ramsès II et le rêve du pouvoir absolu*, Paris, Autrement, série « Mémoires », n° 2, 1990, p. 37-49.

—, *Entre scribes et écrivains. Le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine*, Arles, Actes Sud, 2003.

MEHREZ Samia, *Egyptian Writers between History and Fiction. Essays on Naguib Mahfouz, Sonallah Ibrahim and Gamal al-Ghitani*, Le Caire, American University in Cairo Press, 1994.

MONTSERRAT Dominic, *Akhenaten, History, Fantasy and Ancient Egypt*, Routledge, 2000.

NOWAIHI Magda al-, « Memory and Imagination in Edwar al-Kharrat's 'Turābuhā Za'farān' », *Journal of Arabic Literature*, vol. 25 n° 1 (mars 1994), p. 34-57.

La musique égyptienne : un patrimoine plusieurs fois... millénaire ?

ENGEL Carl, *The Music of the most Ancient Nations, particularly of the Assyrians, Egyptians and Hebrews*, Londres, Reeves, 1864.

FÉTIS François-Joseph, « La musique dans l'Égypte ancienne », in *Histoire générale de la musique*, Paris, Didot, 1869, t. I, p. 187-315.

HAÏK-VANTOURA Suzanne, *La Musique de la Bible révélée*, Paris, Harmonia Mundi, 1976.

HICKMANN Hans, *Catalogue d'enregistrements de musique folklorique égyptienne, précédé d'un rapport préliminaire sur les traces de l'art musical pharaonique dans la mélopée de la vallée du Nil*, Strasbourg-Baden-Baden, Heitz, 1958 ; rééd. Baden-Baden, Koerner, 1979.

—, « Présence de la constante de quarte, de quinte et d'octave. Son rôle structurel dans l'Antiquité pré-hellénique », in Edith Weber (éd.), *La Résonance dans les échelles musicales*, Paris, CNRS, 1963, p. 103-107.

JARGY Simon, *La Musique arabe*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1971 ; rééd. augm. 1977 et 1988.

MANNICHE Lise, *Music and Musicians in Ancient Egypt*, Londres, British Museum Press, 1991.

MOFTÂH Ragheb, TOTH Magrit et ROY Marie, *The Coptic Orthodox Liturgy of St. Basil with Complete Musical Transcription*, Le Caire, American University in Cairo Press, 1998.

PÉREZ ARROYO Rafael, *Egipto, la música en la era de las pirámides*, Madrid, Ediciones Centro de Estudios Egipcios, 2001 (éd. anglaise *Egypt. Music in the Age of the Pyramids* parue à Madrid en 2003).

SOUTHGATE Thomas Lea, « Communication on the Ancient Egyptian Scale », *Proceedings of the Musical Association*, 17, 1890-1891, p. 191-204.

VILLOTEAU Guillaume André, *Dissertation sur les diverses espèces d'instruments de musique que l'on remarque parmi les sculptures qui décorent les antiques monuments de l'Égypte, et sur les noms que leur donnèrent, en leur langue propre, les premiers peuples de ce pays*, dans *Description de l'Égypte. Texte*, VI, Paris, 2^e éd., 1822, p. 413-460.

— *Mémoire sur la musique de l'antique Égypte*, in *Description de l'Égypte. Texte*, VIII, Paris, 2^e éd., 1822, p. 211-355.

WILKINSON John Gardner, *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, Londres, Murray, 1847.

[http ://www.eltanbura.com /](http://www.eltanbura.com/)

[http :// www.davidensemble.com/brochure/french.htm](http://www.davidensemble.com/brochure/french.htm)

L'art égyptien moderne et contemporain et l'héritage pharaonique

- ABÛ GHÂZÎ, Badr al-Dîn, *Al-maththâl Mukhtâr* (« Le sculpteur Mukhtâr »), Le Caire, Al-ha'iyya al-misriyya al-'âmma li-l-kitâb, 1994.
- AZAR Aimé, *La Peinture moderne en Égypte*, Le Caire, Les Éditions nouvelles, 1961.
- Exposition internationale des arts et techniques*, rapport général, t. 9, Pays étrangers, Paris, ministère du Commerce et de l'Industrie, 1937.
- ISKANDAR Rushdî, AL-MALLÂKH Kamâl et AL-SHÂRÛNÎ Subhî, *80 sana min al-fann* (« 80 ans d'art »), Le Caire, Al-ha'iyya al-misriyya al-'âmma li-l-kitâb, 1991.
- KARNOUK Liliane, *Modern Egyptian Art, 1910-2003*, Le Caire-New York, The American University in Cairo Press, 2005.
- LAPLAGNE Guillaume, « Des aptitudes artistiques des Égyptiens d'après les résultats obtenus à l'École des beaux-arts », *L'Égypte contemporaine*, 1,3 (1910), 432-440.
- NAJÎB 'Izz al-Dîn, « Muhammad Nâghî wa-l-ittijâh ilâ fann qawmî [M. N. et l'aspiration à un art national] », in N. Faraj, *Al-dhikrâ al-mi'awiyya li-l-fannân Muhammad Nâghî 1888-1956*, Le Caire, ministère de la Culture, 1989.
- RÉMOND Georges, « Préface », in Badr Abou Ghazi et Gabriel Boctor, *Mouktar ou le réveil de l'Égypte*, Le Caire, impr. de H. Urwand et fils, 1949.

Conclusion « Les Égyptes » : transmission d'une culture à travers les âges

- ASSMANN Jan, *The Search for God in Ancient Egypt*, David Lorton (trad.), Ithaca, Cornell University Press, 2001.
- BLACKMAN Winifred Susan, *The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life Today with Special Reference to Survivals from Ancient Times*, Londres, Harraps, 1927.
- EL ADLY Saber, « Ya tale 'esh-shagarat », *Megallat al fonoun al-sha 'beya*, juillet-décembre 1997, p. 41 sq.
- EL ASWAD el-Sayed, *Religion and Folk Cosmology : Scenarios of the Visible and Invisible in Rural Egypt*, Westport, Praeger, 2002.

EL KHADEM S., *Elfan elsha'bi wal mu'taqadaat el sehreya*, Al Alf kitab, n° 488, p. 30-32.

EL-SHOHOUMI Nadia, *Der Tod im Leben*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004, p. 226-232.

GARDET Louis « Un problème de mystique religieuse comparée : la mention du nom divin-dhikr dans la mystique musulmane », *Revue thomiste*, 1952, p. 642-679.

HAIKAL Fayza, « A gesture of Thanksgiving in Ancient Egypt », in Heike Guksch et Dieter Polz (éd.) *Stationen, Festschrift. R. Stadelmann*, Mayence, 1998, p. 291-292.

—, « Continuity and Cultural Identity : an Introduction », in Willeke Wendrich (éd.), *Moving Matters. Ethnoarcheology in the Near East*, Leyde, Research School of Asian, African, and Amerindian Studies, 2002, p. 173-181.

—, « L'eau dans les métaphores et idiomes égyptiens », in Bernadette Menu (éd.), *IFAO. Bibl. d'études*, CX, 1994, p. 205-213.

—, « Echoes from Ancient Egypt », in *The Scribe of Justice, Egyptological Studies in Honour of Shafik Allam*, ASAE, cahier n° 42, 2011, p. 179-191.

—, « Kinship Terminology in Ancient Egypt : a Semitic Approach and Interpretation », in Stephen E. Thompson et Peter Der Manuelian (éd.), *Egypt and Beyond. Essays presented to Leonard Lesko*, Providence, Brown University 2008, p. 145-149.

—, « The Mother's Heart, the Hidden Name, and True Identity. Paternal/Maternal Descent and Gender Dichotomy », in Ola El-Aguizy et Mohammed Sherif Ali (éd.), *Echoes of Eternity. Studies presented to Gaballa Ali Gaballa*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009.

—, « Spiritualité égyptienne. Transmission et évolution », *BSFE*, n° 168, mars 2007, p. 12-48.

—, « Water of life », *The Realm of the Pharaohs. Essays in Honor of Tohfa Handoussa ASAE*, cahier n° 37, 2008, p. 283-287.

KÁKOSY Lázló, *Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy (Turin, Florence, Naples)*, Turin, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Soprintendenza al Museo delle Antichità Egizie, 1999.

LEGRAIN Georges, *Louqsor sans les pharaons. Légendes et chansons de la Haute-Égypte*, Paris-Bruxelles, Vromant, 1914.

MÁLEK Jaromír, *The Cat in Ancient Egypt*, Londres, British Museum Press 1993, p. 79-111.

POSENER Georges, « Les 'afarit dans l'ancienne Égypte », in *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts Abteilung*, n° 37 : *Festschrift für Labib Habachi*, 1981, p. 193-40.

RITNER Robert K., « Horus on the Crocodiles : a Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt », in James P. Allen *et alii* (éd.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale Egyptological Seminar, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, The Graduate School, Yale University, 1989, p. 103-116.

STERNBERG-EL HOTABI Heike, *Untersuchungen zur überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr*, partie I : Textband, partie II : Materialsammlung, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999.

VERNUS Pascal et YOYOTTE Jean, *Bestiaire des pharaons*, Paris, Perrin, 2005, p. 514-531.

WINCKLER Hans A., *Aegyptische Volkskunde*, Stuttgart, 1936.

REMERCIEMENTS

« Comment être contemplés par quarante-deux siècles d'histoire ? » : détournant les paroles attribuées à Bonaparte et adressées, au pied des pyramides de Gizeh, à une armée de soldats et de savants subjugués, j'ai longtemps caressé l'espoir de composer une manière de chant choral à l'Égypte qui, au propre comme au figuré, est et demeure mon « Orient ».

Maintes ébauches d'ouvrage collectif, réunissant les meilleurs spécialistes « des » Égyptes, virent ainsi le jour puis retournèrent dans mes cartons, d'où d'autres tentatives, toujours *enthousiastes* (le mot favori de Jean-François Champollion), ressurgissaient à intervalles réguliers.

La perspective de parcourir quelque six mille ans d'une geste aussi riche que touffue dans un même livre, fût-il élaboré dans une intention collégiale, avait, sans doute, de quoi intimider...

Un jour, enfin, grâce à l'amitié tenace de mon éditeur, Jean-Philippe de Tonnac et peut-être aussi avec la complicité des divinités égyptiennes, lassées d'être devenues de simples objets de vitrine, j'ai accosté « à bon port », c'est-à-dire dans la collection « Bouquins », à la fois scientifiquement exigeante et outil pédagogique pour le grand public. L'entreprise, que certains avaient jugée audacieuse, n'a pas rebuté son directeur, Jean-Luc Barré, qui fait souvent référence, pour parler de sa collection, aux cabinets de curiosité.

Qu'ils en soient ici remerciés.

Mais une fois lancée, l'aventure, au sens de « découverte passionnée de l'inconnu » (Milan Kundera), réservait son lot d'attentes interminables, de moments de doute mais aussi d'éclaircies inoubliables, entre autres bonheurs, la réception de contributions incroyables d'érudition, d'intelligence et de compréhension intime de l'Égypte.

Que tous les auteurs de cet ouvrage soient ici remerciés pour leur engagement dans cette « aventure vers l'inconnu ».

Après quelques années de travail intensif et d'échanges passionnants (et parfois insistants !) avec les contributeurs, le corpus enfin réuni, un autre chantier, pharaonique, s'annonçait. Relire, vérifier toutes les références minutieusement, interroger les auteurs, se passionner pour un sujet parfois aride : voilà qui n'a pas effrayé Élodie Sroussi-Veysman, mon éditrice, elle qui, cernée par les pharaons, les momies et les signes hiéroglyphiques, a accompli un travail remarquable et a soutenu mes efforts jusqu'au bout.

Qu'elle en soit ici remerciée.

Je voudrais aussi dire toute ma gratitude à Michel Cazenave, qui m'a accompagnée de ses précieux conseils dans l'élaboration d'un sommaire dont la complexité n'est pas un vain mot car il devait servir avec la même équité toutes « les » Égyptes.

Mais aussi à Françoise Rosenthal, qui a joué un rôle essentiel dans le succès de ce projet, Bernadette Cristini qui a fabriqué l'ouvrage, Rémi Karnauch et Emmanuelle Savy qui l'ont corrigé et Agnès Dumortier qui en assure la promotion.

Je n'oublie pas mes proches, en particulier Sylvie Quentin-Benard, pour sa relecture attentive mais aussi mes amis qui m'ont vu gravir, parfois sous un soleil d'airain, l'équivalent des degrés de la pyramide de Kheops et m'ont encouragée.

Tous ceux aussi qui se réjouissent aujourd'hui avec moi de la naissance d'un *Livre des Égyptes* que j'ai porté pendant des années, comme l'enfant solaire des mythes pharaoniques, et tous ceux et celles qui, depuis, ont rejoint les Champs d'Ialou mais qui, depuis le royaume d'Osiris, me font signe devant ce petit « miracle ».

Qu'ils en soient ici remerciés.

Puisse cette « composition musicale » d'où montent les voix du passé et celles du présent rappeler que l'Égypte est le pays de toutes les métamorphoses et que rien ne peut vraiment avoir raison de sa grandeur et de son rayonnement.

Puissions-nous tous ici avoir servi ce pays, qu'envers et contre tout, nous aimons avec passion.

Florence Quentin

Index des noms de personnes

Abdessalam, Châdi' (ou Shadi) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Abedein, Sayedna Ali Zein-el- [1](#)

Abellio, Raymond [1](#)

Abraham [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

Adly, Habib al- [1](#)

Agrippa, Henri Corneille [1](#)

Akerblad, Johan David [1](#), [2](#), [3](#)

Akhenaton (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#)

Akhenaton, *voir* IAM [1](#)

Akhnûkh [1](#)

Alexandre de Lycopole [1](#), [2](#), [3](#)

Alexandre le Grand (roi) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#)

Alma-Tadema, Lawrence [1](#)

Alveydre, Saint-Yves d' [1](#)

Amélineau, Émile [1](#), [2](#)

Aménémopé [1](#), [2](#)

Amenhotep III (pharaon) [1](#)

Amenhotep IV (pharaon), *voir aussi Aménophis IV* [1](#)

Amenhotep fils de Hapou [1](#), [2](#), [3](#)

Aménophis (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#)

Aménophis III (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Aménophis IV (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#)

Amer, Mustafa [1](#)

Ammien, Marcellin [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Anaxagore de Clazomènes [1](#)

Anderson, James [1](#)
Anta Diop, Cheikh [1](#), [2](#), [3](#)
Antinoüs [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Apollinaire, Guillaume [1](#)
Apollonios de Tyane [1](#), [2](#)
Apollonius de Rhodes [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Apulée [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#)
Arago, François [1](#)
Archimède [1](#)
Aristarque de Samos [1](#), [2](#)
Aristée [1](#), [2](#)
Aristophane de Byzance [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Aristote [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#),
[25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#)
Artaud, Antonin [1](#)
Athanasie d'Alexandrie [1](#), [2](#)
Auguste (empereur) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#),
[21](#), [22](#)
Aulu-Gelle [1](#)
Azzopardi, Mario [1](#)
Badawî, Ahmad al- [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Bahr, Sarwat al- [1](#), [2](#)
Bakr, Abdel Munim Abu [1](#)
Bakr, Salwa [1](#), [2](#)
Balland, Sophie [1](#)
Bangles, The [1](#)
Banna, Gamal el- [1](#)
Banna, Hassan al- [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Barbarin, Georges [1](#)
Barber, Samuel [1](#)
Barrault, Émile [1](#), [2](#), [3](#)
Barthélemy, Jean-Jacques [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Bartholdi, Auguste [1](#)
Barudi, Mahmud Sami al- [1](#)
Basilide [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Baudelaire, Charles [1](#)
Beauharnais, Joséphine de [1](#)

Bech, Sussi [1](#), [2](#)
Bédarride (les frères) [1](#), [2](#)
Bédarride, Joseph [1](#)
Behr-Sigel, Élisabeth [1](#)
Bellucci, Monica [1](#)
Belon, Pierre [1](#), [2](#), [3](#)
Beltran, Mique [1](#)
Belzoni, Gianbattista [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Berlioz, Hector [1](#)
Bernard, Jean-Louis [1](#)
Bernhardt, Sarah [1](#)
Berthollet, Claude Louis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Besson, Luc [1](#), [2](#), [3](#)
Beuther, Friedrich [1](#)
Biermé, Philippe [1](#)
Bilal, Enki [1](#)
Bingen, Hildegarde de [1](#)
Bissing, Friedrich Wilhelm von [1](#)
Bittner, Norbert [1](#)
Blanc, Charles [1](#)
Bogdanoff, Pierre [1](#)
Boldensele, Guillaume de [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Bonaparte, Napoléon (empereur) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#),
[17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#)
Bondeville, Emmanuel [1](#)
Bornier, Henri de [1](#)
Borsaï, Ilona [1](#)
Bossuet, Jacques-Bénigne [1](#)
Bouchié, Pascale [1](#)
Bouilhet, Louis [1](#)
Boulenger, Jacques [1](#)
Boulez, Pierre [1](#)
Breasted, James Henry [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Breccia, Alberto [1](#)
Brière, M. de [1](#)
Brisson, Luc [1](#)
Bruce, James [1](#)

Brugsch, Émile [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Bruno, Giordano [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
Brunton, Paul [1](#)
Brynnner, Ramsès-Yul [1](#)
Burkert, Walter [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
Burton, Richard [1](#), [2](#), [3](#)
Bush, Kate [1](#)
Butor, Michel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Byrd, Gary [1](#), [2](#)
Cabanel, Alexandre [1](#)
Cagliostro, Giuseppe Balsamo (comte de) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Cahn, Edward L. [1](#)
Cahusac, Louis de [1](#), [2](#)
Caligula (empereur) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
Callimaque [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
Calvino, Italo [1](#), [2](#)
Cambon, Charles-Antoine [1](#)
Campogalliani, Carlo [1](#)
Capellani, Albert [1](#)
Caracalla (empereur) [1](#), [2](#), [3](#)
Carnavon, Georges Herbert (comte de) [1](#)
Caron, Auguste [1](#)
Carpocrate [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Carreras, Michael [1](#)
Carter, Howard [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Cassien, Jean [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Cavafy, Constantin [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Cazotte, Jacques [1](#)
Cerchio, Fernando [1](#), [2](#)
César (empereur) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#),
[22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#)
Chabat, Alain [1](#)
Chacheperresenb [1](#), [2](#)
Chahine, Youssef [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Chailley, Jacques [1](#)
Champollion-Figeac, Jacques-Joseph [1](#)

Champollion, Jean François [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#),
[19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#)

Chaplin, Sydney [1](#)

Charaoui, Hoda [1](#)

Chateaubriand, François-René de [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)

Chedid, Andrée [1](#), [2](#), [3](#)

Chéops, *voir* Kheops (pharaon) [1](#)

Chéphren (pharaon), *voir* Khephren [1](#)

Chérémon d'Alexandrie [1](#), [2](#), [3](#)

Chérémon de Naucratis [1](#)

Chéret, Jules [1](#)

Cicéron [1](#)

Claude (empereur) [1](#)

Clément d'Alexandrie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#),
[21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#)

Cléopâtre (reine) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#),
[22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#),
[46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#), [69](#),
[70](#), [71](#), [72](#), [73](#), [74](#)

Clinton, George [1](#)

Cocteau, Jean [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Colet, Louise [1](#)

Colette [1](#)

Collins, Joan [1](#)

Columelle [1](#)

Commode (empereur) [1](#)

Conan Doyle, sir Arthur [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Condorcet, Nicolas de [1](#)

Convard, Didier [1](#), [2](#)

Corgiat, Sylviane [1](#)

Corteggiani, François [1](#)

Cottafavi, Vittorio [1](#)

Crassus [1](#)

Creuzer, Friedrich [1](#), [2](#)

Cross, Chris [1](#)

Crowley, Aleister [1](#), [2](#)

Cudworth, Ralph [1](#)

Curtis, Tony [1](#)
Curtiz, Michael [1](#), [2](#), [3](#)
Cushing, Peter [1](#)
Cyrille d'Alexandrie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Dall'Argine, Constantino [1](#)
Damascius le Diadoque [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
Daumal, René [1](#), [2](#)
Daumas, François [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
David, Céleste [1](#)
De Bosio, Gianfranco [1](#)
De Cordova, Leander [1](#)
De Gieter, Lucien [1](#), [2](#)
De Moore, Johan [1](#)
Delacroix, Eugène [1](#)
Delibes, Léo [1](#), [2](#)
Della Valle, Pietro [1](#), [2](#), [3](#)
Démétrios de Phalère [1](#), [2](#), [3](#)
DeMille, Cecil B. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Démocrite d'Abdère [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Depeyrot, Marc [1](#)
Derchain, Philippe [1](#)
Desberg, Stephen [1](#)
Desfontaines, Henri [1](#)
Desprez, Louis Jean [1](#)
Desroches-Noblecourt, Christiane [1](#), [2](#)
Dethan, Isabelle [1](#), [2](#), [3](#)
Diderot, Denis [1](#), [2](#), [3](#)
Dioclétien (empereur) [1](#), [2](#), [3](#)
Diodore de Sicile [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#),
[22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#)
Diogène d'Apollonie [1](#)
Diogène Laërce [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Dion Cassius [1](#)
Disney, Walt [1](#), [2](#), [3](#)
Disûqî, Burhân al-din [1](#)
Djoser (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#)
Domitien (empereur) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)

Doré, Gustave [1](#)
Dorgelès, Roland [1](#), [2](#)
Drioton, Étienne [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Du Bellay, Guillaume [1](#)
Du Camp, Maxime [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#)
Du Laurens, Henry-Joseph [1](#)
Duchâteau, Charles [1](#)
Dumézil, Georges [1](#)
Dupeyron, François [1](#)
Durrell, Lawrence [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
Duruy, Victor [1](#)
Earl Johns, William [1](#)
Eco, Umberto [1](#)
Edwards, Amelia [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Einstein, Albert [1](#)
Emmerich, Roland [1](#)
Enfantin, Prosper [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Engel, Carl [1](#)
Éphrem le Syrien [1](#)
Eratosthène [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Erckmann-Chatrian [1](#)
Eschyle [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Étienne d'Alexandrie [1](#), [2](#)
Euclide [1](#)
Eudore d'Alexandrie [1](#)
Eudoxe de Cnide [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Euripide [1](#)
Eusèbe de Césarée [1](#), [2](#)
Eusèbe de Nicomédie [1](#)
Euthymène de Massalia [1](#)
Ewers, Hanns Heinz [1](#)
Fakhri, Ahmad [1](#)
Farady, Michael [1](#)
Farouk (roi) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Fathy, Hassan [1](#)
Faure, Michel [1](#)
Fenn, Frederick [1](#)

Ferron, Flavio [1](#)
Fétis, Jean-François [1](#)
Feuillade, Louis [1](#)
Feydeau, Ernest [1](#)
Feyrnet, Xavier [1](#)
Ficin, Marsile [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#),
[23](#), [24](#), [25](#)
Firmicus Maternus [1](#), [2](#)
Fischer, Terence [1](#), [2](#)
Flaubert, Gustave [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)
Flavius Josèphe [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
Flinders Petrie, William [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Foda, Farag [1](#)
Forster, Edward Morgan [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Fouad (roi) [1](#)
Foucalt, Michel [1](#), [2](#)
Foucalt, Nicolas-Joseph [1](#)
Fouquet, Nicolas [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Fourier, Joseph [1](#), [2](#)
Fragerolle, Georges [1](#)
France, Anatole [1](#)
Freud, Sigmund [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
Freund, Karl [1](#)
Friedrich, Caspar David [1](#)
Frith, Francis [1](#)
Funcken, Fred [1](#)
Funcken, Liliane [1](#)
Fungo, Gianluigi [1](#)
Furnaux, Yvette [1](#)
Furpille, Eugène [1](#)
Gabra, Sami [1](#), [2](#), [3](#)
Gabry, Séverine [1](#)
Gandillac, Maurice de [1](#)
Gasparin, Valérie, comtesse de [1](#), [2](#)
Gautier, Théophile [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#),
[22](#)
Gazzâr, Abd al-Hâdi al- [1](#), [2](#)

Gebler, Philipp von [1](#)
Geoffroy Saint-Hilaire, Étienne [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Gérôme, Jean-Léon [1](#)
Ghitany, Gamal [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Ghoneim, Zakaria [1](#)
Gide, André [1](#), [2](#), [3](#)
Gilbert, Pierre [1](#), [2](#)
Gille, Philippe [1](#)
Gilles, Guy [1](#)
Gilling, John [1](#)
Giroud, Frank [1](#)
Glass, Philip [1](#)
Goblet d'Alviella, Eugène [1](#), [2](#)
Goethe, Johann Wolfgang von [1](#), [2](#), [3](#)
Golenischeff, Vladimir [1](#)
Golvin, Jean-Claude [1](#)
Goodall, Frederik [1](#)
Goodwins, Harold Leslie [1](#)
Gordon Edwards, J. [1](#), [2](#)
Gore, Christopher [1](#)
Gosciny, René [1](#)
Gotlib, Marcel [1](#)
Gounoud, Charles [1](#)
Goupil-Fesquet, Frédéric [1](#)
Goupil, Albert [1](#)
Greene, John B. [1](#)
Grégoire de Nysse [1](#)
Grenier, Jean [1](#)
Griffith, David Wark [1](#)
Groux, Yan [1](#)
Guénon, René [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
Guignet, Adrien [1](#)
Guter, Johannes [1](#)
Habachi, Labib [1](#)
Hadji, Tarek [1](#)
Hadley, Kimball [1](#)
Hadot, Pierre [1](#), [2](#)

Hadrien (empereur) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
Haendel, Georg Friedrich [1](#)
Haggâg, Abû l' [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Hahn-Hahn, Ida [1](#)
Hakim, Tewfik al- [1](#), [2](#), [3](#)
Hansen, Carla [1](#)
Hansen, Vilhelm [1](#)
Hassan, Selim [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Hassoun, Jacques [1](#), [2](#), [3](#)
Hatshepsout (pharaonne) [1](#), [2](#)
Hawkins, Jack [1](#)
Hawks, Howard [1](#), [2](#), [3](#)
Haykal, Muhammad ou Mohamed Husayn [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Hécatee d'Abdère [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Hécatee de Milet [1](#), [2](#), [3](#)
Heisenberg, Werner [1](#)
Hélène de Troie (reine) [1](#), [2](#), [3](#)
Henein, Adam [1](#)
Henein, Georges [1](#), [2](#)
Henry, Pierre [1](#), [2](#), [3](#)
Héraclite d'Abdère [1](#)
Herbert, Victor [1](#)
Hergé [1](#)
Hermapion [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Hermès Trismégiste [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#),
[21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#),
[45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#)
Hérodote [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#),
[25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#),
[49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#)
Herriot, Édouard [1](#)
Hésiode [1](#)
Heston, Charlton [1](#), [2](#)
Hickmann, Hans [1](#), [2](#)
Hiéroclès d'Alexandrie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Hipparque de Nicée [1](#)
Holbach, Paul-Henry Thiry, baron d' [1](#)

Homère [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#)
Horace [1](#)
Horapollon [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)
Hordjédef [1](#), [2](#)
Horeau, Hector [1](#)
Hornung, Erik [1](#), [2](#)
Howard, Noel [1](#), [2](#), [3](#)
Hugo, Victor [1](#), [2](#)
Hulet, Daniel [1](#)
Hussein, Sayedna al- [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Hypatie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#)
Hypéride [1](#)
IAM [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Ibn Jubair [1](#)
Ibrahim, Sonallah [1](#)
Idrîs [1](#), [2](#)
Imhotep [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
Innocent X [1](#)
Irénée de Lyon [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Iron Maiden [1](#)
Iskandar [1](#)
Ismâïl Pacha [1](#), [2](#)
Ivray, Jehan d' [1](#), [2](#)
Jacobs, Edgar P. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Jamblique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#)
Jean de Nikiou [1](#), [2](#), [3](#)
Jérôme de Stridon [1](#), [2](#)
Jésus [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#)
Joly, Henry [1](#), [2](#)
Jomard, Edme François [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Joncières, Victorien de [1](#)
Jovovich, Milla [1](#)
Jung, Carl Gustav [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)
Kaires [1](#), [2](#)

Kalthoum, Oum [1](#), [2](#), [3](#)
Kamal Pacha, Ahmad [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Kant, Emmanuel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Karsavina, Tamara [1](#)
Kawalerowicz, Jerzy [1](#), [2](#), [3](#)
Keel, Othmar [1](#), [2](#)
Kepler, Johannes [1](#)
Kharrat, Édouard al- [1](#), [2](#), [3](#)
Kheops (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#),
[22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#)
Khephren (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Khéty [1](#), [2](#)
Khrouchtchev, Nikita [1](#)
Kircher, Athanase [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
Kléber, Jean-Baptiste [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Kuhn, Magdalena [1](#)
La Fontaine, Jean de [1](#)
Lacan, Jacques [1](#)
Lacau, Pierre [1](#), [2](#)
Lacouture, Jean [1](#)
Lactance [1](#), [2](#)
Lamartine, Alphonse de [1](#), [2](#), [3](#)
Lancaster, Burt [1](#)
Lauer, Jean-Philippe [1](#), [2](#)
Le Borg, Reginald [1](#)
Lecomte du Noüy, Pierre [1](#)
Lee, Christopher [1](#)
Lemoyne, Jean-Baptiste [1](#)
Lepsius, Karl Richard [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Lesseps, Ferdinand de [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Llewellyn Griffith, Francis [1](#)
Long, Edwin [1](#)
Loren, Sophia [1](#)
Loti, Pierre [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Louca, Anouar [1](#)
Louis XIV (roi) [1](#), [2](#)
Louis XVI (roi) [1](#)

Louis XVIII (roi) [1](#)
Louis IX (roi) [1](#), [2](#), [3](#)
Lovecraft, Howard Philip [1](#)
Lubitsch, Ernst [1](#)
Lucas, Paul [1](#), [2](#)
Lucien d'Antioche [1](#)
Lucien de Samosate [1](#), [2](#)
Luigini, Alexandre [1](#)
Lully, Jean-Baptiste [1](#)
Macaire (saint) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Maeterlinck, Maurice [1](#)
Maheu, René [1](#)
Mahfouz, Naguib [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
Maillet, Benoît de [1](#), [2](#), [3](#)
Mallakh, Kamal al- [1](#), [2](#)
Malraux, André [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Manéthon [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#)
Mani [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Mankiewicz, Joseph L. [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Mansi Qandil, Muhammad al- [1](#), [2](#), [3](#)
Marc Antoine [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#),
[23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#)
Marc Aurèle (empereur) [1](#), [2](#)
Marchal, Georges [1](#)
Margueritte, Victor [1](#)
Marie-Antoinette (reine) [1](#)
Marie la Juive [1](#)
Marie Madeleine [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Mariette, Auguste [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)
Marston, Theodor [1](#)
Martin, Jacques [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Martineau, Harriet [1](#)
Maspero, Gaston [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)
Massenet, Jules [1](#)
Matte, Jehanne [1](#)
Matthieu (saint) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
Mattoli, Mario [1](#)

Mauriac, François [1](#)
Mazan [1](#)
Méhémet-Ali, Pacha [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#)
Méhul, Étienne-Nicolas [1](#), [2](#)
Méliès, Georges [1](#), [2](#), [3](#)
Ménard, René [1](#)
Mendès, Bolos de [1](#)
Ménès (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Menou, Jacques puis Abdallah [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Mercure Trismégiste [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Mérenptah (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#)
Mérikarê [1](#)
Merkelbach, Reinhold [1](#), [2](#), [3](#)
Merson, Luc-Olivier [1](#)
Miller, Henry [1](#), [2](#)
Miquel, Pierre [1](#)
Moftâh, Rageb [1](#)
Mohamed Ali, *voir* Méhémet-Ali, Pacha [1](#)
Mohammed (prophète) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
Moïse [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#), [69](#), [70](#), [71](#), [72](#), [73](#), [74](#), [75](#)
Mokhtar, Mahmoud [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Monge, Gaspard [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Montesquieu, Charles de Secondat, baron de La Brède et de [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Montfaucon, Bernard de [1](#)
Montplaisir, Ippolito Giorgio [1](#)
Moore, Eugène [1](#)
Morand, Paul [1](#), [2](#), [3](#)
Moreux, Théophile [1](#)
Morny, Mathilde de [1](#)
Morsi, Mohamed [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Moubarak, Hosni [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#)
Mounir, Mohammed [1](#)
Mozart, Wolfgang Amadeus [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

Muhammad 'Ali, *voir* Méhémet-Ali, Pacha [1](#)
Muhammad (prophète), *voir* Mohammed (prophète) [1](#)
Mukhtâr, Mahmûd, *voir* Mokhtar, Mahmoud [1](#)
Mursî, Abû-l-'Abbas [1](#), [2](#)
Musa, Salama [1](#)
Muwaylihî, Muhammad al- [1](#), [2](#)
Mykérinos (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Nadâ, Hâmid [1](#)
Nadim, Ibn al- [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Nâghî, Muhammad [1](#), [2](#)
Nancy, Jean-Luc [1](#), [2](#)
Naoum, Nabil [1](#), [2](#), [3](#)
Nasolini, Caetano [1](#)
Nasser, Gamal Abdel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#),
[21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#)
Naville, Édouard [1](#)
Nefertiti (reine) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
Neguib, Mohammed [1](#), [2](#), [3](#)
Néron (empereur) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Nerval, Gérard de [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)
Nestorius [1](#), [2](#), [3](#)
Newell, Mike [1](#)
Newlandsmith, Ernest [1](#)
Nicagoras de Chypre [1](#)
Nietzsche, Friedrich [1](#)
Nijinsky, Vaslav [1](#)
Nolang, Jack [1](#)
Nonguet, Lucien [1](#)
Noun al-Misri, Dhou al- (ou Nûn al- Misrî, Dhû l- ou al-) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Novalis [1](#)
Œnopide de Chios [1](#)
Offenbach, Jacques [1](#)
Okasha, El-Dali (ou Daly) [1](#), [2](#)
Okasha, Tharwat [1](#), [2](#), [3](#)
Ollivier-Beauregard, John Gardner [1](#)
Olympiodore [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Ong, Jeff [1](#)

Origène [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#)
Ortiz, Axel [1](#)
Ouali, Kamel [1](#)
Ounas (pharaon) [1](#), [2](#)
Ovide [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
Oxilia, Nino [1](#)
Pacôme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Page, Bettie [1](#)
Paracelse [1](#), [2](#)
Paré, Ambroise [1](#), [2](#), [3](#)
Pâris, Pierre-Adrien [1](#)
Paul VI [1](#)
Paul le premier ermite [1](#), [2](#)
Pausanias [1](#)
Pavlova, Anna [1](#)
Peni [1](#)
Pérez Arroyo, Rafaël [1](#)
Petipa, Marius [1](#)
Pettigrew, Thomas Joseph [1](#)
Philippe de Macédoine [1](#), [2](#), [3](#)
Philon d'Alexandrie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#)
Philopon, Jean [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Photius [1](#)
Pic de la Mirandole, Jean [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Pindare [1](#)
Pirosh, Robert [1](#)
Planitz, Ernst Edler von der [1](#)
Platero, Danielle-Calvo [1](#)
Platon [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#), [69](#), [70](#), [71](#), [72](#), [73](#), [74](#), [75](#)
Pline l'Ancien [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Plotin [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#)

Plutarque [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#)

Pococke, Richard [1](#)

Poe, Edgar Allan [1](#), [2](#)

Polo, Marco [1](#), [2](#)

Pompée [1](#)

Porphyre [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#)

Portal, Frédéric [1](#)

Poynter, John [1](#)

Prangey, Girault de [1](#)

Prisse d'Avennes, Émile [1](#), [2](#), [3](#)

Proclus [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#)

Procopé [1](#)

Professor X (Lumumba Carson) [1](#)

Prus, Boleslaw [1](#)

Psammétique I^{er} (pharaon) [1](#)

Psellos, Michel [1](#)

Ptahhotep [1](#)

Ptolémée X (pharaon) [1](#)

Ptolémée XII Aulète (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Ptolémée XIII (pharaon) [1](#)

Ptolémée XV (pharaon) [1](#)

Ptolémée II Philadelphos (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)

Ptolémée III Evergète (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#)

Ptolémée V (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Ptolémée VI Philometor (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Ptolémée VIII Evergète II (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Ptolémée IX [1](#)

Ptolémée Claude [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

Ptolémée Héphaïstion [1](#), [2](#)

Ptolémée Sôter (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)

Ptolémées (dynastie) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

Puech d'Alissac, Jeanne [1](#)

Purdom, Edmund [1](#), [2](#)

Pythagore [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#)

Quaglio, Simon [1](#)

Quatermain, Allan [1](#)

Quella-Guyot, Didier [1](#)

Qutb, Sayyid [1](#), [2](#), [3](#)

Rachilde [1](#)

Rahîm, Abd al- [1](#), [2](#), [3](#)

Raissiguier, Félix Paul Émile [1](#)

Ralli, Théodore Jacques [1](#)

Rameau, Jean-Philippe [1](#), [2](#), [3](#)

Ramsès (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#)

Ramsès II (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#)

Ramsès III (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Ramsès VI (pharaon) [1](#)

Ramsès I (pharaon) [1](#)

Rank, Otto [1](#)

Rapper, Irving [1](#)

Rasul, Abd al- (frères) [1](#)

Rasûl, Sayyed 'Abd al- [1](#)

Ray, Jean [1](#)

Razzâq Jazûlî, Abd al- [1](#), [2](#)

Reclus, Élisée [1](#)

Regnard, Jean-François [1](#), [2](#)

Reinhold, Carl Léonard [1](#)

Renan, Ernest [1](#), [2](#), [3](#)

Révillout, Eugène [1](#), [2](#)

Ricci, Luciano [1](#)

Rice, Anne [1](#)

Rider Haggard, Henry [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

Rifâ'a, al-Tahtâwî (ou al-Tahtawi) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Rifaud, Jean-Jacques [1](#)

Rilke, Rainer Maria [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

Rivalta, Giorgio [1](#)

Robertson Justice, James [1](#)

Robin, Jean [1](#)
Romain, Jules [1](#)
Rosellini, Ippolito [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Rossini, Gioachino [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Rougemont, Frédéric de [1](#)
Rousseau, Jean-Jacques [1](#), [2](#)
Rousseaux, André [1](#)
Roy, Claude [1](#), [2](#)
Rubinstein, Ida [1](#)
Saad, Zaki [1](#)
Saccas, Ammonios (ou Ammonius) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Sachs, Curt [1](#), [2](#), [3](#)
Sacy, Silvestre de [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Sadate, Anouar el- [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)
Saffrey, Henri Dominique [1](#), [2](#)
Said, Edward [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Saïd, Refaat [1](#)
Saint-Elme, Ida [1](#)
Saint-Saëns, Camille [1](#)
Saint-Simon, Claude Henri (comte de) [1](#)
Sakkas, Ammonios (ou Ammonius), *voir* Saccas, Ammonios (ou Ammonius) [1](#)
Sanû', Ya'qûb [1](#)
Sardou, Victorien [1](#), [2](#)
Satonaka, Machiko [1](#)
Savary, Claude-Étienne [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
Sayyid, Ahmad Lufti al- [1](#), [2](#), [3](#)
Schaeffner, André [1](#)
Schenke, Hans-Martin [1](#)
Schiller, Friedrich von [1](#), [2](#)
Schinkel, Karl Friedrich [1](#)
Schmidt, Carl [1](#)
Schönberg, Arnold [1](#)
Schorske, Carl E. [1](#)
Schuhl, Pierre-Maxime [1](#), [2](#), [3](#)
Schuré, Édouard [1](#), [2](#), [3](#)
Schwaller de Lubicz, Isha [1](#)

Schwaller de Lubicz, René Adolphe [1](#), [2](#)
Scot Érigène, Jean [1](#)
Seitz, George Brackett [1](#)
Septime Sévère (empereur) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Sésostris III (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Sésostris I^{er} (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Séthi II (pharaon) [1](#)
Séthi I^{er} (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)
Shâdhilî, Abû l-Hasan al- [1](#), [2](#), [3](#)
Shâfi'î, Abu Abdullah Muhammad bin Idris ash- [1](#)
Shakespeare, William [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Shârûnî, Yusuf al- [1](#)
Shaw, Bernard [1](#), [2](#)
Shaw, Thomas [1](#), [2](#)
Shawn, Ted [1](#)
Shénouda III (pape) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Sienkiewicz, Henryk [1](#)
Siguini, Gamal el- [1](#)
Siö, Enrik [1](#)
Sissi, Abdel Fattah al- [1](#), [2](#)
Smith, Harry B. [1](#)
Socrate le Scolastique [1](#), [2](#), [3](#)
Solé, Robert [1](#), [2](#)
Solon [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
Sophocle [1](#)
Spangler, David [1](#)
Spencer, John [1](#), [2](#), [3](#)
Spielberg, Steven [1](#)
Spinoza, Baruch [1](#)
Staël, Germaine de [1](#)
Steindorff, Georg [1](#)
Steiner, Rudolf [1](#)
Stewart, James [1](#)
Stoker, Bram [1](#), [2](#), [3](#)
Strabon [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
Strauss, Richard [1](#)
Suarés, Carlo [1](#), [2](#)

Suétone [1](#), [2](#)
Synésios de Cyrène [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Tacite [1](#), [2](#), [3](#)
Taher, Baha [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Tardi, Jacques [1](#)
Tardieu, Michel [1](#)
Taylor, Elisabeth [1](#), [2](#), [3](#)
Taynard, Félix [1](#)
Tchao, Cédric [1](#)
Tchernichova, Elena [1](#)
Teilhard de Chardin, Pierre [1](#), [2](#), [3](#)
Terradellas, Domènec [1](#)
Terrasson, Jean (abbé) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Thalès de Milet [1](#), [2](#)
Théocrite [1](#), [2](#), [3](#)
Théodora [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Théodose (empereur) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
Théodose II (empereur) [1](#)
Théophraste [1](#)
Thomas (saint) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Thomas, Gerald [1](#)
Thoutmosis III (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#)
Tibère (empereur) [1](#)
Timon de Phlionte [1](#)
Tite-Live [1](#)
Tollen, Otz [1](#)
Toth, Magrit [1](#)
Tourjansky, Victor [1](#), [2](#)
Tourneur, Maurice [1](#)
Toutankhamon (pharaon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#),
[20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#)
Tranchand, Pierre [1](#)
Trillo, Carlos [1](#)
Trouillard, Jean [1](#)
Uderzo, Albert [1](#)
Uehlinger, Christoph [1](#), [2](#)
Urbain, Ismaïl [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Valentin [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Vandersteen, Willy [1](#), [2](#)
Velle, Gaston [1](#)
Verdi, Giuseppe [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Vernet, Horace [1](#)
Vespasien (empereur) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Villoteau, Guillaume André [1](#), [2](#), [3](#)
Vinci, Léonard de [1](#)
Virgile [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Vivant Denon, Dominique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Vlottes, Dick [1](#)
Voilquin, Suzanne [1](#), [2](#), [3](#)
Volney, Constantin-François Chassebœuf, dit [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#),
[13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#)
Voltaire [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
Wagner, Wieland [1](#)
Wahba, Farouk [1](#)
Wallis Budge, Ernest Alfred Thomson sir [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Waltari, Mika [1](#)
Warburton, William [1](#), [2](#), [3](#)
White, Pearl [1](#)
Wickett, Elizabeth [1](#), [2](#)
Wiet, Gaston [1](#)
Wilkinson, John Gardner [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Williams, Esther [1](#)
Willis, Bruce [1](#)
Wininger, Pierre [1](#)
Wolf, Riccardo [1](#)
Xénophon [1](#), [2](#), [3](#)
Yates, Frances A. [1](#), [2](#)
Young, Thomas [1](#), [2](#), [3](#)
Yourcenar, Marguerite [1](#), [2](#), [3](#)
Yoyotte, Jean [1](#)
Zacharie [1](#)
Zaghloul, Saad (ou Zaghlûl, Sa'd) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Zarathoustra [1](#), [2](#), [3](#)
Zaydan, Jurji [1](#)

Zaydan, Youssef [1](#), [2](#)

Zeinab, Sayeda [1](#), [2](#), [3](#)

Zénodote d'Éphèse [1](#), [2](#)

Zoëga, Jörgen [1](#), [2](#)

Zoroastre [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

Zosime de Panopolis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Index des noms de dieux

Agathodémon [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Amon (ou Amon-Rê) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#)

Anat [1](#), [2](#)

Anubis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

Aphrodite [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Apis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#)

Apollon [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

Artémis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Asclépios [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Asherah [1](#)

Ashim-Béthel [1](#)

Astarté [1](#), [2](#), [3](#)

Athéna [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)

Aton [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

Atoum [1](#), [2](#)

Baal [1](#)

Bacchus [1](#), [2](#)

Bastet [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Bés [1](#), [2](#), [3](#)

Cérès [1](#), [2](#), [3](#)

Déméter [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Dionysos [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#)

Hâpi [1](#), [2](#), [3](#)

Harpocrate [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Hathor [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)

Héra [1](#), [2](#)

Hermès [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#)

Horus [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#)

Isis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#), [69](#), [70](#), [71](#), [72](#), [73](#), [74](#), [75](#), [76](#), [77](#), [78](#), [79](#), [80](#), [81](#), [82](#), [83](#), [84](#), [85](#), [86](#), [87](#), [88](#), [89](#), [90](#), [91](#), [92](#), [93](#), [94](#), [95](#), [96](#), [97](#), [98](#), [99](#), [100](#), [101](#), [102](#), [103](#), [104](#), [105](#), [106](#), [107](#), [108](#), [109](#), [110](#), [111](#), [112](#), [113](#), [114](#), [115](#), [116](#), [117](#), [118](#), [119](#), [120](#), [121](#), [122](#), [123](#), [124](#), [125](#), [126](#), [127](#), [128](#), [129](#), [130](#), [131](#), [132](#), [133](#), [134](#), [135](#), [136](#), [137](#), [138](#), [139](#), [140](#), [141](#), [142](#), [143](#), [144](#), [145](#)

Junon [1](#)

Jupiter [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Khépri [1](#)

Khonsou [1](#)

Kouk [1](#)

Kronos [1](#)

Maât [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

Mandoulis [1](#)

Mars [1](#), [2](#)

Mercure [1](#), [2](#)

Min [1](#), [2](#), [3](#)

Minerve [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Mout [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Mythra [1](#)

Neith [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

Neptune [1](#)

Noun [1](#), [2](#), [3](#)

Nout [1](#)

Osiris [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#), [69](#), [70](#), [71](#), [72](#), [73](#), [74](#), [75](#), [76](#), [77](#), [78](#), [79](#), [80](#), [81](#), [82](#), [83](#), [84](#), [85](#), [86](#), [87](#), [88](#), [89](#), [90](#), [91](#), [92](#), [93](#), [94](#), [95](#), [96](#), [97](#), [98](#), [99](#)

Pluton [1](#), [2](#)

Proserpine [1](#), [2](#)

Ptah [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

Rê, Horakhty (ou Hor-akhty) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#)

Saturne [1](#)

Sekhmet [1](#), [2](#), [3](#)

Séléné [1](#), [2](#)

Sérapis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)

Seth [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#)

Shou [1](#)

Sobek (ou Sebek) [1](#)

Sokar [1](#), [2](#), [3](#)

Sothis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Tanit [1](#)

Tefnout [1](#)

Thot (ou Thoth, Toth) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#)

Vénus [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Yahvé [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#)

Zeus [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#)

Index des noms de lieux

Abou Simbel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)

Abydos [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)

Akhmîm (Panapolis) [1](#), [2](#), [3](#)

Alexandrie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#), [69](#), [70](#), [71](#), [72](#), [73](#), [74](#), [75](#), [76](#), [77](#), [78](#), [79](#), [80](#), [81](#), [82](#), [83](#), [84](#), [85](#), [86](#), [87](#), [88](#), [89](#), [90](#), [91](#), [92](#), [93](#), [94](#), [95](#), [96](#), [97](#), [98](#), [99](#), [100](#), [101](#), [102](#), [103](#), [104](#), [105](#), [106](#), [107](#), [108](#), [109](#), [110](#), [111](#), [112](#), [113](#), [114](#), [115](#), [116](#), [117](#), [118](#), [119](#), [120](#), [121](#), [122](#), [123](#), [124](#), [125](#), [126](#), [127](#), [128](#), [129](#), [130](#), [131](#), [132](#), [133](#), [134](#), [135](#), [136](#), [137](#), [138](#), [139](#), [140](#), [141](#), [142](#), [143](#), [144](#), [145](#), [146](#), [147](#), [148](#), [149](#), [150](#), [151](#), [152](#), [153](#), [154](#), [155](#), [156](#), [157](#), [158](#), [159](#), [160](#), [161](#), [162](#), [163](#), [164](#), [165](#), [166](#), [167](#), [168](#), [169](#), [170](#), [171](#), [172](#), [173](#), [174](#), [175](#), [176](#), [177](#), [178](#), [179](#), [180](#), [181](#), [182](#), [183](#), [184](#), [185](#), [186](#), [187](#), [188](#), [189](#), [190](#), [191](#), [192](#), [193](#), [194](#), [195](#), [196](#), [197](#), [198](#), [199](#), [200](#), [201](#), [202](#), [203](#), [204](#), [205](#), [206](#), [207](#), [208](#), [209](#), [210](#), [211](#), [212](#), [213](#), [214](#), [215](#), [216](#)

Amarna (el-Amarna ou Tell el-Amarna) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

Assiout [1](#), [2](#), [3](#)

Assouan [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#)

Athènes [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#)

Babylone [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#)

Bagdad [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Basse-Égypte [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)

Berlin [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)

Boulaq [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

Bubastis [1](#), [2](#)

Caire (Le) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#), [69](#), [70](#), [71](#),

[72](#), [73](#), [74](#), [75](#), [76](#), [77](#), [78](#), [79](#), [80](#), [81](#), [82](#), [83](#), [84](#), [85](#), [86](#), [87](#), [88](#), [89](#), [90](#), [91](#), [92](#), [93](#), [94](#), [95](#), [96](#), [97](#), [98](#), [99](#), [100](#), [101](#), [102](#), [103](#), [104](#), [105](#), [106](#), [107](#), [108](#), [109](#), [110](#), [111](#), [112](#), [113](#), [114](#), [115](#), [116](#), [117](#), [118](#), [119](#), [120](#), [121](#), [122](#), [123](#), [124](#), [125](#), [126](#), [127](#), [128](#), [129](#), [130](#), [131](#), [132](#), [133](#), [134](#)

Deir el-Bahari [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Deir el-Medina [1](#), [2](#)

Dendérah [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)

Edfou [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Esna [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Fayoum [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)

Florence [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#)

Gizeh [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#)

Gournah (el-) [1](#), [2](#)

Grèce [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#)

Haute-Égypte [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#)

Irak [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Ismâïlia [1](#), [2](#), [3](#)

Israël [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#)

Jérusalem [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#)

Karbalâ [1](#)

Karnak [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#)

Kôm Ombo [1](#)

Londres [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)

Louqsor [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#)

Lycopolis [1](#), [2](#)

Maréotis (lac) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Mecque (La) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

Memphis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#)

Moqattam [1](#), [2](#)

Nag Hammadi [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#)

Nil (fleuve et vallée) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#), [69](#), [70](#), [71](#), [72](#), [73](#), [74](#), [75](#), [76](#), [77](#), [78](#), [79](#), [80](#), [81](#), [82](#), [83](#), [84](#), [85](#), [86](#), [87](#), [88](#), [89](#), [90](#), [91](#), [92](#), [93](#), [94](#), [95](#), [96](#), [97](#), [98](#), [99](#), [100](#), [101](#), [102](#), [103](#), [104](#), [105](#), [106](#), [107](#), [108](#), [109](#), [110](#), [111](#), [112](#), [113](#), [114](#), [115](#), [116](#), [117](#), [118](#), [119](#), [120](#), [121](#), [122](#), [123](#), [124](#), [125](#), [126](#), [127](#), [128](#), [129](#), [130](#), [131](#), [132](#), [133](#), [134](#), [135](#), [136](#), [137](#), [138](#), [139](#), [140](#), [141](#), [142](#), [143](#), [144](#), [145](#), [146](#), [147](#), [148](#), [149](#), [150](#), [151](#), [152](#), [153](#), [154](#), [155](#), [156](#), [157](#), [158](#), [159](#), [160](#), [161](#), [162](#), [163](#), [164](#), [165](#), [166](#), [167](#), [168](#), [169](#), [170](#), [171](#), [172](#), [173](#), [174](#), [175](#), [176](#), [177](#), [178](#), [179](#), [180](#), [181](#), [182](#), [183](#), [184](#), [185](#), [186](#), [187](#), [188](#), [189](#), [190](#), [191](#), [192](#), [193](#), [194](#), [195](#), [196](#), [197](#), [198](#), [199](#), [200](#)

Nubie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#)

Paris [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#)

Philae [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

Port-Saïd [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Qena [1](#), [2](#), [3](#)

Rome [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#), [69](#), [70](#), [71](#), [72](#), [73](#), [74](#), [75](#), [76](#), [77](#), [78](#), [79](#), [80](#), [81](#), [82](#), [83](#), [84](#), [85](#), [86](#), [87](#), [88](#), [89](#), [90](#), [91](#)

Rosette [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)

Rouge (mer) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#)

Saïs [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)

Saqqarah [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)

Sinaï [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#)

Siwah [1](#)

Sohag [1](#), [2](#), [3](#)

Soudan [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Suez (canal de) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#)

Tahrir (place) [1](#), [2](#), [3](#)

Terre Sainte [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)

Thébaïde [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Thèbes [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#)

Turin [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Vallée des Reines [1](#)

Vallée des Rois [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Wadi Natroun [1](#), [2](#)